

Feminismos ecoterritoriales en América Latina

CUIDAR, CREAR, RE-EXISTIR

**Francisca Fernandez Droguett
y Florencia Puente (Coords.)**



**FUNDACIÓN
ROSA
LUXEMBURGO**

Feminismos ecoterritoriales en América Latina : cuidar, crear, re-existir / Francisca Fernández Droguett ... [et al.] ; Coordinación general de Florencia Puente ; Francisca Fernández Droguett ; Editado por Nadia Paola Fink ; Ilustrado por Ro Ferrer ; Prólogo de Verónica Gago ; Melisa Argento ; Sandra Milena Rátiva Gaona. - 1a ed - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Fundación Rosa Luxemburgo, 2024.
256 p. : il. ; 22 x 15 cm.

ISBN 978-987-48434-9-4

1. Feminismo. 2. Ecología. 3. Política. I. Fernández Droguett, Francisca, coord. II. Puente, Florencia, coord. III. Fink, Nadia Paola, ed. V. Ro Ferrer, ilus. IV. Gago, Verónica, prolog. V. Argento, Melisa, prolog. VII. Rátiva Gaona, Sandra Milena, prolog.
CDD 305.42098

Edición: Nadia Fink

Diagramación y diseño: Martín Azcurra

Arte de tapa e ilustraciones: Ro Ferrer

Fundación Rosa Luxemburgo-Oficina Cono Sur:

Santiago del Estero 1148.

CP1075, Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Argentina

<https://rosalux-ba.org>

Director: Torge Loeding

Coordinadora: Florencia Puente

Facebook: /RosaLuxConoSur

Twitter: @rosalux_conosur

IG: @rosalux_conosur

Esta publicación fue realizada con el apoyo de la Fundación Rosa Luxemburgo (FRL) y fondos del Ministerio Federal de Cooperación Económica y Desarrollo de Alemania (BMZ). Las opiniones expresadas en ella no reflejan necesariamente los puntos de vista de la FRL

Impreso en Pausa Impresores

Anatole France 360, Avellaneda, Pcia. de Buenos Aires

www.pausaimpresores.com.ar

Trazar horizontes de futuro: herramientas para una ecología política feminista y popular

Francisca Fernández Droguett
y Florencia Puente

Este libro es parte de un proceso aún abierto y ciertamente inacabado de reflexiones, debates e instancias de organización, resistencia e imaginación colectiva de mujeres, disidencias y feminismos, en torno a las crecientes conflictividades socioambientales en América Latina de las últimas décadas, que hemos situado como feminismos ecoterritoriales.

Hace algunos años, desde la Fundación Rosa Luxemburgo, en conjunto con movimientos campesino-indígenas, socioambientales y de feminismos populares, nos propusimos construir dimensiones conjuntas de un ecologismo popular y feminista. Partimos desde allí para recuperar experiencias de defensa del agua y de construcción de soberanía territorial, alimentaria y energética, que vienen llevando adelante diferentes organizaciones en Argentina y Chile, para ligarlas con las luchas por la reproducción de la vida, y las alternativas económicas que los feminismos construyen desde estos territorios, urbanos y rurales.

Esta experiencia evidenció, una vez más, la potencia que tienen los feminismos para religar las luchas, transversalizar los debates y promover diálogos que involucren una mirada de futuro, intergeneracional y transfronteriza. Además, trajo como aprendizaje que, más allá de cómo nos definamos y de qué genealogías o trayectorias reivindicamos, nos unen la resistencia, las estrategias compartidas y el cuidado de la vida en el centro de nuestro proyecto

político. Quiénes somos y de dónde venimos configura nuestra práctica y es inescindible de nuestra mirada de futuro, pero también nos hermana, nos hace dialogar nuestras diferencias y consolidar luchas comunes.

Quienes fueron convocadas para este libro forman parte de experiencias políticas feministas y ecologistas de diferentes partes de América Latina, llamada también Abya Yala. Así, a partir de sus análisis, vivencias y propuestas, construimos un diálogo coral que conjuga la reflexión teórico-política con la sistematización de saberes, haceres y sentires en clave ecofeminista.

Todos los textos coinciden en la idea de que atravesamos una crisis civilizatoria múltiple, que desafía nuestra existencia en este planeta. Y también, muchas de las intervenciones hacen hincapié en la necesidad de develar las falsas soluciones a la crisis climática, los procesos de transición corporativa, las nuevas formas de financiarización de cuerpos-territorios, que se amparan en la discursividad del capitalismo verde. Este escenario presenta desafíos vinculados, principalmente, con la urgencia por detener la destrucción que los extractivismos generan en nuestros territorios y con la necesidad de promover proyectos que configuren alternativas para los pueblos.

El libro está organizado en dos grandes apartados. En la primera parte, “¿De qué hablamos cuando hablamos de ecofeminismos?”, planteamos un abordaje más anclado en perspectivas teórico-políticas que proponen diferentes acercamientos para conocer las tradiciones, conceptos y perspectivas que nutren a los feminismos ecoterritoriales en América Latina, así como a una reflexión de los problemas y prioridades de su política. Si bien existen diversos y valiosos trabajos académicos en relación a este tema, aquí nos animamos a poner en diálogo diferentes ideas a modo de tejido, que configuran y comprenden la diversidad de experiencias en torno a los Feminismos Ecoterritoriales en América Latina. Se trata, claro está, de una aproximación posible de conceptos y nociones, que busca principalmente pensar confluencias y articulaciones de proyectos políticos hacia el futuro próximo de la región.

Así, Maristella Svampa nos introduce a las diversas perspectivas teóricas y prácticas de los ecofeminismos latinoamericanos y sus devenires, a partir del proceso creciente de feminización y descolonización de las luchas en el continente en torno a la defensa de los cuerpos, la tierra y el territorio. Su texto da cuenta de la existencia de una ontología relacional feminista para la construcción de otros horizontes de vida.

En un segundo texto, Ochy Curiel, a partir del feminismo descolonial, nos invita a posicionarnos desde nuestras propias prácticas políticas, de lucha contra la matriz de opresión colonial de raza, de sexo, de clase, de sexualidad, a través de otras cosmovisiones que no sean antropocéntricas, en las que la montaña, el río, los animales son parte de una red de relaciones, de un proyecto en comunidad, contrario a las lógicas de despojo del capitalismo.

Posteriormente, Liliana Buitrago aborda las transiciones ecosociales justas y radicales en clave latinoamericana y ecofeminista, en tiempos de policrisis y de transformaciones del capitalismo en su fase neofeudal. Y pone en el centro, como lo harán casi todas las autoras, espacios de disputa, como el Pacto Ecosocial e Intercultural del Sur, frente a las transiciones hegemónicas corporativas, estableciendo algunos de los elementos en femenino.

Yayo Herrero, en tanto, nos habla sobre una antropología feminista para afrontar la crisis ecosocial, interpelando algunas de las concepciones y visiones que el ecologismo social daba por seguras. Herrero concibe la vida humana como ecoddependiente e interdependiente, y desde allí reflexiona en torno a las nociones de sostenibilidad, decrecimiento y urgencia para todas y cada una de las vidas.

Para seguir aportando a este tejido, Claudia Korol abre el debate sobre la relación entre los feminismos y la justicia, a partir de la experiencia de los juicios éticos, populares y feministas que se llevaron adelante en Argentina durante varios años, retomando experiencias de Abya Yala. La autora plantea la necesidad de otra justicia: una feminista, comunitaria, del y para el pueblo y plurinacional; que se constituya en defensa de las mujeres, las disidencias,

la naturaleza, desde prácticas antirracistas y antiextractivistas que desnuden las tramas de las injusticias a las que nunca debemos ni queremos acostumbrarnos.

Para finalizar este primer apartado, se encuentra el escrito de Ana Gabriela de Los Santos Puc y Karla Helena Guzmán Velázquez, en el que, trazando cartografías afectivas para tejer horizontes ecoterritoriales, se sitúan como corpoterritorialidades desde la selva y montaña, proponiendo una memoria en red con los seres que constituyen los biomas-territorios; lo que las autoras delimitan como una memoria-red-bioterritorial.

En cuanto a la segunda parte del libro, “Territorios amenazados: ecofeminismo en comunidad”, se busca visibilizar y poner en diálogo diferentes experiencias de feminismos ecoterritoriales de la región, donde se articulan dimensiones como la temporal, la territorial y la prefigurativa. Es así que, desde una lectura situada, compañeras de diversos lugares afianzan un aprendizaje para la transformación y despatriarcalización de los territorios a partir de prácticas comunitarias.

Iniciamos este recorrido con el texto de SOF-XXK (Sempreviva Organização Feminista y Colectiva XXK) sobre cómo construir comunidad desde otras formas de pensar el tiempo y vivir la temporalidad, donde resaltan el derecho al tiempo como forma de organizar la vida. En sus reflexiones, al uso del tiempo es también estrategia de resistencia, donde la memoria larga y el tiempo presente se aúnan sobre la base de un internacionalismo feminista y antirracista.

Luego, Elisangela Soldateli Paim y Fabrina Furtado nos introducen a la experiencia de mujeres afectadas por el capitalismo extractivo en Brasil, considerando el caso de las comunidades de la cabecera y desembocadura del río Jaguaribe, en la región de Ceará. Allí dan cuenta de que, a pesar del avance del hidro-agronegocio, reivindican y construyen cotidianamente la economía feminista y la agroecología, a partir de los saberes y prácticas tradicionales.

Por su parte, Francisca Fernández Droguett nos narra la lucha por la desprivatización del agua en Chile y relata las diversas propuestas

para su gestión comunitaria desde un feminismo ecoterritorial, a partir de la experiencia de la Asamblea de Mujeres y Disidencias del Movimiento por el Agua y los Territorios (MAT). Allí, concluye la autora, surge como fundamental una ética y política de los cuidados del cuerpo-tierra-territorio/cuerpo-agua-acuitorio.

También desde Chile, Viviana Rodríguez Venegas y Romina Gallo Pastén, de Memoria Feminista Atacama, nos hablan de memorias, luchas y resistencias antifemicidas en ese territorio sacrificado, así como el cuerpo y la vida de tantas mujeres. En ese construir comunidad y memoria, también recuperan las formas en las que se ha conformado un feminismo atacameño antagónico a la hegemonía patriarcal minera.

Finalmente, Mujeres y la Sexta nos cuentan sobre el tejido cosmovisionario de los pueblos, más allá del feminismo y la ecología. A través de los relatos de muchas mujeres que construyen autonomía y libertad diariamente, surgen pistas desde donde “agrietar” el capitalismo a partir de la defensa de sus territorios, del agua, la tierra y la vida.

En estos tiempos en que las nuevas derechas y los fundamentalismos en América Latina expresan la crueldad como proyecto político, encontramos en los feminismos y el ecologismo su antagonista principal. No es casual que esto sea así, ya que desde hace años las luchas políticas feministas habilitaron la posibilidad de cambiarlo todo, y las resistencias en clave ecosocial plantearon un dique de contención al proyecto de recolonización en América Latina. Esperamos, entonces, que las reflexiones que siguen aporten a la construcción de conocimiento crítico y alienten procesos de organización y debate que enfrenten las falsas soluciones a la crisis climática y las propuestas políticas neoconservadoras y neoliberales.

Este libro es también una apuesta pedagógica, no solo para sistematizar ejercicios colectivos de construcción de conocimientos y argumentos, sino también de comunidad, de otras temporalidades e imaginarios y sobre todo de horizontes de futuro animados por la necesidad de crear, cuidar y re-existir.

Feminismos ecoterritoriales frente a la política de la crueldad

Sandra Rátiva-Gaona y
Melisa Argento y Verónica Gago

Los ecofeminismos territoriales, situados en América Latina, vienen dando diversas herramientas para pensar un presente de despojos y, también, un futuro de resistencias y acuerpamientos. Un futuro para seguir construyendo, a pesar del escenario pesimista con el que nos enfrentamos todos los días. Y uno de los temas que nos surgen de las lecturas de este libro es el del tiempo. Los libros lo tienen: en un mundo hípertecnologizado, leer un libro, hacerlo, es una propuesta de ralentizar el tiempo voraz. Estas páginas se hicieron, también, al calor de los contextos que nos atraviesan, donde los cuerpos (y cuando decimos cuerpos, hablamos también de mentes, sentires, etc.) no están exentos a las condiciones socioecológicas que los afectan. Somos cuerpos que implosionan con tanta opresión, con tanta crueldad. Y eso tiene un costo colectivo. Entonces, además de poder poner en palabras que habitamos en estas condiciones, poder detener el tiempo para hablar, escribir, reflexionar en colectivo empieza por ser nuestra primera resistencia. Este prólogo es el resultado de un diálogo que organizaron las coordinadoras respecto de algunas ideas principales que surgen del libro y que las prologuistas desarrollaron en un ida y vuelta donde circularon palabras y sentires.

Lo novedoso de los ecofeminismos: “el territorio para quien lo cuide”

En principio, queremos dar cuenta, o historizar, el lugar que los ecofeminismos ocupan en las luchas territoriales. En ese sentido,

nos preguntamos: ¿cuántas de las cosas que hoy nos proponían los ecofeminismos ya estaban presentes allí, en las luchas en la defensa de los territorios y los bienes comunes, del agua, de la energía, de las condiciones para la vida, en las prácticas comunitarias, desde hace muchísimos años? En rigor, ya estaban siendo protagonizadas en la primera línea de fuego, como siempre, por las mujeres, pero además ya estaban sosteniendo agendas ecofeministas sin plantearse feministas, muchas ni siquiera planteándose como ecologistas. Por eso es necesario recordar que muchas de las luchas actuales están ancladas en largas tradiciones de lucha. Por ejemplo, la lucha agraria, en el siglo XX, tenía la consigna: “la tierra para quien la trabajaba”; y hoy la consigna es: “el territorio para quien lo cuide”. Esa transformación da cuenta del tema del cuidado, de estas formas que sí son novedosas, pero que involucran largos procesos de formación política, de organización social y comunitaria, de un ethos comunitario.

Y ahora sí podemos ahondar un poco más en qué es lo novedoso de los ecofeminismos. Probablemente, en un principio, la capacidad de interpelar y de atravesar, de hacer cuerpo, precisamente, las dos grandes luchas más importantes de los últimos tiempos, centradas en la relación capital/naturaleza, pero atravesadas por los feminismos que vinieron a cuestionarlo todo. Así, la manera de denominar el cuidado puede ser una categoría central que nos traen los ecofeminismos, ya que complejizan la noción de los cuidados que sostienen los feminismos populares urbanos. Se trata de una categoría de cuidado que se presenta en una perspectiva relacional en el origen, porque es comunitaria, colectiva, e involucra la vida ecosistémica; es decir, las condiciones de supervivencia.

Lo interesante de esa noción del cuidado es que puede viajar por los diferentes territorios convidando nuevas maneras de justicia: de justicia social, de justicia ambiental, de justicia para con nuestros cuerpos, de justicia de género para con las disidencias. Es una categoría de cuidado que puede viajar desde nuestro propio cuidado del cuerpo—esto que dicen las mujeres guatemaltecas, o cincas, sobre la idea de sanar, de reparar—, pero entendiendo al cuerpo como cuerpo

social, siempre. Es una categoría de cuidado que nos puede llevar a repensar la manera en que el capital, efectivamente —como dicen Yayo Herrera o Amaia Pérez Orozco—, le ha declarado la guerra a la vida.

En ese sentido, lo que han aportado los ecofeminismos es que podemos nombrar, manifestar todo lo que significa la explotación de los cuerpos a través del trabajo, no solamente en los ámbitos rurales o donde hay proyectos mineros, energéticos o de enclaves, sino también en las ciudades; por ejemplo, contra la forma en la que se nos impuso el consumo de energía urbana, que finalmente ha terminado siendo neoliberalizada, absolutamente segregadora, etcétera. Así, nos es posible nombrar cómo las condiciones de existencia de las personas, es decir, el tejido de la vida, la trama de la vida, están totalmente atravesadas por las dinámicas de explotación capitalistas, patriarcales y coloniales. Y eso es lo que el ecofeminismo sí puede nombrar en su conjunto. Es decir, que no se trata solamente de temas sindicales y de las condiciones laborales en las que algunas y algunos vivimos, no es solamente un problema de cómo las mujeres estamos bajo las lógicas del machismo y de la violencia sobre nuestros cuerpos, sino cómo es una amalgama de condiciones que se entretajan y que generan unas condiciones de existencia en estas formas. Y contra la cual las mujeres y otros sectores, también subordinados, nos vamos tejiendo en una disputa por la vida.

Por eso una de las grandes potencias que tiene el ecofeminismo es poder nombrar la vida como un objeto de disputa, más allá de una sola condición ecológica, que incluya poder complejizar política, económica, social y territorialmente las condiciones de existencia. Pero también esta diversidad que se da en los mundos rurales —desde las luchas por los territorios, las luchas por los bienes comunes, las luchas por la cultura campesina, por las culturas milenarias, por las tradiciones afrodescendientes— tiene una potencia enorme porque nos permite salir de un discurso monocentrado, urbanocéntrico, incluso adultocéntrico; es decir, que también tiene un potencial de diálogo y de diversificación enorme que realimenta a los feminismos y a las luchas.

Sentimos que, así como Nancy Frazer y otras autoras propusieron un feminismo para el 99%, hoy, para poder seguir habitando ese 99% al planeta Tierra tal y como lo conocemos, necesitamos incorporar la parte socioambiental y ecológica, de la reproducción de la vida. Entonces es un ecofeminismo para el 99% lo que estamos buscando, ese porcentaje mayoritario que no es ese 1% responsable de las más grandes emisiones de gases de efecto invernadero, de la concentración de riqueza abismal que tenemos, responsable de que se explote la tierra y los cuerpos de las mayorías de las poblaciones en América Latina.

¿Cuáles son los aportes de los feminismos en los debates de los ecofeminismos? Territorios en disputa, territorios por ampliar

Hay una idea que vuelve en este diálogo y que recorre los textos de todo el libro y es que no todos los feminismos se identifican con los ecofeminismos, pero también que muchas de las que ejercen efectivamente el ecofeminismo en los territorios no se consideran feministas.

Esa tensión sigue abierta y resulta interesante porque nos permite repensarnos todo el tiempo. Muchas de las organizaciones territoriales que hoy no se definen como feministas, no lo hacen porque no tengan una “agenda feminista”, sino porque hay una serie de circunstancias que siempre han estado allí y que les han impedido hacerlo.

Pero, en todo caso, sin entrar en el debate sobre la identidad feminista o no, lo que sí es importante es que los feminismos han ampliado los canales de actuación, de trabajo, de posicionamiento y de autoafirmación de los temas de discusión política, de las organizaciones y de la agenda de mujeres y diversidades.

Por eso es espectacular cuando esas luchas comunitarias se asumen feministas, porque es un proceso que ha fortalecido enormemente a los feminismos, porque son luchas muy potentes y que abren un poco el horizonte, la imaginación, de lo que hablamos cuando hablamos de feminismos.

Hay, además, una convergencia entre las luchas de las defensoras en América Latina con la resignificación que hacen los feminismos de las luchas por la reproducción social. Entonces, esa idea de defender la vida en un sentido amplio es inmediatamente feminista desde un punto de vista. Y hay un enorme trabajo político para señalar que esos son ámbitos estratégicos, son ámbitos de lucha, que hacen a las definiciones de feminismo de nuestro continente: de feminismos populares, territoriales, campesinos, indígenas, de defensoras, etcétera. Y a la vez, eso no agota esta tensión de la que hablábamos, que hay muchas de esas luchas que no se denominan así o que prefieren estratégicamente no nombrarse de esa manera, y que, sin embargo, eso no excluye que se puedan armar ámbitos, confluencias, alianzas en los cuales se activan luchas concretas.

Por eso, los feminismos que nos interesan tienen que ser lo suficientemente amplios e inclusivos para acoger a las compañeras que no se dicen feministas y que están en luchas fundamentales. Es decir, nos parece que es menos importante si esas compañeras se dicen feministas, que reinventar feminismos capaces de incluir a esas compañeras en luchas tan importantes.

Por otra parte, uno de los puntos más importantes que pudieron aportar los feminismos es, justamente, que se ha multiplicado la definición y la imagen de lo que entendemos por territorio. Lo que los feminismos vinieron a poner en discusión es: ¿cómo abrimos ese concepto de territorio?, ¿y de qué otros territorios nos empezamos a hacer cargo y a dar cuenta, y a cartografiar, cuando abrimos ese concepto y no lo damos por sentado? Entonces, se trata de poner el territorio en el centro, pero al mismo tiempo de multiplicar esta noción de territorios, e incluso de darnos cuenta de que hay un montón de prácticas que incluyen territorios, aunque muchas veces no las cartografiamos en esos términos. Es desde allí que podemos pensar, además, el territorio familia, el territorio universidad, el territorio barrio, el territorio en sus múltiples formas que, en las ciudades, es completamente excluyente, ya que es la forma básica en la que se organiza la segregación sexogenérica y social.

Otro de los aportes fundamentales es el que tiene que ver con luchas antiextractivas. Mientras que en Europa se habla de ecofeminismos, en nuestras regiones hablamos más de antiextractivismos. Y eso tiene que ver con que son genealogías distintas y son interesantes también en sus tensiones porque nos obliga a pensar qué tipo de extractivismos, contra qué territorios y con qué mecanismos se extrae de esos territorios. Y eso tampoco lo podemos dar por sentado. Por ejemplo, algunas venimos haciendo trabajos vinculados a los extractivismos financieros. Y esta es una imagen que no es evidente: ¿qué significa que haya ese tipo de extractivismo y cuáles son los territorios sobre los que se ejerce como violencia?

La noción de extractivismo, de neoextractivismo, nos permite tanto una caracterización histórica, como una actualización de los mecanismos de despojo y de explotación sobre esos territorios, entendidos en un sentido amplio. Actualmente, en América Latina, podemos hablar de violencias financieras como un modo de violencia contra los territorios y contra los cuerpos. Otro de los aportes radica en la despatriarcalización de las estrategias jurídicas por la disputa de los territorios, que es central, porque también estas disputas se dan en el marco del Estado. Y, sin duda uno de los mayores y más novedosos aportes ha sido el de involucrar a las infancias, a la gente joven. En las organizaciones indígenas, campesinas, en general, hay una crisis generacional en relación a los liderazgos, y vincular a las mujeres jóvenes, a los hijos, a las niñas, a las y los adolescentes en dinámicas organizativas o de participación en diferentes escenarios les ha dado aire a muchos de estos procesos en muchas partes.

Y esto se debe, en parte, a que el feminismo lo atraviesa todo: tiene el poder de atravesar una sociedad y ponerla en disputa.

Los tiempos que corren: el impacto de la crueldad antifeminista y los desafíos para un futuro incierto

El escenario no es alentador, hay que decirlo. Puede llamarse pesimismo, pero la conciencia del lugar en el que estamos paradas es lo que nos hace pensar con sinceridad el presente y el futuro.

Lo primero que se ve en relación al avance de las derechas, es que hay una gran ofensiva de culpabilización a los feminismos; y de la culpabilización a la criminalización sabemos que hay un paso.

Es decir, cuando se culpabiliza por haber corrido los ejes de la discusión, por haber radicalizado la democracia, por haber puesto en debate estructuras patriarcales, racistas, capitalistas; también se está habilitando la criminalización de esas luchas, y se está usando a los feminismos como chivo expiatorio de todas las inseguridades y frustraciones que genera el neoliberalismo. Es mucho más fácil ubicarlas en lo que significan hoy las luchas feministas que ubicarlas, justamente, en el tipo de neoliberalismo que estamos viviendo.

En este contexto, creemos que es fundamental decir explícitamente que vamos hacia un escenario de guerra, de violencia explícita, de confrontaciones flagrantes en escenarios de crisis, que se acopla —y eso es la novedad que vamos a tener que atravesar— con un agotamiento real de muchos de los ecosistemas del mundo. Pero también tenemos que prestar especial atención a la guerra contra la reproducción social: ¿qué implica?, ¿qué efectos tiene?, ¿qué mapas nos obliga a hacer?, ¿qué significa la guerra por la cuestión de los alimentos, de los territorios, del agua, de la posibilidad de la salud?

Entonces, el reto es inmenso porque supone, además, tener la potencia de visibilizar la multiplicidad de borramientos históricos, yuxtapuestos sobre los cuerpos. Cuando miramos hoy un territorio explotado, por ejemplo, los territorios de litio (lo que llamamos el “triángulo del litio”), a simple vista lo que se ve es una yuxtaposición temporal de cómo se oficiaron diferentes despojos, al punto de borrar incluso la historización. Y al ser borrada la historia de esos territorios, también se borra la guerra contra las mujeres que se hizo a lo

largo de la propia configuración del capitalismo. En el “triángulo del litio” podemos encontrar el ejemplo y la imagen perfecta de cómo hoy se renuevan esos espacios de acumulación originaria y el tipo de violencia que eso implica.

Entonces, nuevamente, el desafío es inmenso: es el de poder ser las luchas que visibilizan la potencia de transformación de esos territorios, pero también de mostrar cómo se articulan los modos de dominación. No en vano son los ecofeminismos los que pueden decir que no se interseccionan simplemente las desigualdades, que es un todo de violencia, que el capitalismo es patriarcal y colonial en nuestros territorios y sobre los cuerpos de las mujeres, de una manera desigual y diferenciada.

Por otra parte, sabemos que lo primero que van a recortar las deudas son todos los gastos sociales; es decir, que todo el trabajo de reproducción, de cuidado, de nuevo va a querer ser ultraprivatizado y, sobre todo, recargado en los cuerpos de las mujeres. Toda esta avanzada capitalista, extractivista, da por sentado la sobreexplotación de las mujeres lesbianas, travestis, trans, para sostener la reproducción social; lo toma como una premisa. No hay despojo y no hay empobrecimiento planificado como el que están consumando estas dinámicas capitalistas sin dar por sentado que van a ser las y les compañeres quienes van a asumir mayores niveles de sobreexplotación y de sobreendeudamiento para hacer posible la reproducción social.

Entonces, se trata de un mecanismo bien violento el de naturalizar quién se va a hacer cargo, quién va a poner el cuerpo a la crisis. Y creo que eso es lo importante de las luchas feministas: que cada vez más son las que están denunciando contra esa naturalización y contra esa descarga automática de sobreexplotación que se hace sobre ciertos cuerpos y ciertos territorios.

Por eso esta es una de las banderas fundamentales de esa memoria feminista y de las mujeres para esta etapa: como no dar marcha atrás con que tienen que ser socializados los trabajos reproductivos y los trabajos del cuidado, y que tiene que haber una responsabilidad pública de los estados, de las sociedades en su conjunto en esta

socialización. Y lo mismo, no declinar en la idea de despatriarcalizar ciertos ámbitos de la vida. Insistir en que despatriarcalizar implica también una serie de mejoras en la condición de vida de los hombres, de los niños, no solamente de las mujeres, sino entender que la dinámica de la despatriarcalización, que ha sido algo muy importante que ha propuesto y que ha construido el feminismo, es para el bienestar mental, físico y ecológico de mucha gente.

Por otro lado, en Argentina al menos, una categoría que también salió del debate feminista, que es la de la crueldad, hoy se convirtió en la categoría política para dar cuenta de este avance de las derechas en su clave de disciplinamiento, porque estamos viendo recortes en presupuestos públicos que, en términos cuantitativos, no son en nada significativos. Sin embargo, el efecto de disciplinamiento y la capacidad de crueldad que están desplegando es brutal.

También los feminismos de los que estamos hablando están permanentemente produciendo y entregando maneras de pensar, de conceptualizar, de elaborar palabras y vocabularios que nos permiten entender a qué le estamos llamando guerra, a qué le estamos llamando avanzada de estas nuevas derechas. Venimos, desde hace mucho tiempo, pero ahora en Argentina en particular, señalando cómo es claro el antagonismo que este gobierno fascista pone con los feminismos y con lo que el presidente Milei llama el ambientalismo, que son precisamente nuestras luchas. Esa fue la caracterización que hizo en el discurso de Davos: “Las luchas feministas y las luchas ambientales son justicia social, y por eso son una aberración”. Y es sorprendente que, muchas veces, estas extremas derechas nos caracterizan mejor que compañeros de izquierda y del progresismo. Las derechas actuales tienen muy claro que son esas luchas las que están discutiendo materialmente la justicia social de la reproducción de la vida. No se trata de dividir entre batallas culturales y cuestiones de justicia social, sino que las derechas tienen muy en claro que, al menos en nuestros países, los feminismos y los ambientalistas son peleas por la justicia, son peleas por el territorio, son peleas por la riqueza colectiva.

Sin embargo, creemos que desde los feminismos hay una capacidad regenerativa a nivel de la subjetividad política que no se encuentra en otros espacios. Hay, también, muchas veces mayor generosidad a la hora de las alianzas y una confianza en que movilizarnos en los territorios y en las calles nos devuelve fuerza. Y hay algo de esa potencia ahí, que es lo que intentan una y otra vez doblegar con la guerra directa, pero que, en definitiva, es nuestro tejido común para seguir apostando a transformarlo todo.

Y, por último, pero fundamental, es que una de nuestras principales tareas es recuperar la genealogía y las tradiciones de lucha feministas y de las mujeres. Un esfuerzo enorme tiene que ser mantener las expresiones que hemos producido en los últimos años y seguir construyendo referentes de los debates, de los avances y de las propuestas para la vida y por la vida que el feminismo y el ecofeminismo han propuesto en estos últimos años; construirlo de manera muy sólida, como puede ser este libro y como pueden ser, en definitiva, los múltiples libros y las expresiones que nos dejan huellas a las que podemos retornar una y mil veces.

**¿De qué
hablamos
cuando
hablamos de
ecofeminismos?**



Perspectivas teóricas y prácticas de los ecofeminismos latinoamericanos

Maristella Svampa





Existen numerosas evidencias históricas de los vínculos empíricos y epistémicos entre género y ecología, entre feminismo y ambiente. De esos vínculos nació el ecofeminismo, que es una perspectiva o corriente de pensamiento y, al mismo tiempo, un movimiento social, que parte de la certeza de que la opresión de las mujeres y de la naturaleza están conectadas. Por un lado, la mujer es inferiorizada, ya que se la considera más cerca de la naturaleza; por otro lado, la desacralización y la explotación de la naturaleza se basan en su feminización.

Así, la teoría ecofeminista subraya el carácter patriarcal de la doble dominación, tanto de los hombres en el plano de las relaciones interpersonales como también en el ámbito de su relación con la naturaleza. Esta doble dominación se funda en un paradigma dualista binario y antropocéntrico (que separa lo humano de lo no humano, lo masculino de lo femenino, lo público de lo privado, la razón de la emoción, lo moderno de lo no moderno), cuyo correlato es una lógica identitaria que descalifica y desvaloriza a quienes son diferentes.

En cuanto a la relación mujer-naturaleza, el ecofeminismo parte de la inversión del estigma, redefiniendo positivamente esa identificación por distintas vías. En primer lugar, a través de la conexión diferente con el cuerpo y la naturaleza. Esta interconexión contribuyó al desarrollo de otros lenguajes valorativos, que enfatizan la interdependencia, la relacionalidad, la complementariedad y los cuidados, especialmente en el contexto de la actual crisis socioecológica. En segundo lugar, el ecofeminismo destaca el paralelismo entre la explotación de la mujer y de la naturaleza a través del trabajo

reproductivo, invisibilizado y no reconocido, esto es, aquellas tareas asociadas a la reproducción humana, la crianza, la resolución de las necesidades básicas, la promoción de la salud, el apoyo emocional, la facilitación de la participación social. Un trabajo de cuidados, necesario para la sostenibilidad de la vida, que ha sido tradicionalmente desvalorizado, al igual que el trabajo de sostenimiento de la naturaleza y el mantenimiento de sus ciclos.

Por último, cabe señalar que existen diferentes corrientes dentro del ecofeminismo, desde aquellas más diferencialistas o identitarias, que naturalizan la relación entre mujer y naturaleza y culminan en una suerte de reduccionismo biologicista, como contracara del patriarcado; hasta aquellas constructivistas que conciben el patriarcado como una construcción histórico-social, ligada a la división sexual del trabajo.

Ahora bien, mientras que los dos primeros elementos mencionados más arriba están presentes, podría decirse que ninguna de las dos corrientes clásicas dominantes mencionadas –constructivista y diferencialista– está vinculada al modo en cómo emergió y se desarrollan en la actualidad los ecofeminismos del sur o lo que llamo los feminismos ecoterritoriales latinoamericanos.

En este capítulo presento algunos de los temas centrales que abordan las luchas ecofeministas del sur en la región latinoamericana. Dichas experiencias han recibido diferentes nombres, desde feminismos territoriales, según Astrid Ulloa, feminismos comunitarios, para Francesca Gargallo Cellentani, Feminismos populares, para Claudia Korol o feminismos antiextractivistas y ecofeminismos del Sur, como los denominé en trabajos anteriores. En este texto adoptaré la denominación específica de feminismos ecoterritoriales para enfatizar su vínculo con el giro ecoterritorial de las luchas así como con las ontologías relacionales, vinculadas a la cosmovisión indígena. Por eso, antes que nada, es necesario indagar en las especificidades y características de los ecofeminismos latinoamericanos.

Devenires de los Ecofeminismos latinoamericanos

Los ecofeminismos, en América Latina, son en primer lugar feminismos populares y situados; segundo, se orientan a la praxis colectiva y tercero, están ligados a la defensa de los territorios y la lucha contra los neoextractivismos. Comenzaré por desarrollar esos tres rasgos, añadiendo un cuarto, que considero tendencial, propio de un contexto dinámico, que se refiere a la expansión de una visión relacional, fuertemente impregnada por la espiritualidad ancestral de las mujeres indígenas.

Ciertamente, el proceso de feminización de las luchas en América Latina y el Caribe aparece ligado al creciente protagonismo que las mujeres tienen desde hace décadas en las resistencias sociales, los procesos de auto-organización colectiva y la defensa de los territorios. Desde el inicio, esas luchas por la defensa de las condiciones de vida han incluido de modo central a mujeres del amplio mundo de los sectores populares (urbanas, rurales, campesinas, indígenas). En esta línea, lo primero a destacar es la desconfianza de los feminismos populares en relación a los feminismos liberales, eurocéntricos, asociados a las clases medias.

Tan es así que hasta hace tan solo diez años todavía se planteaba si era legítimo o no asimilar la feminización de las luchas con el feminismo. En todo caso, eran numerosas las mujeres de sectores populares, protagonistas de diferentes luchas socioterritoriales, que no se reconocían sino a regañadientes como feministas o sostenían una relación ambivalente con el feminismo. Así, por ejemplo, en un fecundo encuentro latinoamericano realizado en Quito, en junio de 2013, organizado por la Fundación Rosa Luxemburgo, donde había presentes organizaciones de Argentina, Colombia, Bolivia, Venezuela, Ecuador, México, Perú, no pocas mujeres manifestaron su incomodidad y vacilaban en auto-identificarse como feministas. La estigmatización patriarcal contra las feministas, pero fundamentalmente las diferencias que se percibían respecto del feminismo clásico (liberal), ligado a las clases medias, activaban dicha obturación. Sin embargo,

la mayoría de las mujeres presentes coincidía en reconocerse dentro de la amplia gama de los feminismos populares, afirmaban el carácter situado de la lucha, la crítica al patriarcado, la defensa de la autonomía (la capacidad de autodeterminación, aunque sin resolver la cuestión de la articulación con otras luchas) y la inclusión de nuevos temas en la agenda feminista como el debate sobre tierras, territorios, cuerpos y representaciones.

Un segundo rasgo es su carácter práctico, asociado a la dimensión colectiva. Por ejemplo, el ecofeminismo hizo su primer ingreso en América Latina a través de la teóloga Ivone Gebara, de origen brasileño, quien hacia 1970-1980 cuestionó el alcance patriarcal de la teología de la liberación, porque entendía que, más allá de ocuparse de los pobres, ésta no abordaba el tema del cuerpo, la sexualidad, los problemas como el aborto, su culpabilidad, el trabajo en el hogar¹. Gebara desarrolló una visión crítica del feminismo diferencialista e hizo hincapié en que su adhesión al ecofeminismo se originó “en la observación empírica de la vida de las mujeres pobres del nordeste brasileño y en la convivencia en un barrio periférico”². En consecuencia, Gebara buscó fundar una nueva epistemología feminista basada en la interdependencia y la relacionalidad, al tiempo que sus preguntas fundamentales estuvieron centradas en el cuidado de la casa común y “el mal” concreto que sufren las mujeres, sobre todo aquellas de sectores populares. Así escribía: “Las preguntas que las feministas preocupadas por los temas ecológicos dirigimos a nuestras iglesias y a nuestras teologías tienen una conexión, tienen que ver con nuestra vida en nuestra oikia, es decir, en nuestra casa común, la tierra como lugar que nos contiene y nos permite vivir. Es desde este lugar geográfico vital desde donde nos damos cuenta de los ataques mortales a la Tierra, la enfermedad que le hemos impuesto a

1 <https://www.mujeresenred.net/spip.php?article2062>

2 Comesaña Santalices, Gloria (2010) “Ivone Gebara: Religiosa y teóloga ecofeminista”, Clepsydra, 9, enero 2010, pp-41.68. Link: chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcgltclcefindmkaj/https://riull.ull.es/xmlui/bitstream/handle/915/12062/CL_09_%282010%29_02.pdf?sequence=1&isAllowed=y.

causa de la codicia de nuestros proyectos culturales y económicos. Es desde nuestra oikia común que nos damos cuenta de que todo está contaminado por esta enfermedad, que se manifiesta en la muerte de nuestros ríos, en la destrucción de nuestros bosques, en la mala calidad de nuestro aire, en los productos químicos introducidos en nuestros alimentos, etc.”³.

Pese a que el pensamiento de Gebara se destaca por su claridad y contundencia, son pocas las activistas feministas y ecologistas de América Latina que invocan su nombre⁴. De hecho, no parece haber conexiones entre sus reflexiones teóricas pioneras y los recientes feminismos ecoterritoriales. En contraposición, la influencia de Vandana Shiva en el pensamiento ecofeminista del Sur global es abismalmente mayor. Ciertamente, además de escribir en inglés, la lengua global del imperio, y ser reconocida a nivel internacional, Vandana Shiva plantea un “Ecofeminismo de la supervivencia”, vinculado a la experiencia diversa de las mujeres en la defensa de la salud, la supervivencia, el territorio. Pero la diferencia fundamental entre Gebara y Shiva es que esta última anuda el origen de su reflexión con el movimiento Chipko, en India, allá por los años 70, en defensa de los árboles, en el que participó, luego de lo cual no ha cesado de profundizar sus vínculos con los ambientalistas populares del Sur. En suma, este contrapunto nos sirve para comprender que en América Latina, tierra de mestizajes conceptuales y de praxis desmesuradas, feminismo y ecología se anudan y potencian cuando encuentran una expresión en la movilización colectiva. Así, no es la teoría la que ilumina la práctica, sino la práctica situada al interior de los movimientos sociales la que ilumina y alimenta la teoría ecofeminista⁵.

3 *Ibidem*.

4 Su influencia es visible en Brasil y Chile

5 La investigadora Marian Sola Álvarez aplica el concepto de “praxis ecofeminista” en su análisis del protagonismo de las mujeres en su lucha contra la minería en La Rioja, Argentina, vinculado a la defensa del agua y su identificación con el cerro Famatina (2021).

Un tercer rasgo se refiere al carácter anticolonial o descolonizador de los ecofeminismos latinoamericanos, vinculados a la defensa del territorio, en el contexto de expansión de la frontera extractiva. Efectivamente, son las mujeres que están a cargo de las tareas de cuidado y de reproducción social las primeras en detectar el deterioro de la salud y del ambiente, y de establecer los vínculos con los modelos de (mal)desarrollo, cuyos riesgos son minimizados desde el poder o no aparecen registrados en ninguna estadística oficial. Este ha sido el punto de partida de los feminismos ecoterritoriales latinoamericanos: la defensa de las condiciones de vida frente a la amenaza de la contaminación y/o la denuncia de los impactos sobre la salud, el aire y el ambiente. Mujeres indígenas, campesinas, afros, mujeres pobres y/o vulnerables del ámbito rural y urbano, rompen el silencio, recrean relaciones de solidaridad y nuevas formas de autogestión colectiva, se movilizan hacia la esfera pública y denuncian los impactos negativos de los proyectos industriales y extractivos ya instalados, así como la amenaza de megaproyectos y/o la expansión de la frontera extractiva⁶. En ese proceso dinámico, detrás del cuestionamiento del mito del desarrollo y de la construcción de una relación diferente con la naturaleza, comienza a asomar una nueva voz, la reivindicación de una voz libre y honesta, “una voz propia”—como diría Carol Gilligan—, que cuestiona al patriarcado en todas sus dimensiones y recoloca los cuidados en un lugar central, asociado de modo indiscutible a nuestra condición cosmológica.

6 Este proceso complejo y dinámico del devenir (eco)feminista no es algo nuevo ni único; sucedió algo similar con los ambientalismos populares surgidos en defensa de las condiciones de vida y el territorio y distantes de los valores “posmaterialistas” que decían reivindicar los nuevos movimientos sociales que se expandían por Europa y Estados Unidos entre 1970 y 1980. Por ello mismo, muy pocos activistas del Sur se reconocían inicialmente como “ambientalistas” o “ecologistas”. Más bien, sería al compás de la lucha que muchos activistas del Sur irían elaborando que ser ambientalista era menos el producto de un etiquetamiento externo, impuesto desde los movimientos ecologistas del centro global, y mucho más una apropiación dinámica, un devenir situado e inevitable, asociado a la defensa de la vida y del territorio.

Inicialmente, muchas de estas luchas ecoterritoriales tampoco se reclamaban como feministas. Esta reticencia inicial muestra que, lejos de ser el producto de un etiquetamiento automático, la reapropiación del feminismo y la crítica al patriarcado forman parte de un proceso de construcción cultural y colectiva. Es ese vaivén que va del involucramiento colectivo y público al retorno a lo privado, atravesado por lazos de opresión patriarcal, que la lucha comienza a ser resignificada también como feminista y antipatriarcal. La posibilidad de ponerle nombre a la opresión doméstica y familiar, a la violencia patriarcal antes naturalizada y/o silenciada, potencia la lucha, esto es, suma la apropiación del feminismo a la defensa de la tierra y el territorio.

Por otro lado, en tiempos en los cuales el femicidio y otro tipo de violencias y crueldades sobre los cuerpos de las mujeres adquieren una centralidad espeluznante, se constata una nueva articulación entre rentabilidad extraordinaria y sobreapropiación acelerada, con fuertes estructuras de desigualdad y de violencia de género. Así por ejemplo, siguiendo la ruta minera y petrolera, al calor de la expansión de los extractivismos del siglo XXI y los despojos territoriales, se observa cómo se expande la trata, la prostitución, la violencia física contra las mujeres, develando la reactualización de una matriz de dominación que en su intersección da cuenta de la exacerbación de mecanismos de sumisión y desposesión, ligadas a las formas más tradicionales del patriarcado.

La dinámica de movilización desencadena intensos cruces sociales y étnicos que amplían los lenguajes de valoración y abren a la democratización en el heterogéneo espacio feminista de las luchas por la defensa del territorio y contra los diferentes extractivismos. En el cruce de las luchas, mujeres que permanecían recluidas en el ámbito doméstico, con escasos contactos interclasistas de carácter no jerárquico, van forjando cambios importantes en la subjetividad a través de la movilización colectiva, alumbrando nuevos conceptos ordenadores: Agua para los territorios, Cuerpo y Territorio, Territorialidad y Cuidados, Sanación y Naturaleza, y reinscribiendo con

una nueva clave las problemáticas de Acceso a la tierra y Soberanía alimentaria, Afectación ambiental y Justicia Ambiental, entre otras. Surgen así espacios de coordinación regional, muchas de ellas redes de Defensoras del ambiente, con el apoyo de Ongs y fundaciones en los diferentes países (Coordinadoras ecofeministas, redes de defensa del Agua, feminismos comunitarios antiextractivistas de diverso tipo, Redes Latinoamericanas de Mujeres Defensoras de derechos sociales y Ambientales, brigadistas feministas que luchan contra el fuego).

En suma, antes que hablar de una sacralización de la naturaleza o de la esencialización del vínculo con ella, se abre un amplio espectro de feminismos descolonizadores, donde lo central es defender los cuerpos, la tierra y el territorio, frente a procesos de enorme violencia y desposesión. En ese vaivén se van anudando antiguos y nuevos lenguajes descolonizadores que cuestionan el individualismo moderno-occidental en pos de una visión anclada en la experiencia colectiva y comunitaria. Las luchas van impulsando una ampliación de las temáticas tradicionales, pues se debate sobre tierras, cuerpos y representaciones desde una perspectiva no liberal, y se destaca la experiencia y la defensa del “territorio-cuerpo” y del “cuerpo como territorio” frente a la pretensión de conquista.

Existe un cuarto elemento que tendencialmente atraviesa a los ecofeminismos del sur, vinculado a la cosmovisión relacional y la espiritualidad ancestral de los pueblos originarios. Me refiero a la crítica a la visión individualista propia de la modernidad occidental y la valorización de la relación de interdependencia con la naturaleza; esto es la ecodependencia. Con la expansión de las luchas, otros lenguajes de valoración se van reinscribiendo en una ontología relacional plurinacional y eco-ancestral, que se expande por la geografía regional, desde México, pasando por Ecuador, Colombia, Perú y Bolivia, hasta el sur de Chile y la Argentina.

Hace unos años, en su libro *Feminismos desde Abya Yala*, Francesca Gargallo Cellentani afirmaba sobre las mujeres indígenas que algunas viven “en transición hacia el feminismo siempre y cuando puedan

hacer del feminismo algo que no las aleje de la historia y la cultura de su pueblo, sino un instrumento teórico para su buena vida”. Sin embargo, esto también sucede con mujeres no indígenas, socializadas en los valores del mundo blanco y occidental, cuya transición hacia lenguajes de valoración propios de los feminismos comunitarios plurinacionales es cada vez mayor. La urgencia de incorporar ontologías relacionales tiende puentes con la espiritualidad de las mujeres indígenas, sus ritos ancestrales, sus referencias cosmológicas, su vínculo con la tierra y el territorio y su vocación anticolonial. Se va configurando, así, menos un fenómeno de indigenización y más de un proceso de conexión empática con esas otras ontologías, capaces de dar respuesta a la profunda crisis socioecológica que atravesamos.

Por ejemplo, en Argentina, país marcado por el fenómeno masivo de “Ni una menos”, existe un feminismo con vocación urbana y fuertemente antipatriarcal que ha denunciado los femicidios y cuya movilización constante logró la aprobación de una ley de interrupción del embarazo, en 2020. Desde hace 36 años, también se llevan a cabo los Encuentros Nacionales de Mujeres, un espacio de transversalidad generacional y social, de carácter federal (la sede cambia todos los años y se va trasladando de provincia en provincia), donde se han ido incorporando las disidencias sexuales. Desde 2019, luego de arduos debates, que llevaron incluso a una corta división durante 2022, el Encuentro pasó a ser nuevamente único y de carácter plurinacional. En octubre de 2023, este Encuentro Plurinacional de Mujeres y Disidencias se realizó en la ciudad patagónica de Bariloche, donde la presencia de las mujeres indígenas,⁷ particularmente mapuche, fue enorme y de carácter transversal. Estas estuvieron presentes en todos los talleres, no como nota exótica o de color, como actrices de reparto, como sucedió en encuentros anteriores, sino como eje fundamental estructurante de los feminismos populares

7 La sede del Encuentro para el año siguiente se define por las necesidades de mujeres y disidencias en ese territorio. En 2021 se eligió Bariloche para 2022 porque las mujeres mapuche eran (y siguen siendo) perseguidas, judicializadas y expulsadas de sus territorios tanto en Argentina como en Chile.

y ecoterritoriales. A su vez, el Encuentro estuvo atravesado por la espiritualidad mapuche, cuya capacidad por concatenar naturalmente la lucha por la tierra, la defensa de la vida y los ritos ancestrales dio fuerza a las narrativas relacionales, tan necesarias en estos tiempos de ecocidio y de avance las ultraderechas⁸. En suma, contrariamente a la creencia de que la incorporación de la plurinacionalidad al Encuentro debilitaría su carácter intersectorial y transgeneracional, la espiritualidad indígena ofreció puentes y empatía hacia esas otras ontologías.

Una de las claves ha sido, entonces, el tendido de puentes interclasistas y el diálogo intergeneracional, un rol facilitador que asumen sobre todo las mujeres jóvenes, entre las que se destacan profesionales —antropólogas, geógrafas, comunicadoras, abogadas, sociólogas, artistas, entre otras—, que se acercaron a estas experiencias de lucha acompañando la construcción de un saber contraexperto, cartografiando y mapeando los cuerpos-territorios, en busca de las vías de la sanación y la resiliencia, en diálogo con los saberes locales y ancestrales.

Así, a través de la confluencia experiencial entre lo público y lo privado, se abrió un espacio inédito de entrelazamiento entre colectivos de mujeres de diferentes sectores sociales y edades. Por un lado, entre grupos de mujeres pobres, de origen rural, campesinas e indígenas, o de pequeñas localidades, grupos de afectadas ambientales, en situación de marginalidad tanto social como étnica, y por otro lado, activistas y Ongs especializadas, colectivos de profesionales críticas, que abogan por la ampliación de los derechos de las mujeres. El resultado ha sido la ampliación del campo feminista y ecologista de las luchas, más aún, la elaboración de una epistemología feminista a partir de la inclusión de nuevos temas y miradas sobre el territorio, y el despliegue de una visión más horizontal de los

8 Uno de los talleres más masivos fue el de “Feminismos de Abya Yala” y la marcha de cierre, además de multitudinaria y alegre, fue pluriversa. Mientras que en la marcha participaron unas 70.000 mujeres, en los 112 talleres, hubo unas 110.000 mujeres y disidencias.

feminismos realmente existentes, por encima de las diferencias de clase y etnia, o de las distancias entre lo urbano y lo rural. Es a partir de esas diferencias que se va construyendo un espacio de geometría variable marcado por expresiones anticoloniales y antipatriarcales.

Tramas de los Feminismos Ecoterritoriales

En lo que sigue, presentaré algunas de las narrativas que recorren esta trama ecoterritorial. Seguramente no son las únicas, pero en todo caso sintetizan los núcleos más destacados de estos espacios.

Afectadas Ambientales y Justicia Ambiental:

Entre las primeras voces de resistencia, denominadas “Ambientalismo populares”, en el lenguaje de Joan Martínez Alier⁹, y “ecofeminismos de la supervivencia”, en el de Vandana Shiva¹⁰; están los grupos de mujeres que denuncian la afectación ambiental y la configuración de zonas de sacrificio, muy ligados tanto a los viejos como a los nuevos extractivismos. Ciertamente, en nombre del progreso, las comunidades pobres asentadas en territorios intervenidos aparecen invisibilizadas; los impactos ambientales y sociosanitarios, naturalizados; el sufrimiento ambiental, vivido como algo normal y cotidiano. Por ende, la resistencia social arranca con el proceso de desnaturalización de la contaminación del aire, el agua, la tierra, para poner nombres al malvivir y sus consecuencias sobre los cuerpos: “afectadas ambientales”, “justicia ambiental”, “sufrimiento ambiental”, “zonas de sacrificio”. La problemática de la salud y los impactos sociosanitarios aparecen así en el centro de la injusticia ambiental.

Vivir en una zona de sacrificio supone la radicalización de una situación de desigualdad y de racismo ambiental, donde se

9 Martínez Alier, J. (2004), *El ecologismo de los pobres. Conflictos ambientales y lenguajes de valoración*, Barcelona, Icaria Antrazo, Flacso-Ecología.

10 En: Svampa, M. (2015). “Feminismos del Sur y ecofeminismos”. *Revista Nuso*, nro 256, disponible en <https://nuso.org/articulo/feminismos-del-sur-y-ecofeminismo>.

interseccionan lo social, lo étnico y la problemática de género. No se trata solamente de la emergencia de una territorialidad excluyente respecto de otras territorialidades subalternas, que quedan sumergidas o dislocadas, sino también de la degradación de los territorios, de la calidad de vida, ante la consolidación de modelos de maldesarrollo¹¹. Vivir en una zona de sacrificio se refiere a un proceso, general y extendido en el tiempo, de desvalorización de otras formas de producción y de vida, diferentes a la economía dominante. Con el paso del tiempo, lo que queda para las comunidades locales son los impactos ambientales y socio-sanitarios, cuerpos y territorios contaminados, zonas completas donde lo que predomina es el sufrimiento ambiental y las vidas mismas devienen descartables y sacrificables.

En América Latina existen numerosas experiencias ligadas a la afectación ambiental, donde las mujeres juegan un rol central en su desnaturalización. Entre ellos, en Chile, está el caso de la región de Quintero-Puchuncaví, donde se creó la agrupación Mujeres de Zonas de Sacrificio en Resistencia de Puchuncaví-Quintero, el polo industrial más contaminado del país, cerca de Valparaíso, donde en 1964 comenzó a funcionar la primera fundición y refinería de cobre de la Empresa Nacional de Minería (ENAMI). En 2016 el parque industrial albergaba más de diecisiete empresas, entre las que se destacan siete termoeléctricas a carbón, una refinería y una fundición de cobre, tres empresas relacionadas a la distribución de hidrocarburos, dos empresas almacenadoras de químicos y tres empresas distribuidoras de gas. Aunque en los antecedentes de denuncias se hace escasa mención al rol de las mujeres, éstas crearon la agrupación Mujeres de Zonas de Sacrificio en Resistencia de Puchuncaví-Quintero. El trabajo etnográfico y de acompañamiento de Paola Bolados y Alejandra Sanchez Cuevas¹² da cuenta de ese proceso de desnaturalización,

11 Encontrarán más sobre estas ideas en: Svampa, M. y E. Viale (2014) *Maldesarrollo. La Argentina del extractivismo y el despojo*, Buenos Aires, Editorial Katz y Svampa, M y E. Viale (2020) *El colapso ecológico ya llegó. Una brújula para salir del (mal)desarrollo*, Buenos Aires, Siglo XXI.

12 Bolados, P. y Sanchez Cuevas, A., (2017) Una ecología política feminista en

del modo en que estas mujeres fueron resignificando la violencia e injusticia ambiental en términos de denuncia directa sobre las estructuras de dominación política que genera el neoextractivismo.

Un caso similar es el polo de contaminación en la Cuenca Matanza-Riachuelo, en Argentina. Dicha cuenca tiene 64 km² y atraviesa 14 municipios bonaerenses, además de la Ciudad de Buenos Aires. Allí viven más de 4 millones de personas, muchas de las cuales pertenecen a los sectores más excluidos, que soportan una situación de sufrimiento ambiental crónica, responsabilidad de las empresas industriales allí instaladas, pero también de la ausencia de políticas protectoras y de remediación por parte los tres gobiernos involucrados –nacional, provincia de Buenos Aires y de la Ciudad de Buenos Aires–. Una verdadera zona de sacrificio, en la cual aparece nuevamente la dificultad de lidiar con la naturalización y de verbalizar una situación de extremo sufrimiento ambiental, y donde son las mujeres las que dan un paso hacia adelante¹³.

Los nuevos extractivismos, ligados a la expansión del agronegocio, introducen otros elementos a esta situación de injusticia ambiental y social. Un ejemplo paradigmático es el de los impactos sociosanitarios del glifosato, el herbicida vendido por Monsanto/Bayer y asociado a la soja transgénica, cuyo monocultivo se extiende por Argentina, Brasil, Paraguay y Bolivia. En Argentina, por ejemplo, la soja transgénica ocupa alrededor de 25 millones de hectáreas. Al menos 12 millones de personas residen en zonas donde se arrojan más de 500 millones de litros de agrotóxicos anuales y donde los niveles de exposición (ya no potencial) se elevan a 40-80 litros/kilos por persona por año¹⁴. Los impactos del modelo sojero, que representa una

construcción: El caso de las “Mujeres de zonas de sacrificio en resistencia”, Región de Valparaíso, Chile, en *Psicoperspectivas. Individuo y Sociedad*, vol. 16, nro 2, pp. 33-42.

13 Para profundizar en el tema, recomiendo los trabajos de María Soledad Fernández Bouzo, así como el de Gabriela Merlinsky.

14 Estas estadísticas pueden encontrarse en: Svampa, M y E. Viale (2020) *El colapso ecológico ya llegó. Una brújula para salir del (mal)desarrollo*, Buenos

de las grandes problemáticas ambientales y sanitarias del país, fueron puestos en la agenda pública por las mujeres. Desde principios de 2000, el Barrio Ituzaingó Anexo, situado al Sureste de la Ciudad de Córdoba, donde viven aproximadamente 5 mil personas, fue testigo de la movilización de un grupo de madres preocupadas por el incremento de patologías como el cáncer, abortos espontáneos, entre otras problemáticas de salud. Ellas comenzaron a reclamar ante las autoridades para que se realizaran análisis de las enfermedades y de los posibles contaminantes. Ante la falta de controles ambientales y epidemiológicos, las mujeres se organizaron con sus familias para realizar sus propios relevamientos “Un mapa de las enfermedades y muertes del barrio, recorriendo casa a casa nuestro territorio, hablando con las vecinas. Nos fuimos anoticiando de lo que eran los agrotóxicos, porque hasta ese momento no sabíamos qué eran, para qué se usaban, quiénes los producían y para qué”¹⁵. La lucha de las Madres de Ituzaingó Anexo dio visibilidad nacional e internacional a una problemática, que toca el núcleo duro del modelo económico argentino.

En suma, frente a la contaminación crónica, entre los nuevos y viejos extractivismos, nos encontramos con narrativas de voces bajas, casi inaudibles, frente a un poder que busca invisibilizar los reclamos y para el cual se trata sólo de ciudadanos de segunda, de vidas tóxicas y descartables. Estas voces se han visto fortalecidas por el surgimiento de otros protagonismos, liderados por mujeres, en las luchas contra el extractivismo y la defensa de los territorios.

Agua para la vida, Agua y bienes comunes:

Ante la aceleración de la crisis climática, el agua está destinada a ser cada vez más un bien escaso. Ciertamente, en los últimos decenios, se exacerbó las formas de acaparamiento y apropiación del agua en el marco de la expansión extractivista, sea por sobreconsumo y

Aires, Siglo XXI.

15 Testimonio recogido en: Berger, M y C. Carrizo (2019), *Afectados Ambientales., Aportes conceptuales y prácticas para la lucha por el reconocimiento y la garantía de derechos*, Córdoba, Ediciones Ciencia y Democracia.

concentración, como por privatización y contaminación. Por ejemplo, agua y minería, agua y fracking, agua y megarepresas, están intrínsecamente ligados. Sucede con la megaminería, que es la actividad extractiva más resistida en América Latina. Esta no solo deja enormes pasivos ambientales y utiliza sustancias contaminantes y gran cantidad de energía, sino que consume también millones de litros de agua dulce, por lo cual compite con otras actividades económicas – tradicionales y sostenibles–, así como con los usos domésticos y residenciales del agua. Por ejemplo, en Argentina, la minera La Alumbrera está autorizada a consumir 100 millones de litros por día, en la provincia de Catamarca, una de las más pobres y áridas del país. La fiebre del litio también tiene consecuencias sobre el agua, pues una tonelada de carbonato de litio consume dos millones de litros de agua dulce, extraída de ecosistemas frágiles como los Salares Altoandinos. En Chile, un país modelado por décadas bajo un esquema neoliberal, el agua es un bien privatizado. En ese contexto y con estrés hídrico, se debe desalinizar el agua de mar para impulsar sus minas de cobre. La expansión de la frontera litífera agravó aún más la disputa por el agua. No por casualidad, las organizaciones socioambientales apuntan a la desprivatización de las aguas y la inclusión de los Derechos de la Naturaleza (dos de los temas centrales de la fallida Constitución de 2021) y denuncian la “hidropolítica del despojo”.¹⁶

Asimismo, los ríos serpenteantes que atraviesan Sudamérica se van convirtiendo en rutas acuáticas del extractivismo (hidrovías), cuya función es movilizar y transportar desde los territorios materias primas, minerales, metales, soja, petróleo, hoja de palma; en fin, tantos *commodities* que se extraen y se exportan desde América Latina hacia el mundo, desde el río Magdalena al Paraná.

La fuerte identificación con la tierra y sus ciclos vitales de reproducción hizo que la defensa del agua para la vida (y no para los

16 Observatorio Plurinacional de Aguas (2021), “Francisca Fernández Droguet: hidropolítica del despojo”, abril de 2021, disponible en <https://oplas.org/sitio/2021/04/06/francisca-fernandez-droguet-hidropolitica-del-despojo-hacia-una-intensificacion-del-extractivismo-y-de-las-resistencias>.

extractivismos sedientos) se fuera constituyendo en una de las consignas centrales de los feminismos ecoterritoriales. El ejemplo más resonante en defensa de los ríos, de los derechos humanos y de los derechos del pueblo lenca, ha sido el de Berta Cáceres, la activista y fundadora del Consejo Cívico de Organizaciones Populares e Indígenas de Honduras (COPINH), quien recibió el Premio Goldman 2015 y que, pese a las medidas cautelares de la Corte Interamericana de Derechos Humanos -CIDH- (debido a las amenazas), fue asesinada en marzo de 2016 por las fuerzas represivas de ese país, por oponerse a un megaproyecto hidroeléctrico. “Actualmente somos más de 400 mil lenca. Somos un pueblo milenario en Honduras y el oriente de El Salvador. Nos consideramos custodios de la naturaleza, de la tierra, y sobre todo de los ríos”, había dicho Cáceres en 2015 a la BBC¹⁷. A la hora de responder por qué creía que su lucha triunfaría, Berta sostuvo en esa misma entrevista: “Cuando iniciamos la lucha contra Agua Zarca yo sabía lo duro que iba a ser pero sabía que íbamos a triunfar, me lo dijo el río. Seguiremos ya no sólo como pueblo lenca sino con otras organizaciones con la esperanza de cambiar la situación en nuestro país. No nos queda otro camino más que luchar”. La lucha del COPINH sigue en pie y es también continuada por una de las hijas de Berta Cáceres, quien refuerza los mensajes del agua y la conexión espiritual entre pueblos indígenas y naturaleza.

También las resistencias contra las megarrepresas se sitúan en este registro. Como en tantos otros casos, se trata de una demanda de justicia ambiental en torno al agua. Por ejemplo, en Brasil, donde desde los años 90 se constituyó el MAB (Movimiento Antirrepresas),¹⁸

17 https://www.bbc.com/mundo/noticias/2015/04/150423_honduras_berta_caceres_am

18 El MAB (Movimiento de afectados por las represas), desde su constitución en 1991, viene desempeñando un papel histórico en la defensa de los derechos de las poblaciones afectadas por las represas. Dentro del MAB, se creó, en 2011, el Colectivo Nacional de Mujeres, cuya trayectoria se cruzó con las bordadoras de los suburbios de Santiago (Chile), mujeres que resistieron a la dictadura cosiendo la resistencia.

uno de cuyos casos más conocidos ha sido la lucha contra la central hidroeléctrica de Belo Monte, uno de los mayores proyectos del Plan de Aceleración del Crecimiento (PAC) y entre las más grandes hidroeléctricas a nivel mundial. La consigna de lucha fue “El agua es de la gente, no de Belo Monte”. Fueron las mujeres quienes contaron la historia de resistencias y la pérdida de lazos de sociabilidad ante los desplazamientos, la cual quedó registrada en arpilleras, en relatos bordados¹⁹. Entre 2013 y 2015, las mujeres produjeron 70 arpilleras y participaron en la exposición internacional “Arpilleras, bordando la resistencia”, en el Memorial de América Latina, en São Paulo. Así hablaron ellas: “Nosotras las afectadas, tenemos nuestras vidas rasgadas. En las arpilleras, hemos encontrado el hilo, el fique, la línea para coser un sentido, empoderarnos como sujetos en el proceso de emancipación humana, afirmando nuestra identidad de luchadoras frente a la realidad desigual del modelo energético brasileño”.²⁰

En Bolivia, se destaca la lucha de las mujeres contra la minería a través de la Red Nacional de Mujeres en Defensa de la Madre Tierra (RENAMAT), cuyo lema central es “Agua para la vida, no para la minería”. Esta incluye numerosas organizaciones, con una larga acumulación de luchas contra el extractivismo, como Censat-Agua Viva (Colombia), Acción Ecológica (Ecuador), Colectivo Casa (Bolivia), Movimiento Ecofeminista en el Salvador, el Grufides –Grupo de Intervención y Formación para el Desarrollo Sostenible– (Perú) y el Colectivo Casa (Bolivia), entre otros. Pero cualquier listado sería incompleto y no haría justicia a la multiplicidad y diversidad de voces femeninas que hoy se organizan alrededor de la defensa del agua. Lo más notorio es la recurrencia de un lenguaje de valoración opuesto a la territorialidad dominante, en defensa de los ríos, de las cuencas hídricas, de los glaciares; toda una ecología política feminista del agua

19 Ertzogue, M., & Busquets, M. (2019). *El agua es de la gente, no de Belo Monte*. Represas y pérdida de redes de sociabilidad entre las poblaciones afectadas, representadas en arpilleras amazónicas. *Tabula Rasa*, (30), 109-131.

20 *Ibidem*.

que marca la interconexión entre el agua, la vida, la biodiversidad y la naturaleza.

En suma, podría decirse que neoextractivismos, agua y dueñidad²¹ van de la mano: cada vez se destina más agua para la minería metálica y para el litio, más agua para el fracking, mientras los ríos son represados y/o convertidos en rutas acuáticas del extractivismo, los glaciares son destruidos no solo a causa del calentamiento global sino por la minería, los humedales son devastados por incendios o removidos para expandir la frontera agropecuaria y urbanística, las cuencas hídricas aparecen cada vez más contaminadas por derrames o experimentan bajantes históricas, las redes de agua potable son contaminadas por agrotóxicos y químicos industriales, las sequías se conjugan con la voracidad de las pasteras (como sucedió en una crisis hídrica sin precedentes en Uruguay, durante 2023). Así, la defensa del agua como bien común, público y derecho humano fundamental es uno de los ejes troncales de las luchas ecoterritoriales encabezadas por las mujeres, en el proceso de sostenibilidad de la vida.

Cuerpo-tierra- territorio como guía de otros feminismos posibles:

La narrativa del “cuerpo-tierra-territorio” es, sin duda, la que más pregnancia tiene actualmente, por lo cual se ha convertido en el faro de colectivos ecoterritoriales y organizaciones feministas de diverso tipo, surgidos por toda la región latinoamericana. Tal es la potencia de esta narrativa ancestral, cuyo origen está en la lucha de las mujeres indígenas de América Central contra los genocidios y los femicidios, como su apertura a los diálogos plurinacionales y panfeministas.

Quien dio forma a esta potente mirada tentacular es Lorena Cabnal, referente y pensadora feminista guatemalteca de la Red Ancestral de Sanadoras del Feminismo Comunitario, Tz'k'at (en lengua maya quiché). Y lo afirmaba así, en 2016:

21 Retomo el concepto de dueñidad de Rita Segato. Puede verse en la entrevista en la Universidad Menéndez Pelayo, disponible en <http://www.uimp.es/actualidad-uimp/rita-segato-el-mundo-de-hoy-es-un-mundo-marcado-por-la-duenidad-o-el-senorio.html>

El lema *nuestro territorio cuerpo-tierra no se vende, se recupera y se defiende* empieza a emplearse como consigna política en la defensa territorial de la montaña de Xalapán, en el marco de la lucha contra la violencia sexual y contra la minería. Posteriormente se convierte en una categoría política del feminismo comunitario en Guatemala. Define una manera de plantear y sentir el cuerpo como territorio vivo e histórico, pero para nada se refiere a la concepción occidental geográfica, de geografía corporal o de mapa: alude a una interpretación cosmogónica y política acerca de cómo los cuerpos tienen una relación de ser y estar en la red de la vida. A la vez, nos lleva a revisar cómo han sido construidas sobre los cuerpos las múltiples opresiones, los efectos históricos estructurales del patriarcado, el colonialismo, el racismo y el capitalismo neoliberal, que los ha llevado a la expropiación a través de diferentes pactos y mandatos.

Sentir el cuerpo como un territorio implica reconocer una dimensión consciente de la vida, en la que se teje toda la relación cósmica. Es un lugar situado, es un lugar donde radica nuestra palabra, nuestros sentires, deseos e historia. Tiene su propia temporalidad e hilos que lo unen a la ancestralidad, al presente y a las generaciones venideras.²²

Para Cabnal—quien no se nombra feminista descolonial, pero sí feminista comunitaria y territorial (“porque es traer una interpretación mucho más allá de la colonización castellana”)—, la noción del cuerpo-territorio permite conectar distintos tipos de violencia, patriarcal, colonial y extractivista. A la vez, no se trata solo de denunciar la interconexión de las diferentes violencias. La sanación, de honda raíz y tradición feminista, emerge a la vez “como acto personal y político” y como espacio colectivo de reparación, que busca romper con el paradigma colonial y patriarcal a través de un proceso que apunta a la recuperación espiritual de las mujeres y cuya clave es la reconexión con los cuerpos y con la Naturaleza.

22 https://www.biodiversidadla.org/Documentos/De_las_opresiones_a_las_emancipaciones_Mujeres_indigenas_en_defensa_del_territorio_cuerpo-tierra

Otra voz destacada es la de Lolita Chavez Ixcaquic, también referente del pueblo maya K'iché, de Guatemala: "Asumimos que somos feministas comunitarias porque lo hemos tejido desde los territorios, desde la sanación y las redes de vida. Nuestras exigencias de justicia y los mecanismos propios de la protección que construimos tienen miradas plurales y diversas. Nuestra respuesta es la vida, la formación, el diálogo de saberes, como así también el proceso de conciencia cósmica que está más allá de un Estado Nación".²³

No solo organizaciones campesinas, indígenas, antiextractivistas, han adoptado este lenguaje, sino también sectores del campo académico feminista, en contacto con las luchas territoriales, estableciendo un puente de co-producción académico-militante. Vemos multiplicarse colectivos abocados a la realización de talleres y el desarrollo de herramientas críticas para "mapear el cuerpo-territorio", como por ejemplo, el Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo, que nació en distintos países del mundo (Ecuador, México, España, Brasil, Uruguay, Perú), el Colectivo de Geografía Crítica de Ecuador y el Grupo de Trabajo "Cuerpos, Territorios y Feminismos" de Clacso.²⁴ Brigadistas mujeres que luchan contra el fuego (tan ligado a los extractivismos, intencionales y no intencionales), en defensa de los territorios, como la Colectiva Fuegas, en las Sierras chicas, en Córdoba, Argentina, desarrollan una práctica cartográfica ecofeminista:

Trabajamos desde la cartografía crítica y colectiva para poder representarnos a nosotrxs mismxs con la intención de nutrir el proceso de conocimiento de nuestras grupalidades, con una mirada espacial. Nos sumergimos en nuestras cuencas, para ver dónde están nuestros ríos y cómo se manifiestan, reconocer sus estadios y así entender el movimiento y el sentido que tiene el agua.²⁵

23 <https://marcha.org.ar/lolita-chavez-ixcaquic-somos-feministas-comunitarias-lo-hemos-tejido-desde-los-territorios-la-sanacion-y-las-redes-de-vida/>

24 <https://www.clacso.org/cuerpos-territorios-y-feminismos/>

25 Véase Taller "Cuerpo territorio: Taller. Nuestras cuencas-cuencos y el

Las conexiones abren un escenario de creciente interseccionalidad, de ramificaciones múltiples. “En el mapeo del cuerpo aparecen las heridas, marcas, recuerdos especiales, lugares, espacios, saberes, haceres como parte de los registros de sus cuerpos a través del cual somos capaces de contar nuestras historias personales en los distintos territorios”, afirma el Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo en 2017, propuesta retomada a su vez en clave de feminismos y disidencias, por geógrafas cordobesas que trabajan con el movimiento campesino.²⁶

Como escribe Itandehui Reyes-Díaz al analizar la violencia feminicida en el Nororiente del Valle de México: “Cuando el cuerpo-territorio conoce sus capacidades, se conecta con las historias de lucha y resistencia”²⁷. No es casual que, desde ese lugar, se hayan tejido vínculos con los feminismos urbanos, centrados en las luchas contra los femicidios así como en la ampliación de derechos y la legalización del aborto. El vínculo no es inmediato ni evidente, pues aquellos feminismos ecoterritoriales que colocan en el centro la sostenibilidad de la vida suelen discrepar con los feminismos urbanos que reclaman el derecho al aborto legal. Sin embargo, la narrativa ligada a la corporalidad de las luchas y a las marcas de la violencia ofrece una mayor posibilidad de conexión entre ambos feminismos, pues la denuncia de la violencia es el disparador también para el reclamo de la autonomía de los cuerpos.

Aunque los feminismos ecoterritoriales comunitarios tienen en común la afirmación de otras modernidades, distintas a la occidental dominante, existen diferencias en el modo en cómo los diversos grupos y colectivos de mujeres problematizan el rol del patriarcado en el mundo prehispánico y su relación con el patriarcado

recorrido de nuestros sentires”. Sistematización del encuentro realizado en el Proyecto “Guardianas del fuego”, apoyado por National Geographic Society, coordinado por Debora Ceruti, Ludmila Games y Natalia Roca, pag. 10.

26 <https://ffyh.unc.edu.ar/alfilo/trabajamos-la-nocion-de-cuerpo-territorio-como-un-eje-en-la-lucha/>

27 <http://www.apps.buap.mx/ojs3/index.php/bevol/article/view/1159/793>

occidental. Así, hay grupos dentro de los feminismos comunitarios que asocian el patriarcado únicamente con la historia colonial (Bartolinas Sisa, en Bolivia); otros que, por el contrario, destacan su “refuncionalización” (Lorena Cabnal) o su “entronque colonial” (Julieta Paredes, Asamblea Feminista, Bolivia), en el marco de las comunidades campesino-indígenas actuales.²⁸ Sin embargo, la tendencia es el abandono de miradas que sostienen una visión romantizada de los vínculos precoloniales, más allá de establecer diferencias entre el período precolonial y poscolonial, tal las ramificaciones múltiples de los feminismos indígenas comunitarios.

Acceso a la Tierra y Soberanía Alimentaria:

La grave crisis climática y la pérdida de biodiversidad no se debe sólo al incremento de la quema de combustibles fósiles, sino también a los cambios en el uso de la tierra, el desmonte y la expansión de la frontera agropecuaria. Teniendo en cuenta que las disputas por la tierra

28 Desde el mundo académico-crítico también se presentan perspectivas diversas. Por ejemplo, Rita Segato reconoce la existencia de un patriarcado de baja intensidad en el mundo de las aldeas indígenas prehispánicas (2016), bajo formatos comunitarios que incluían relaciones diferentes al de la Modernidad occidental, pues permitían una complementariedad entre hombre y mujer y una valoración del orden doméstico y de la reproducción social. Pero considera que la violencia colonial desarticuló dicho mundo, trastocando las relaciones de género e insertándolas en un esquema que inferiorizaría el orden doméstico, sometiendo a las mujeres a nuevos tipos de violencia patriarcal de alta intensidad. En esa línea también se inserta la lectura, en clave de colonialismo interno, de Silvia Rivera Cusicanqui. Por su parte, María Lugones, representante reconocida de la perspectiva del feminismo descolonial, que vivió desde los años setenta en Estados Unidos, ha sostenido que el patriarcado no existía en el mundo indígena prehispánico. Así, argumenta que “no se registra un sistema de género institucionalizado en las comunidades previo a la conquista, ni subordinación ni división sexual del trabajo, y que, por el contrario, no habría una restricción en el acceso al ámbito de lo público”. Esta última cita es de: SOLA ÁLVAREZ, M (2021), “El conflicto socioambiental en torno a la minería a gran escala en la provincia de La Rioja, Argentina. Territorios en disputa y praxis ecofeministas”, Tesis para obtener el título de doctora en Ciencias Sociales, UBA.

y el territorio son de larga data, y que el rol de las mujeres en ellas ha sido y sigue siendo crucial, lo que hay que reconocer es la expansión de los feminismos al calor de la crisis socioecológica, que potenció el rol de las mujeres en el ámbito rural.

La soberanía alimentaria, concepto-horizonte de gran resonancia, es la bandera de lucha de los movimientos sociales, rurales, campesinos e indígenas de todo el mundo. Este fue creado por Vía Campesina y llevado al debate público con ocasión de la Cumbre Mundial de la Alimentación en 1996. Propone priorizar la producción para alimentar a la población; conlleva acceso a la tierra (por ende, la reforma agraria), el derecho de los pueblos a decir qué producir y consumir, y el derecho a protegerse de las importaciones y del dumping. Desde hace décadas “las mujeres de la Coordinadora Latinoamericana de Organizaciones del Campo (CLOC) y de La Vía Campesina (LVC) Internacional vienen apostando a un feminismo campesino, que tiene entre los ejes centrales el cuidado de las semillas nativas, la lucha por la soberanía alimentaria y por la reforma agraria integral y contra la violencia patriarcal.

A esto se ha añadido el rol creciente de la agroecología, una ciencia innovadora que propone un nuevo paradigma y que, además de cuestionar los fundamentos de la agricultura moderna, retoma el diálogo con la agricultura tradicional o campesina proponiendo una “suerte de co-creación intelectual para generar soluciones sobre el terreno”. En América Latina, alcanza su mayor desarrollo en México, Brasil, Cuba, Colombia, Argentina y el norte de Centroamérica. Además, se desarrolla no solo en el campo de la economía social, familiar, comunitaria y solidaria, sino también dentro de la economía convencional, donde existe un abanico de posibilidades y experiencias que implican una previa y necesaria tarea de valoración de esas otras economías y su relación con los territorios, así como una planificación estratégica para potenciar las economías locales alternativas. Pero es más que eso: constituye un movimiento social, cultural y político en íntima relación con la ecología política, la economía ecológica, la historia ambiental

y la etnoecología. Desde entonces, y en un contexto en el cual los gobiernos latinoamericanos han optado masivamente por consolidar un paradigma agrario basado en los transgénicos, la temática atraviesa el debate agrario internacional.²⁹

La problemática de las semillas es uno de los lugares donde el modelo de agronegocios y la agroecología confrontan más ferozmente. Y este debate es central porque “hablar de semillas es hablar de la base de todo sistema agroalimentario y agroindustrial. En esa centralidad radica su condición estratégica, y las transforma en terreno de feroz disputa a nivel mundial entre proyectos que son esencialmente antagónicos: el del Agronegocio, que busca controlar el conjunto del sistema para maximizar ganancias, apropiándose no sólo del valor del trabajo, sino de bienes comunes como las semillas; y el paradigma de la Soberanía Alimentaria, que busca garantizar el derecho de los pueblos a decidir qué alimentos producir, bajo qué condiciones y procesos, y plantearse lógicas propias de distribución y consumo. Y ese derecho sólo se puede ejercer con semillas en las manos de quienes han sido desde siempre las y los grandes protagonistas de la epopeya de la alimentación”, señala el colectivo de comunicación Huerquen³⁰.

Efectivamente, son las mujeres las que, retomando el cuidado de las semillas y los saberes ancestrales, crean espacios de re-existencia, donde la restauración y la agroecología cumplen un rol cada vez mayor. Así, dentro del campo de los feminismos, existen cada vez más experiencias comunitarias que ilustran esta relación con la agroecología, al tiempo que cuestionan la presencia de una fuerte cultura patriarcal en el ámbito rural. En palabras de Alicia Amarilla, de la Coordinadora de Mujeres Campesinas e Indígenas de Paraguay, CONAMURI: “Nuestras propuestas siempre han sido la lucha frontal contra el agronegocio y el acaparamiento de tierras, lo que va de la mano con la lucha contra los agrotóxicos que están envenenando

29 Para ampliar, ver: Svampa, M y E. Viale (2020) *El colapso ecológico ya llegó. Una brújula para salir del (mal)desarrollo*, Buenos Aires, Siglo XXI.

30 <https://huerquen.com.ar/defender-las-semillas-una-vez-mas>.

a poblaciones enteras en el campo, la contaminación a nuestras semillas nativas y criollas y la destrucción del hábitat y los territorios, la biodiversidad”.

Un caso muy interesante es la lucha en la Reserva de Tariquía, en Bolivia. En 2015, el gobierno de Evo Morales buscó habilitar el ingreso de la actividad hidrocarburífera a través de una rezonificación ilegal. Sin embargo, las comunidades lograron movilizarse para impedir el ingreso de las petroleras. Son las mujeres quienes, desde 2016, sostienen una lucha continúa, oponiéndose al despojo de sus condiciones de vida, a través de la defensa de la producción agroecológica, la pesca y la apicultura. Desde los sindicatos agrarios, el esfuerzo de “descercamiento” actualizó otras claves para la defensa de la reserva (“lo orgánico”), en nombre de lo común, de las familias, el agua y toda la flora y fauna de Tariquía³¹.

Entre las numerosas experiencias organizativas dirigidas por mujeres se encuentra la cooperativa La Verdecita, una granja agroecológica que funciona desde 2002 en la provincia de Santa Fe, Argentina. Su documento fundacional apunta a la lucha contra el hambre y la exclusión, por el ejercicio de los derechos a la alimentación y la salud sana, y la creación del cinturón hortícola de la ciudad de Santa Fe a través del acompañamiento hacia su transición agroecológica. Se trata de una experiencia nacida en un territorio cercado por el agronegocio y muchos de sus miembros son migrantes de otras provincias y países limítrofes. También, desde 2010, funciona la Escuela Vocacional Agroecológica (EVA), una propuesta de capacitación no formal y abierta a la comunidad, según describe Papuccio de Vidal.³²

31 López Pardo, C. y Chávez León, M (2019), “La lucha comunitaria de las mujeres en Tariquía: sacar la voz, poner el cuerpo, hacerse visibles frente a la amenaza del despojo petrolero”, pp. 80-97, en López Pardo, C, Gutierrez León, L. y Mokrani Chávez D, *Desplegando nuestro hacer político. Territorios, luchas, feminismos*, La Paz, Territorio feminista-FRL.

32 Papuccio De Vidal, S. (s/d)La experiencia del Colectivo de Mujeres de La Verdecita en Argentina, Revista *Leisa, Revista de Agroecología*, vol. 36, nro 1. <https://leisa-al.org/web/index.php/volumen-36-numero-1/4117-la-expe->

En países de América Central, como en Costa Rica y Nicaragua, también hallamos numerosas experiencias de feminismos agroecológicos que desafían los estereotipos de género, en manos de mujeres indígenas, afrodescendientes, de todas las edades, que buscan realizar una tarea de saneamiento, contra las secuelas de la guerra, contra la sequía y las consecuencias del cambio climático.

En otras palabras, son las mujeres quienes sobre todo protagonizan las resistencias a los desmontes, las que colocan su cuerpo frente a las topadoras y denuncian sobre la contaminación con agrotóxicos. También son ellas quienes reforzaron la apuesta en favor de una economía campesina-indígena, social y solidaria, al tiempo que potenciaron el modelo agroecológico como paradigma contrapuesto al de agronegocios. Son ellas las que defienden la tierra y la Naturaleza por fuera de la lógica mercantil. Como subraya Rocío Silva Santisteban para el análisis del caso peruano, “el agua, el cultivo, la tierra son mucho más importantes para las mujeres campesinas que un sueldo o una casa en la ciudad, porque esta mirada economicista no tiene en consideración la performatividad identitaria de las mismas campesinas y comuneras”³³.

Claves epocales y transgeneracionales

Vivimos una época donde la pluralidad ontológica se funda en la idea de multiplicidad de mundos o pluriversos y se alimenta del interculturalismo, el respeto hacia otros modos de comprender la cultura y organizar la vida. Los aportes de los feminismos ecoterritoriales son fundamentales e imprescindibles tanto en la apuesta por construir un movimiento transambiental e interseccional, de carácter anticapitalista y antipatriarcal que ponga en el centro la oposición entre la vida y el capital, como a la hora de debatir qué se entiende por una transición

riencia-del-colectivo-de-mujeres-de-la-verdecita-en-argentina.

33 Silvia Santisteban (2017), R. *Mujeres y conflictos ecoterritoriales, Impactos, resistencias, estrategias*, Barcelona, Entrepueblos.

ecosocial justa, desde el Sur Global. Estos suman a los ecofeminismos ya existentes una praxis y una narrativa relacional centrada en la defensa del agua, en los cuerpos-territorios, en la soberanía alimentaria, en la Justicia Ambiental como Justicia social y de género, asociada a la espiritualidad ancestral y a la emoción, que ilustra una interconexión con la Tierra y el conjunto de la vida, opuesta a la dominante.

El ecofeminismo práctico del sur va tendiendo puentes interclasistas, a partir de un diálogo intergeneracional y plurinacional, un rol facilitador asumido sobre todo por las mujeres jóvenes, activistas con trayectorias de lucha algunas provenientes de la academia crítica, que acompañan y coprotagonizan estas luchas con la construcción de un saber contraexperto, en articulación con los saberes locales y ancestrales, cartografiando y mapeando los cuerpos-territorios, en clave de cuidados, de sanación y restauración.

A través de la confluencia experiencial entre lo público y lo privado, se abrió un espacio inédito de entrelazamiento entre colectivos de mujeres de diferentes sectores sociales, etnias, regiones y edades. El resultado ha sido la ampliación del campo feminista y ecologista de las luchas, más aún, la elaboración de una nueva narrativa feminista a partir de la inclusión de nuevos temas y miradas sobre el territorio, y el desarrollo de una visión más horizontal de los feminismos realmente existentes, por encima de las diferencias de clase y etnia, o de las distancias entre lo urbano y lo rural. Esta interconexión produce, además un lenguaje relacional, que se reinscribe en la cosmovisión ancestral, en función del peligro de violencia y despojo patriarcal, capitalista y extractivista.

Asimismo el recambio epocal en términos de protagonismo social, parece haberse volcado ahora hacia las mujeres y la juventud. Si al comienzo del ascenso de los gobiernos progresistas, con el boom de los commodities (2000) y el cuestionamiento del neoliberalismo, el protagonismo de las luchas y la elaboración de un lenguaje emancipatorio tuvo como gran actor a los pueblos indígenas (Buen Vivir, Derechos de la Naturaleza, Autonomía, Estado plurinacional); al final del ciclo progresista (2015) y el inicio de una nueva época

marcada por el agravamiento de la crisis socioecológica y el ascenso de nuevas derechas autoritarias, aparece marcado por el protagonismo de las mujeres, a través de los diferentes feminismos ecoterritoriales y urbanos, con una presencia importante de jóvenes mujeres de diferente orígenes sociales y étnicos. Estamos frente a la configuración de un nuevo espacio ecofeminista, plural y diverso, con diferentes capas y tramas que se van entrelazando en una ontología relacional: Justicia Ambiental y zonas de sacrificio (gramática del reconocimiento y acceso a derechos básicos), Agua para la vida (gramática de lo común y la sostenibilidad de la vida), los ríos y los bosques como entidades sintientes (Derechos de la Madre Tierra, Derechos de la Naturaleza, espiritualidad indígena,); denuncia de la violencia patriarcal y extractivista, defensa de los cuerpos-territorio (Autonomía y Sanación, contramapeos del cuerpo-territorio), acceso a la tierra, cuidado de las semillas y trasmisión de saberes ancestrales (Soberanía alimentaria y agroecología). Dicho esto, no hay que olvidar empero que la emergencia de nuevas lideresas y defensoras de la tierra y el territorio, ha tenido como correlato el incremento de la violencia extractiva y el reforzamiento del vínculo patriarcal, en el contexto de territorios masculinizados.

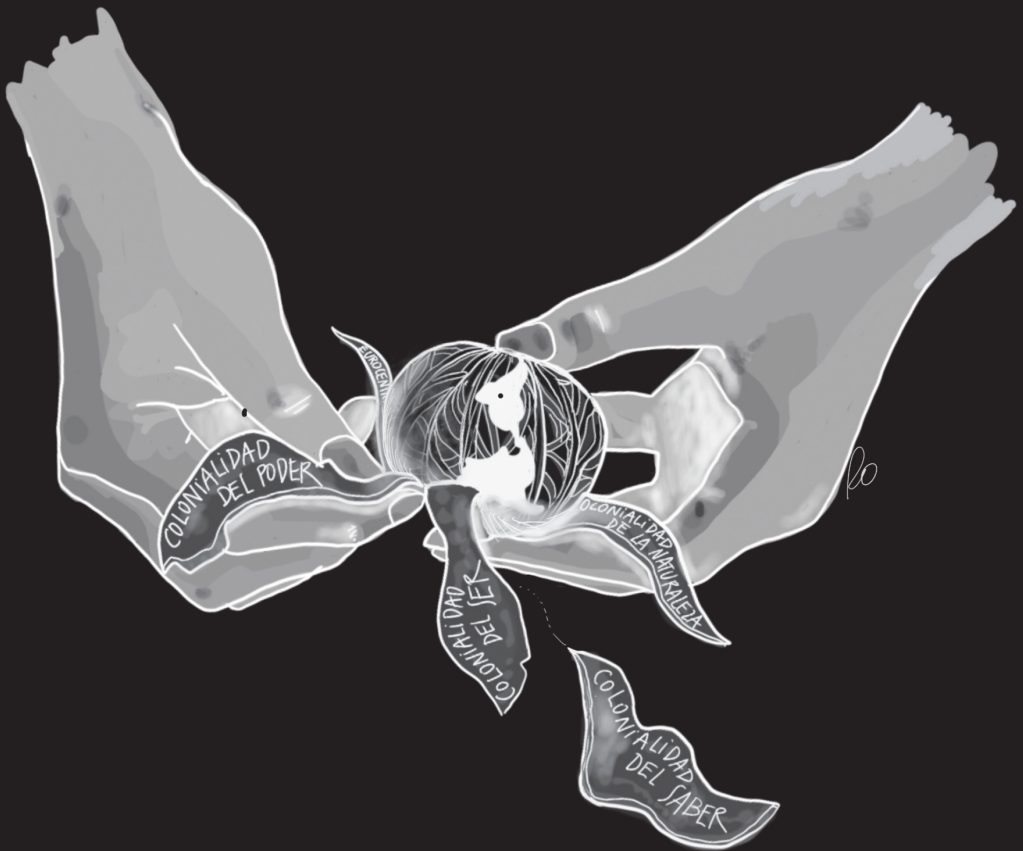
En otros términos, entre 2000 y 2015, pasamos del “momento indianista” al “momento feminista”, una tendencia que acompaña y suma a la narrativa del Buen Vivir y de los Derechos de la Naturaleza, el lenguaje ecofeminista de la defensa del cuerpo como territorio contra todo tipo de violencias, de la defensa del agua para la vida, de la convicción de que las mujeres son las guardianas de la tierra. Este pasaje puede ser ilustrado por los nuevos liderazgos que se abren a la política, como el de Francia Márquez, actualmente vicepresidenta de Colombia. Francia, líder afro-ecofeminista, ilustra una lucha interseccional, que articula el antirracismo, la defensa del territorio (su lucha comenzó hace 20 años en contra de la minería en la región del Pacífico Colombiano), la defensa de la diversidad y de la democracia.

Se trata, en fin, de una ontología relacional feminista cada vez más política y plurinacional que dialoga con otras tradiciones

(ecofeminismos clásicos, economía feminista y feminismos urbanos) en la apuesta por construir otros horizontes de vida, más justos, democráticos y reparadores, en un planeta herido por el colapso. Así, en la lucha acuerpada por la defensa de la tierra y los territorios, las mujeres se sienten y se viven como “guardianas de la naturaleza”, pero lejos de caer en una suerte de ecofeminismo esencialista, esta convicción va articulando una narrativa descolonizadora que cuestiona el capitalismo y el patriarcado, al tiempo que va forjando una epistemología de los afectos y las emociones basada en la espiritualidad indígena, en la puesta en agenda del problema de la salud y nuestra interrelación con la naturaleza, en el contacto espiritual y material con otros seres sintientes, no humanos, con el agua, los cerros y montañas, las semillas y las plantas. Esta interconexión y espiritualidad es la que aparece reflejada en la breve y concisa frase de la gran activista hondureña, Berta Cáceres: “Me lo dijo el río”. Una frase que parece dicha al pasar, pero que destaca una praxis política situada y el horizonte de una ontología relacional ecofeminista que insiste en recordarnos que formamos parte de un conjunto interconectado al que se nombra de modo indistinto Pacha, Madre Tierra, Naturaleza.

“Aportes desde el feminismo
descolonial y antirracista a las
lecturas del presente”.

Entrevista a Ochy Curiel





La perspectiva descolonial reinstala en el debate una idea para nada nueva, pero sí vital: el colonialismo y la posterior colonialidad que introdujo un modelo civilizatorio eurocéntrico, que instaló un patrón de poder mundial que ha naturalizado jerarquías territoriales, raciales, culturales y epistémicas. El feminismo descolonial es profundamente antirracista y autónomo, asume la naturaleza desde una ontología relacional, como parte de la experiencia comunitaria. De allí que esta perspectiva se vincule con los feminismos ecoterritoriales que busca construir en comunidad sobre la base de la experiencia directa, y de la reflexión sobre prácticas cotidianas que buscan defender nuestros cuerpo-territorios de la mercantilización y de los impactos que impone la colonialidad como proyecto civilizatorio.

De todo esto charlamos con Ochy Curiel, desde el espacio de Feminismos para América Latina de la FRL, y también profundizamos en la necesidad de que se vuelvan a reagrupar las resistencias feministas luego de procesos de fragmentación e institucionalización que no contribuyen a la unidad de las comunidades y de las luchas; así como sobre los múltiples desafíos que se nos presenta el nuevo escenario geopolítico, donde se hace imprescindible crear y recrear construcciones antirracistas que tengan como base un proyecto político de vida en común.

—¿Qué es el feminismo descolonial? ¿De qué prácticas y perspectivas se nutre?

—El feminismo descolonial es una propuesta, tal vez de las últimas corrientes políticas que han emergido, hace ya más de una década. El concepto fue propuesto por la argentina María Lugones, que venía de los feminismos de color en Estados Unidos, donde trabajó mucho

con el tema de la educación popular, y también fue parte del proyecto “modernidad/colonialidad”.

Desde el activismo, muchas de nosotras veníamos de hace mucho tiempo actuando en la lucha antirracista y en la autonomía feminista, desde donde cuestionamos la universalización del género, que no consideraba las experiencias atravesadas por la racialización y cuestionábamos la institucionalización de los movimientos sociales, particularmente el feminista. Entonces, cuando nos encontramos con la propuesta de María *hacia un feminismo descolonial*, dijimos: “Es esto lo que andábamos buscando”, porque era fundamentalmente la complejización y la contextualización de unas prácticas políticas que se estaban dando en Abya Yala y que nosotras mismas estábamos actuando.

Desde el feminismo descolonial se hace una crítica al feminismo blanco y hegemónico por su sesgo racista en sus teorías y en sus prácticas políticas que asume, aún hoy, que todas las experiencias de las mujeres son iguales, solo por el hecho de serlo y por ello se centra solo en el género. Esto es parte de la colonialidad, que Lugones resume en su concepto “colonialidad de género”. Por tanto, es un cuestionamiento a su lógica euronorcéntrica.

Desde ese lugar, y ya lo hacíamos desde la corriente autónoma, hacemos una crítica fundamentalmente a la relación norte-sur, que es geopolítica y desigual. Por ejemplo, el lugar que ocupa la cooperación internacional que viene fundamentalmente del Norte, más allá de que no toda la cooperación es igual, tiene que ver con relaciones de poder geopolíticas, que llega a nuestros países convertida en altruismo, en una supuesta solidaridad por parte de funcionarios del Norte, dirigida a las poblaciones del Sur. Pienso que no debe asumirse como cooperación o donación, sino que debe ser más bien una reparación, porque ese es dinero que tiene la cooperación de países del norte global lo robaron en esta Abya Yala en el proceso de colonización.

Las fuentes principales del feminismo descolonial, entonces, son nuestras propias prácticas políticas, nuestros propios movimientos.

Desde el movimiento antirracista, específicamente del movimiento de mujeres negras, hace tiempo que estamos planteando una lucha en términos de la “Matriz de opresión”, mucha gente lo llama interseccionalidad, yo tengo muchas críticas a eso. Pero, digamos, nuestro propósito ha sido luchar contra la matriz de opresión colonial de raza, de sexo, de clase, de sexualidad. Además, como lesbianas feministas, ya habíamos colocado el análisis del régimen heterosexualidad que no se limita solamente al deseo (que es muy importante el tema del deseo y la sexualidad), pero estamos hablando de un régimen político que se comienza a instalar desde la colonización.

Otro aporte fundamental viene de los análisis y planteamientos que mujeres y feministas indígenas y de origen indígena han colocado, muchas de las cuales no quieren llamarse feministas –y con toda razón–, pues sus genealogías no vienen del feminismo, sino de las luchas de sus pueblos. Nos hemos alimentado muchísimo de compañeras de origen Maya, de las Mapuche, de pensar otras cosmovisiones que no sean antropocéntricas, pues parten de ontologías relacionales donde lo humano no está por encima del resto de los seres no humanos. La montaña, el río, los animales no están fuera de nuestras relaciones –como se pensó desde la lógica eurocéntrica–, no es un objeto para explotar, sino que lo humano forma parte de eso, y cómo a partir de ahí se generan una serie de relaciones distintas a las individualistas y a las eurocéntricas que hemos estado acostumbradxs. Son propuestas de proyecto para la vida, contrarias a las lógicas de despojo y destrucción que impone el capitalismo racial y heterosexual.

En ese sentido, lo comunitario es fundamental para la vida. Es decir, no es sencillamente una comunidad geográfica, sino pensar y actuar en relación para poder sobrevivir. Y yo creo que eso lo hemos aprendido fundamentalmente de las comunidades, donde han estado compañeras y compañeros a nivel general de origen indígena o de diferentes pueblos, como los afrodescendientes, de donde vengo yo.

Y hay otras fuentes importantes teóricas como, por ejemplo, los aportes postcoloniales. Aunque tenemos genealogías distintas, han

sido muy importantes para nosotras, sobre todo Spivak y Mohanty cuando empiezan a cuestionar también esta lógica euronorcéntrica de los feminismos del norte de pensar las mujeres de este lado del mundo solo como víctimas, sin racionalidad, exactamente como lo pensaron los colonizadores con nuestros pueblos desde 1492. Consideran que no son suficientemente *humans*, por lo tanto, hay que tutelar, hay que controlar, hay que imponer proyectos, hay que buscar indicadores, hay que salvarlas del machismo, del patriarcado, que supuestamente tienen todas comunidades indígenas, afros, etc. Esta lógica de universalizar el patriarcado, sin problematizarlo de acuerdo con los contextos, es no problematizarlo históricamente. Han sido importantes, en ese sentido, sus conceptos sobre violencia epistémica, colonialismo epistémico, para explicar este fenómeno.

Otro aspecto importante es en torno al Estado. Nosotras decimos que el Estado es colonial. Yo vengo de la autonomía. Y desde los 90 ya teníamos una posición frente al Estado y los partidos políticos, porque como parte de los movimientos era fundamental mantener una autonomía política, ideológica y económica, pero ya cuando entramos a complejizar desde el feminismo descolonial, pues, ahí profundizamos que efectivamente el Estado es pues una de las instituciones jurídico-política claves de la colonialidad.

Por ello el feminismo descolonial está sustentado en nuestra propuesta, y también es autonomía. Pensamos que la mayoría del movimiento feminista, y no solamente feminista, la mayoría de los movimientos del Abya Yala, están totalmente institucionalizados, dan prioridad a las prioridades de las agencias, de los Estados, de los partidos. Y para nosotras, la posición descolonial rechaza todo eso, evidentemente.

Hay otra cuestión que para mí es fundamental en el feminismo descolonial y es el hacer. Porque una cosa es que tu tengas los conceptos claros, pero otra cosa es cómo hacemos feminismo descolonial, cómo lo concretizamos. Y yo creo que ahí las fuentes fundamentales son, repito, nuestras propias prácticas. El feminismo descolonial es encarnado, implica una práctica colectiva que debe ser

antirracista, anticapitalista, antimilitarista, antiheterosexista, etc.; es decir, es una lucha contra todas las opresiones al mismo tiempo, no de manera fragmentada.

Le ponemos límites a la política de la identidad cuando esta se asume como un fin en sí mismo. La mayoría de los movimientos sociales luchan con base en las identidades, como mujeres, como gente negra, como indígena, como disidentes sexuales, etc., sin necesariamente tener un proyecto de liberación que luche contra toda la matriz de poder colonial. Al contrario, buscan fundamentalmente representación e inclusión en las instituciones coloniales. Para nosotras es importante tener un proyecto de liberación que lo deben construir sujetos múltiples que luchen contra esa matriz.

Las formas deben ser, entonces, colectivas y comunitarias, pero además autogestionarias, autogestivas, desde una construcción de saberes colectivos, y que deben darle importancia a la oralidad, que son las formas que en general utilizan nuestros pueblos. La escritura ha estado por encima de lo oral, como expresión de la comunidad del saber.

Nos interesa retomar otras maneras de la política, como el arte. Muchas de nosotras venimos del Caribe, donde el arte es cotidiano, no se limita a artistas expertos, sino que la gente está “en arte” todo el tiempo. Eso para nosotras es fundamental y las metodologías que desarrollamos en las escuelas descoloniales en el Caribe contienen mucho arte y creatividad porque es parte de la historicidad de la gente.

—¿Qué es el giro descolonial y cómo se relaciona con las resistencias ecofeministas?

—El giro descolonial configura un concepto clave, que no es solamente teórico sino de comprensión de una realidad, sobre lo que significa la colonialidad y sus formas del poder, del ser, del género, de la naturaleza, de la religión, etc. Fueron los conceptos que vinieron a amarrar esta propuesta, este concepto que andábamos buscando hace tiempo y que para nosotras ha sido fundamental. Se trata de

un cambio de mirada epistemológica, política, filosófica, conceptual, que complejiza las teorías críticas y también las maneras que entendemos las acciones políticas.

–Antes hablabas de la fragmentación del movimiento feminista o, más bien, contabas que muchas resistencias de mujeres, disidencias, afros, indígenas, etc., se sienten por fuera de un feminismo que consideran blanco e institucionalizado. Desde este punto de vista, ¿cómo crees que se pueden volver a tejer las resistencias desde todos los ámbitos? ¿Qué aportes puede hacer el feminismo descolonial en ese sentido?

–El feminismo descolonial cuestiona el separatismo. Ese separatismo que nos enseñó el feminismo blanco, que en un momento lo consideramos muy importante. O sea, yo siempre digo: “Yo fui separatista de las blancas porque era afro, de las heterosexuales porque era lesbiana, fui separatista de las autónomas con relación a las institucionales”, sin embargo, hemos entendido que no es posible pensar un feminismo descolonial y aspirar a una construcción de la comunidad cuando nos separamos de los hombres, cuando nos separamos de los chicos, de las jóvenes, etc. Es importante construir un proyecto en comunidad con múltiples sujetos.

El separatismo nos ha llevado a la fragmentación, tanto de las luchas políticas como de los pensamientos y las acciones. Y no se trata de alianzas. Yo siempre digo que es un error pensar que son alianzas, es decir, para nosotras lo importante es construir un proyecto político de liberación y la pregunta sería quiénes constituirían ese proyecto de liberación. Pues los sujetos múltiples condenadxs del mundo: hombres, mujeres, trans; en fin, toda persona que tenga ese proyecto político nos interesa caminar con ellxs.

Porque muchas feministas blancas dicen “es que los hombres son unos machistas”. Y yo diría: “bueno, la mayoría de las feministas blancas son unas racistas”. Es decir, hay muchísimas relaciones de poder en los movimientos. Entonces ¿Cómo es que podemos pensar

un proyecto de liberación que sea más comunitario, donde no haya una fragmentación de la lucha? Esa fragmentación, digamos, que nos colocó en pensar el mundo también fragmentado.

Y en este punto, el giro descolonial es mirar de otra manera, es construir otras narrativas diferentes a las que aprendimos de la modernidad/colonialidad. Y es, fundamentalmente, entender que la Modernidad occidental presentada—como dice Dussel—como la utopía, que toma el punto de partida en Europa y también su punto de llegada, que asume el desarrollo y el progreso como principios cuasi naturales de la humanidad, como también lo ha hecho el feminismo; esa historia lineal es consecuencia de lógicas coloniales.

La Modernidad como proyecto civilizatorio es fundamentalmente europea, es eurocentrada, es racista. Esa Modernidad comenzó con los colonizadores. Fue el proceso colonial quien generó que Europa fuera centro y ver a esos Otros sin razón, sin espiritualidad, animalizados; por tanto, fueron consideradxs como seres a explotar y a esclavizar. Los europeos se asumieron como el paradigma humano, por encima de esos “otros”, por tanto, imponen su religión, su moral, su ética, sus formas de organización social, sus formas de conocimientos, etc.

Entonces, es imposible explicar la Modernidad occidental en función de esto que acabo de decir, sin la colonialidad. ¿Qué es la colonialidad? La colonialidad no es más (en palabras de Aníbal Quijano) que un patrón de poder que no solamente se hizo en un lugar, sino que estas relaciones se inician con el colonialismo y generan una serie de jerarquías raciales, sociales, sexuales, geopolíticas que se extienden hasta el resto del mundo hasta el día de hoy.

Es mucho más complejo que el colonialismo porque el colonialismo fue un hecho histórico particular con toda la violencia que implicó, pero la colonialidad ha sido la continuidad de ese patrón de poder.

Hay varias formas en que podemos entenderla. Una es la colonialidad del poder, que tiene fundamentalmente que ver con las cuestiones económicas y políticas, de cómo el Estado nacioncéntrico

ha sido fundamental para pensar la política. Todo el mundo piensa que la política se hace siempre alrededor del Estado, como que no hay manera de pensar la política fuera de ahí y esto fue una imposición del proceso colonial. Pero también las jerarquías geopolíticas, es decir, lo que significa el norte, el sur. El norte en el sur. El sur en el norte. Las jerarquías internas que hay en cada país, en fin. En la economía, ¿cómo podemos analizar la economía hoy?, ¿cómo podemos analizar las lógicas de la política, de lo jurídico, etc.? Eso tiene que ver con ese patrón mundial de poder, de la colonialidad del poder.

Lo anterior está ligado también a la colonialidad del ser, que empieza con el debate de si los indios tenían alma o si los africanos y africanas eran humanos y eso todavía permanece. Y permanece, por ejemplo, con lo que está pasando en toda Abya Yala en torno a que están asesinando a la mayoría de los líderes sociales que están defendiendo sus territorios, donde la mayoría son indígenas y son negros y negras. Entonces, tomar territorios por parte de los capitalistas neoliberales, las empresas, las multinacionales, todo articulado al narcotráfico y a los grupos armados, ha implicado el rompimiento de tejidos sociales, asesinar a quienes lideran la defensa por esos territorios. Se considera que esa gente no tiene racionalidad, sus territorios se asumen como mercancías para capital transnacional, distinto a cómo piensan las comunidades sus territorios, como tejidos de vida. Esas son expresiones actuales de la colonialidad del ser.

Otro concepto clave del giro descolonial es la colonialidad del saber, que tiene que ver con la epistemología, de cómo hay unos conocimientos que son más valorados que otros y, además, por quiénes, en las universidades y en las escuelas, fundamentalmente: por hombre blancos, heterosexuales en su mayoría, católicos en su mayoría; es decir, se instaura desde una arrogancia epistémica que desdeña conocimientos de los pueblos.

Otro concepto clave es el de la colonialidad de la naturaleza, que no es más que regímenes de saber y poder que han implicado asumir la naturaleza como recurso, como objeto para ser explotada y que parte de una lógica antropocéntrica de que, como ya dije, lo

humano se asume como superior a lo no humano. Esto ha implicado la usurpación de saberes ancestrales y el rompimiento de maneras de entender lo común.

–Desde este punto de vista, religar las luchas implica necesariamente desarmar el patrón de poder colonial desde una perspectiva integral, holística. ¿Qué herramientas tenemos para reordenar el mundo desde una lógica descolonial?

–La matriz de opresión es una propuesta de la afroamericana Patricia Hill Collins. Este concepto, para mí, por lo menos, ha sido muy importante. Hace mucho tiempo, mucha gente ha dicho que no es posible, por ejemplo, pensar el género fuera de la raza (y raza entendiéndolo aquí como una ficción) sin la sexualidad. Porque ninguna viene sola (que es lo que ha hecho el feminismo hasta hoy, que sigue pensando que el género es lo central). Por eso, hay mujeres diversas. Entonces, dicen, están las negras, están las indígenas, están las no sé qué, y el género sigue siendo el centro.

Y para nosotras, desde que empezamos este movimiento, esto no tiene sentido. Porque yo no soy primero mujer, luego negra, luego lesbiana, etc., sino que todo se da así junto, en una experiencia particular. Pero, además, esto nos permite ver esa matriz, es decir, esto me produce a mí una identidad particular. Ochy Curiel, afrocaribeña, lesbiana por opción, gorda, que sé yo, muchísimas cosas de las cuales yo puedo decir “yo soy”. Esa pregunta tan compleja: “¿Y quién eres tú?”. Y son muchas cosas a la vez. Además, soy muchas cosas que no están separadas: Soy yo.

Entonces, las que empezamos a profundizar sobre esta fragmentación hemos sido las feministas negras. Tanto las de aquí de Abya Yala como las afronorteamericanas y las afrobritánicas.

De ahí surge una serie de conceptos. Por ejemplo, nosotras aquí en Abya Yala hablábamos de las múltiples variables en ese momento (estamos hablando de los años 80). Las compañeras indígenas hablaban de la triple opresión, por ejemplo. O sea, hay muchas

maneras en las que varios colectivos interpretaron la subordinación no solo basada en el género.

Últimamente se ha hecho más famoso el concepto de la interseccionalidad y no es casual. La interseccionalidad fue propuesta por Kimberlé Crenshaw, una abogada afroamericana que viene de la teoría crítica del derecho. Con este concepto, en el ámbito de la política liberal Crenshaw señalaba que la ley no solamente puede referirse a la violencia hacia las mujeres por ser mujeres y, por otro lado, no se puede referir a la violencia hacia la gente negra por ser negra solamente (porque ahí se están refiriendo solamente a los hombres negros). Las mujeres negras, entonces, quedarían fuera con relación a su situación particular. Por eso propone la interseccionalidad como metáfora que considere varios ejes de diferencia a la vez.

Ahora, el problema de la interseccionalidad es que no tiene ningún proyecto de liberación en sí, o sea, describe una situación, pero da una salida política a ese problema. Y por eso ha servido a la política liberal, a las universidades, a las ONG's, a las feministas liberales, a la ley, al Estado... Se asume como una sumatoria de identidades, pero muy pocas veces se asume un compromiso de actuar sobre la matriz de opresión colonial.

Entonces, ¿por qué a mí me gusta llamarla la “matriz de opresión”? Primero: porque no separa estas opresiones que se generan al mismo tiempo, que Patricia Hill Collins dice además que esa matriz de opresión se manifiesta en cuestiones subjetivas, se manifiesta en cuestiones jurídicas, se manifiesta en el control que hace el Estado, se manifiesta en cuestiones epistemológicas. O sea, es la complejidad de pensar que no hay fragmentación posible.

Tenemos una matriz que, metodológicamente, podríamos analizar. Por ejemplo, yo doy Teoría del Racismo y puedo hacer una separación analítica, puedo hacer metodológicamente una separación para profundizar en algo, pero nunca eso va a estar desligado de todo lo otro. Eso es lo que tiene que ver la matriz de opresión y que, para mí, en términos de propuesta teórica, analítica y política, es una de las cuestiones que el feminismo descolonial retoma como elemento central.

Y eso va hacia el proyecto de liberación también. Es decir, un proyecto de liberación que solamente se haga desde las mujeres ya es un problema, o desde la gente afro o solo desde las personas indígenas, es también un problema político y también teórico y analítico.

–Desde esta lectura, la fragmentación de las luchas es uno de los principales obstáculos para la creación de un proyecto político emancipatorio, ¿qué otros desafíos crees que tienen los feminismos hoy?

–Lo primero que yo creo que tenemos que cambiar es la narrativa respecto de la “emergencia” del feminismo. Hace tiempo que esas llamadas mujeres están en la lucha de las comunidades. Y yo creo que en vez de decir que “ahora las mujeres son más visibles”, la pregunta que nos tendríamos que hacer es ¿por qué son más visibles?, ¿qué fue lo que hizo que muchas mujeres indígenas, afro comunitarias, campesinas, etc., no fueran tan visibles a la hora de analizar el activismo? Es decir, si hacemos genealogía en activismos, ¿cuál es el punto de partida?, ¿el feminismo? Pues esto es un error y una injusticia, es eurocentrismo. Porque, como ya dije, muchas esclavizadas ya estaban luchando contra la esclavitud antes de que surgiera el feminismo y no han sido suficientemente visibilizadas ni por el feminismo ni por la teoría social.

Muchas mujeres comunitarias siempre han estado presentes produciendo pensamientos, materialidades, produciendo para la vida. Entonces, eso es lo primero que tenemos que cambiar, el chip eurocéntrico que tenemos.

No podemos seguir permitiendo que las sigan fragmentando a las mujeres de la comunidad porque resulta que esas mujeres luchan por su comunidad no luchan por ellas, que es la diferencia con el feminismo. Como dijo una compañera “yo no me salvo sola”, o sea, yo me salvo con mi comunidad. Y en ese sentido, ese es uno de los mayores desafíos: cómo entender que hay compañeras que hace tiempo que están ahí, que nos están diciendo cosas, nos están enseñando

cosas y no las vemos, ¡no las queremos ver! A no ser por los ojos de las ONG, de la cooperación internacional o del Estado, y de la izquierda.

Sabemos que hay diferentes corrientes feministas y eso implica posicionamientos políticos. Lo que significa que hoy a mí no me basta con que se definan como feministas, porque, incluso, aunque suene extraño, hay feministas de derecha y no quiero nada con ellas. Ahora, yo sí te puedo decir cuáles son algunos desafíos del feminismo descolonial desde el que me posiciono.

Yo creo que hay que trabajar mucho más para entender cómo esa matriz de opresión es colonial, hay que etnografiar. Nosotras, a veces, por ejemplo, tenemos algunas sospechas en términos de hechos históricos que se han producido, pero eso hay que etnografiarlo. Por ejemplo, las feministas comunitarias dicen que antes de que llegara la colonización había patriarcado. Pero muchas intelectuales no lo han etnografiado nunca y tenemos un debate como en abstracto, solo es intuición. Eso es un desafío grandísimo. Es fundamental para nosotras entender cómo fue que se fue construyendo esta lógica colonial, por lo menos desde la colonialidad del saber, para poder explicar la colonialidad del género.

Otro de los desafíos es que el feminismo descolonial no sea solo una moda académica y que se le quite su radicalidad. Muchas se posicionan desde feminismo descolonial, pero cuando tú vas a ver, solo tragan conceptos o teorías, no están articuladas a procesos colectivos, muchas quieren hacerlo desde el Estado o la academia, lo cual es una contradicción en sí misma. ¿Cómo hacer esta disputa? Por eso me gusta hoy nombrarme feminista descolonial antirracista porque hay muchas feministas descoloniales que, paradójicamente, son racistas.

Creo que lo que está planteando el feminismo descolonial son cuestiones de fondo, que atraviesa lo subjetivo, que analiza lo sistémico, lo estructural, atraviesa los proyectos políticos, pero que además implica un cuestionamiento hacia los privilegios, entonces creo que hay que contrarrestar esa comodidad de la moda académica a lo que realmente es la propuesta política.

Entonces, uno de los desafíos es ese, es decir, yo no sé si el desafío es contrarrestar esta cooptación, pero por lo menos sí visibilizar esta situación que está pasando.

Creo además que hay que buscar cada vez mejores metodologías del hacer. ¿Cómo descolonizarnos? Eso no es sencillo. Tenemos los efectos de este capitalismo neoliberal, el extractivismo, el fortalecimiento del individualismo y ante eso, cómo construir la vida de forma colectiva. Creo que ese es el desafío más grande y que no es una cosa sencilla realmente.

Por otro lado, las redes, yo a esa palabra redes le tengo terror, porque las redes se las inventó precisamente la cooperación internacional, yo ya escribí sobre eso años atrás. Y las redes tienen que ver con la lógica del financiamiento, es decir, en vez de financiar un grupo particular, entonces yo lo que armo son redes para lograr representaciones más amplias, no así generar procesos políticos de largo plazo y más radicales. En general esas redes no tienen proyectos políticos, sino que se articulan por políticas identitarias.

Y lo que pasó con la mayoría de las redes fue su institucionalización. Entonces, en vez de redes, prefiero las coaliciones políticas. Y cuando digo coaliciones políticas no es política de identidad, sino que son proyectos políticos en el que coincidimos. No coincidimos en todo, probablemente, pero sí en elementos claves que pueden empujar solidaridades incluso transnacionales.

Entonces, ¿Cómo se hace eso? primero haciendo formaciones políticas a ver si estamos entendiendo lo mismo. Tú, yo, aquel, aquella, aquella, etc., ¿cuál es el proyecto político que tenemos en nuestras cabezas?, ¿cuál es el mundo que queremos construir y cómo? ¿Por qué? Porque yo creo que uno de los problemas centrales que generó la política de identidad fue que asumió que todos y todas teníamos una identidad y que partíamos de la premisa de que pensábamos igual, cuando no era así y el feminismo lo ha mostrado, como también el movimiento de mujeres negras. Muchas tenemos proyectos políticos distintos, aunque podamos compartir una identidad. El proyecto político que está detrás de una acción política es lo que hay que discutir.

Transiciones ecosociales justas y radicales en clave latinoamericana y ecofeminista

Liliana Buitrago





Los feminismos territoriales en América Latina resumen la constelación de ontologías políticas, prácticas, saberes y sentires de las organizaciones y espacios comunitarios de mujeres de Abya Yala que disputan el campo de transformaciones post-capitalistas y post-desarrollistas en Latinoamérica, según Svampa¹. Las diversidades de sus prácticas abarcan dimensiones fundamentales del sostenimiento de la vida —alimentación, crianza, movilidad, comunización o comunalización (*commoning*), cuidado de la biodiversidad, entre otras—, colocando el común reproductivo en el centro; es decir, colocando los procesos y relaciones esenciales para la reproducción de los seres humanos en ecodependencia como prioridad organizativa de los ecosocial.

Este texto apunta a indagar en su potencia de transformación para pensar y resignificar las transiciones justas radicales en tiempos de policrisis. La primera parte presenta el contexto en el que se enmarcan las urgencias por transiciones en el marco de las transformaciones del capitalismo en su fase neofeudal. La segunda parte discute de manera resumida qué son las transiciones justas y la diversidad discursiva que está implícita en el término tan utilizado hoy. La discusión se limita a sus orígenes y explica brevemente, en clave latinoamericana, lo que significa para espacios de disputa como el Pacto Ecosocial e Intercultural del Sur, frente a las transiciones hegemónicas corporativas y la necesidad de mirar más allá del cambio de matriz energética. La tercera parte intenta establecer los elementos

1 Svampa, Maristella (2021). *Dilemas de la transición ecosocial desde América Latina*. Madrid: Fundación Carolina, Oxfam/Intermón, Agenda 2030.

en femenino que convergen y tensionan con las ideas de las transiciones ecosociales justas, radicales y populares. Para ello realizamos un recorrido sucinto de las propuestas y prácticas políticas que se despliegan desde las constelaciones feministas ecoterritoriales de Latinoamérica-Abya Yala, sus propuestas principales, y que podrían posibilitar estas transiciones para el devenir ecosocial. La conclusión reflexiona sobre la posibilidad de la aplicación y reconstrucción de una ética para la recreación poética de una ecosociedad de los cuidados, promoviendo condiciones para una política en femenino que coloque la reproducción y el sostenimiento de la vida en los centros de imaginación de políticas e iniciativas de transiciones justas y radicales en clave pluriversal en femenino.

La emergencia de las transiciones

No existe una verdadera condición postpandémica, lo que en su lugar se ha dado son capas y capas de pandemias, una sindemia², que se suman con sus causas estructurales y epocales, adicionando síntomas y enfermedades sobre un cuerpo inmunodeprimido: El cuerpo-tierra-agua con su sistema social, político, espiritual y ecológico. Sus más profundas y crónicas enfermedades: el patriarcado –androcéntrico, fallogocentrista y heterocisnormativo–, el racismo, el antropocentrismo, la mercantilización de la vida, el consumismo, el extractivismo, entre otras, suman síntomas-pandemias como la del COVID19, el Sida, el cáncer, la pobreza extrema o los feminicidios, síntomas de una policrisis.

Hay una lógica de división y fragmentación que limita la comprensión de la policrisis³ o crisis múltiples, estratificadas en términos

2 “La ‘sindemia’ fue concebida por primera vez por Merril Singer para argumentar que un enfoque ‘sindémico’ revela las interacciones biológicas y sociales de importancia para la generación de políticas”, explicó Richard Horton en *The Lancet*, 2020. Disponible en: [https://www.thelancet.com/journals/lancet/article/PIIS0140-6736\(20\)32000-6/fulltext](https://www.thelancet.com/journals/lancet/article/PIIS0140-6736(20)32000-6/fulltext)

3 En 1993, los filósofos Edgar Morin y Anne-Brigitte Kern utilizaron el término “policrisis” en su libro *Tierra Patria* para sostener que “no existe un único

de jerarquías y con relaciones entre sí. ¿Cómo opera? En primer lugar, de manera ficticia se han separado las esferas de la ecosociedad. Por ello los asuntos de la crisis climática son tratados aparte de los que contribuyen a revertir la pérdida de la biodiversidad, la contaminación y las desigualdades y opresiones sociales. Las problemáticas “climáticas”, o de la pérdida de la biodiversidad, se abordan separadas de su profunda relación con las violencias múltiples. Esta separación afecta nuestros propios procesos de comprensión e interpretaciones originando una *metacrisis*.

Igualmente, en un capitalismo en transformación permanente y acelerada, asistimos a una refeudalización⁴ o una neofeudalización⁵ que asoma una nueva estructura socioeconómica con cuatro características entrelazadas, de acuerdo a Dean: soberanía parcelada, la presencia de los nuevos señores y campesinos, interiorización y catastrofismo. La soberanía parcelada apunta a la fragmentación vertical y horizontal de las funciones del Estado y su imposibilidad de respuesta a demandas a sus funciones; la segunda, “los nuevos señores y campesinos”, evidencia un trastocamiento de las relaciones de explotación, que se hacen más directas, con incremento de la brecha entre ricos y pobres, sirviéndose de los marcos normativos flexibles que ostentan los poderes corporativos, los propietarios y terratenientes para privilegiarlos; la tercera, la interiorización, responde a la presencia de un criterio de segregación diferenciada, que genera una nueva espacialidad entre un adentro que excluye y ve como amenaza a lo que quede fuera de sus nuevos cercamientos, corporalidades, que por lo general ejercen presiones por el acceso a

problema vital, sino muchos problemas vitales, y es esta compleja intersolidaridad de problemas, antagonismos, crisis, procesos incontrolados y la crisis general del planeta la que sigue siendo el problema vital número uno”.

4 Para profundizar en el término ver: Kaltmeier, O., & Lander, E. (2023). *Refeudalization and the Crisis of Civilization: Political essays by Olaf Kaltmeier and Edgardo Lander*. Taylor & Francis.

5 Para profundizar en el término ver: Dean, J. (2020). *Neofeudalism: The End of Capitalism?* Los Angeles Review of Books. Disponible en <https://lareviewofbooks.org/article/neofeudalism-the-end-of-capitalism/>

la tierra, los servicios y condiciones materiales de reproducción de la vida; la cuarta refiere a la catástrofe como signo civilizatorio con afectividades, movilidades y aislamiento social.

Esta neofeudalización se da en medio de un contexto de incertidumbre sobre los tiempos ecológicos, el control biotecnológico de la vida y la urgencia de materias paradigmáticas nuevas⁶ y en donde coexisten, en relaciones muy complejas y caóticas, una geopolítica de la energía verde junto a una geopolítica vinculada a los combustibles fósiles tradicionales⁷, una dinámica marcada por un antagonismo ideológico discursivo. Sin embargo, como una continuidad del capitalismo “as usual”, en esta energívora fase, el modelo de “desarrollo” sigue dependiendo de la energía fósil, que se encuentra asociada al “crecimiento” del PIB⁸, cada vez más limitado y por ello violento en sus dinámicas de explotación y cercamientos sobre los comunes. Esta violencia se incrementa porque, como lo señala Roa Avendaño, el agotamiento de los combustibles fósiles convencionales hace cada vez más violenta y difícil su extracción porque se encuentra en zonas geológicas difíciles de explotar, lo cual hace que se expandan las fronteras de extracción de combustibles fósiles hacia ecosistemas esenciales para la vida como páramos, humedales, selvas. Todo esto especialmente a poblaciones históricamente vulnerables como las comunidades campesinas, las mujeres, pueblos indígenas, afrodescendientes e infancias. Esto tiene como consecuencia una mayor violencia ecoterritorial y una fuerte repatriarcalización de los territorios⁹, en donde el trabajo de reproducción, como proceso

6 Ver: Fujita Hirose, J. (2021). *¿Cómo imponer un límite absoluto al capitalismo? Filosofía política de Deleuze y Guattari*. Tinta Limón Ediciones.

7 Ver: Thompson, H. (2022). *Disorder: Hard times in the 21st century*. Oxford University Press.

8 Rátiva-Gaona, Sandra (2021). “La interdependencia como una clave analítica para pensar la transición energética”. En T. Roa Avendaño (Ed.), *Energías para la transición. Reflexiones y relatos* (pp. 167-185). Censat Agua Viva; Fundación Henrich Böll.

9 Ver: García-Torres, M., Vázquez, E., Cruz, D. T., & Bayón, M. (2020). *Extractivismo y (re) patriarcalización de los territorios. Cuerpos, territorios y femi-*

de mediación entre la naturaleza y la *economía*¹⁰, pone en riesgo la regeneración cotidiana de la vida humana y más que humana, en especial considerando que este es un trabajo que recae principalmente sobre cuerpos y feminizados¹¹.

Frente a este escenario de colapso, los tejidos ecoterritoriales buscan reconstituirse, lidiando con las complejidades de las economías cotidianas, en la consolidación y búsqueda de alternativas que planteen otros modos de relación con la naturaleza en procesos comunizantes en interdependencia y ecoddependencia, como principios constituyentes de la reproducción y sostenibilidad de la vida¹². Saberes ancestrales, prácticas de cuidados de los comunes naturales y búsquedas alternativas del procomún, enactúan en los espacios donde a la par se manifiestan las violencias, como contra espacios de reconstrucción y emergencia alternativa a la necropolítica¹³. En este sentido, y en tiempo presente, se mantienen algunos espacios cooperativos, de solidaridad, reciprocidad, mutualidad, sanación y reparaciones, no exentos de contradicciones y tensiones.

nismos. Compilación latinoamericana de teorías, metodologías y prácticas políticas, 23-43.

10 Según Mellor, Mary (2019) "Una propuesta ecofeminista. Aprovechamiento suficiente y dinero democrático", *New Left Review* (116), 189-200.

11 Con *cuerpos feminizados* nos referimos a la naturalización de los trabajos de cuidados en las mujeres y también a la feminización de comunidades e identidades que se dedican a estos cuidados, como las campesinas o indígenas, cuyas prácticas de cuidados para la vida (territorio, alimentación, cuidado del común territorial o reproductivo) se infravaloran y reifican.

12 Hablamos de interdependencia para señalar la dependencia recíproca entre los seres humanos y de ecoddependencia para señalar la dependencia de los seres vivos humanos y más que humanos, incluso espirituales, entre sí. A menudo, la interdependencia es usada como idea en ambos sentidos, pero consideramos que nombrar y visibilizar la ecoddependencia como constituyente relacional es poner en el centro una perspectiva ética ecosocial no antropocéntrica.

13 Mbembe, Achille (2003). *Necropolitics*. *Public Culture*, 15(1), 11-40.

Estas formas de lo común, donde el común reproductivo¹⁴ se despliega, parecieran estar en oposición a los tiempos, motivaciones y estrategias del “modelo petroadicto y energívoro”, como menciona la Campaña Luces de la Resistencia¹⁵, que fomenta formas de gobernanzas e institucionalidades de la gestión y reproducción ecoterritorial, que con mayor intensidad en años recientes se enmarcan en la ilegalidad y la desinstitucionalización del Estado y sus procesos de formación y reformas. Esta dependencia de la explotación de combustibles fósiles produce la expansión energética¹⁶, lo que intensifica los efectos violentos de los extractivismos, como la migración, economías de la precariedad, militarización de los cuerpos territorios y sus autonomías, en una lógica profundamente colonial.

Esta dependencia no es sólo económico-energética, sino también profundamente cultural. Ha marcado el sistema de producción científico y académico, amenazado y cercado el sistema de producción de conocimientos indígenas, campesinos y saberes y conocimientos campesinos no hegemónicos y ha conllevado a políticas contra la diversidad social, política y biológica. Una constante al abordar la biodiversidad y su pérdida es que no hay vínculo con las expresiones sociales, políticas y culturales de la diversidad. Por ejemplo, la pérdida de la diversidad política y la polifonía política es

14 Para profundizar en el concepto ver: Vega Solís, C. (2019). “Reproducción social y cuidados en la reinención de lo común. Aportes conceptuales y analíticos desde los feminismos”. *Revista de Estudios Sociales*, (70) y Ezquerria Samper, S., Masso Tarditti, M. D., & Rivera-Ferre, M. G. (2022). *Comunes reproductivos: Cercamientos y descercamientos contemporáneos en los cuidados y la agroecología*. Libros de la Catarata.

15 Campaña Luces de la Resistencia (2022). México: Organizaciones en Campaña para ampliar el debate por un modelo energético justo. Entrevista para Radio Mundo. Disponible en <https://rnr.fm/entrevistas/mexico-organizaciones-en-campana-para-ampliar-el-debate-por-un-modelo-energetico-justo/>

16 Para ampliar ver: Hamza, H. (2021). *Transición energética y colonialismo: Punto de vista desde el norte de África*. Disponible en <https://www.entrepueblos.org/news/transicion-energetica-y-colonialismo-punto-de-vista-desde-el-norte-de-africa/>

reflejo de una tendencia homogeneizante genérica que opera confiscando derechos sociales e imponiendo fundamentalismos¹⁷.

Hacia transiciones ecosociales justas y radicales

El término de transiciones justas emerge alrededor de 1973, en el seno de los sindicatos de trabajadores de las industrias petroleras, química y de la energía atómica en Estados Unidos, desde un análisis a las desigualdades socioambientales interseccionales. Posteriormente, es retomada en los años 90 y 2000, extendiéndose a otros sindicatos del mundo¹⁸ y circula repetidamente hoy entre campos y actores discursivos muy diversos (sindicatos y trabajadores, ecologistas, académicos, gobiernos, instituciones internacionales y organizaciones no gubernamentales y más recientemente corporaciones y actores transnacionales). Como campo discursivo y de prácticas políticas en disputa, se encuentra en un estadio de maleabilidad y siendo objeto de crítica por su indeterminación, lo cual puede tornarlo inoperante en la práctica o por su uso entre perspectivas disímiles e incluso anti-téticas de justicia.

Actualmente, en su versión hegemónica colonial corporativa, se encuentra centrada en un *consenso hegemónico de la transición energética*¹⁹, que reactualiza el acuerdo del *Consenso de los Commodities a un Consenso de la Descarbonización*:

17 He trabajado sobre este tema en: Buitrago, L (2023). *Energía Comunes y Transición en Femenino*. Observatorio de Ecología Política de Venezuela. Disponible en <https://ecopoliticavenezuela.org/2023/06/14/energia-comunes-y-transiciones-en-femenino/>

18 Ver Kreinin, H. (2020). *Typologies of “Just Transitions”*: Towards Social-Ecological Transformation.

19 Este concepto se desarrolla en el editorial de la revista *Ecología política* del 20 de julio de 2023. Disponible en:

<https://www.ecologiapolitica.info/transicion-energetica-consenso-hegemonico-y-disputas-desde-el-sur/#:~:text=Llamamos%20consenso%20hegem%C3%B3nico%20de%20la,tecnol%C3%B3gicas%20mal%20llamadas%20C2%ABrenovables%20BB.>

Un nuevo acuerdo capitalista global que apuesta por el cambio de la matriz energética basada en los combustibles fósiles a otra sin (o con reducidas) emisiones de carbono, asentada en las energías “renovables”, y que condena a los países periféricos a ser zonas de sacrificio, sin cambiar el perfil metabólico de la sociedad ni la relación depredadora con la naturaleza²⁰.

El modelo energético hegemónico, a través de las mediaciones tecnológicas que permiten la producción de la energía (plantas hidroeléctricas, megarrepresas, las industrias de los combustibles fósiles), es un andamio de tecnologías de muerte que causan graves impactos a la salud y la vida. Se sirve principalmente del extractivismo, entendido como un modo de acumulación que utiliza enclaves transnacionales de producción y explotación de recursos a gran escala orientado básicamente a la exportación con implicaciones territoriales, ambientales y socioculturales de largo plazo, produciendo desterritorialización, despojos y conflictos²¹.

El cambio de la matriz energética que se encuentra en el centro del debate colonial corporativo, del que participan los Estados, no plantea un cambio profundo de los paradigmas que sostienen la producción de la energía que la mercantilizan y generan desigualdades energéticas, pobreza y problemas de injusticia. Mutar de un paradigma universal sobre la energía, que produce una sola manera de mirarla, con la energía eléctrica como centro, a permitir una ampliación de las maneras de ver la energía implica vincularla a la movilidad sostenible, a la alimentación en escalas menores para la producción, la conservación y el procesamiento de alimentos. Una transición energética donde la energía sea un bien común más allá

20 Svampa, M., Acosta, A., Viale, E., Bringel, B., Lang, M., Hoetmer, R., ... & Buitrago, B. (2022). “Transiciones justas para América Latina desde el Pacto Ecosocial del Sur: Propuestas y disputas frente a los pactos verdes hegemónicos”. En: *Ecología política*, (64), 61-70.

21 Ver Ulloa, A. (2021). “Transformaciones radicales socioambientales frente a la destrucción renovada y verde”, La Guajira, Colombia. *Revista de Geografía Norte Grande*, (80), 13-34.

de la descarbonización del modelo energético planteada por la transición energética corporativa fuera de los principios de la eficiencia corporativa²² y reconociendo, redistribuyendo y revalorizando, la reproducción y sostenimiento de la vida que se hace desde los cuerpos feminizados.

Como dice Escobar:

El surgimiento impetuoso de discursos de transición en múltiples sitios de la vida académica y activista a lo largo de la última década constituye uno de los signos más premonitorios de nuestra época. Dicho surgimiento es un reflejo tanto del constante empeoramiento de las condiciones ecológicas, sociales y culturales del planeta, como de la incapacidad de las instituciones políticas y del conocimiento de imaginar maneras para salir de estas condiciones críticas²³.

Existe una serie de debates populares y radicales en torno a las transiciones ecosociales justas en clave latinoamericanista que interpelan las transiciones coloniales y hegemónicas que desde los Estados y corporaciones tienen una visión desarrollista y reformista. En Latinoamérica, espacios como el Pacto Ecosocial e Intercultural del Sur²⁴ han realizado un esfuerzo por dislocar las narrativas hegemónicas de las transiciones coloniales corporativas para plantear “Transiciones Justas para los Pueblos” o “Transiciones Populares

22 Bertinat, P. y Argento, M. (2022). “Perspectivas sobre energía y transición”. En Svampa, M. y Bertinat P. (comps.): *La Transición Energética en la Argentina. Una hoja de ruta para entender los proyectos en pugna y las falsas soluciones* (pp. 49-74). Buenos Aires: Siglo XXI.

23 Escobar, A. (2015). “Decrecimiento, post-desarrollo y transiciones: una conversación preliminar”. *Interdisciplina* 3, Nº 7 (2015): 217-244.

24 Pacto Ecosocial e Intercultural del Sur, (2022). Manifiesto de los Pueblos del Sur por una Transición Energética Justa y Popular. Disponible en <https://pactoecosocialdelsur.com/manifiesto-de-los-pueblos-del-sur-por-una-transicion-energetica-justa-y-popular-2/>

Pacto Ecosocial e Intercultural del Sur, (2023). Declaración de Bogotá. Disponible en <https://pactoecosocialdelsur.com/bogota-declaration-towards-a-pact-with-the-earth-geopolitics-of-transitions-and-re-existences>.

Territoriales” cuya mirada es multiescalar, holística, situada en las luchas ecoterritoriales y con incidencia Sur-Sur y frente a las políticas públicas en la Región. En ello coloca una serie de propuestas en donde, más allá de la transición energética que se reconoce necesaria, pero no suficiente, se señalan las profundas vinculaciones entre justicias múltiples: ecológica, intercultural, climática, de género, económica y ontológica.

Las transiciones justas radicales son posibles en el despliegue de los saberes y prácticas pluriversales de los sures. Un elemento fundamental para que este despliegue ocurra de manera justa es el reconocimiento de las profundas deudas “eternas” producidas por múltiples injusticias y dinámicas de desposesión y explotación ecosociales y cuyo pago y reconocimiento debe conllevar a procesos de regeneración, reparación y sanación, en clave ecoterritorial no antropocéntrica.

Frente a las transiciones corporativas que promueven soluciones basadas en la permanencia y reproducción de modos capitalistas de acumulación, o de falsas soluciones a las crisis ecológicas (incluida la climática) basadas en el mercado y que perpetúan las formas de despojo y explotación energívoras extractivistas; las transiciones justas radicales proponen formas de transiciones ecosociales (o iniciativas de transición -IT-) que apuestan a una transformación civilizatoria radical, según Escobar. Las IT radicales colocan la contradicción vida-capital y las posibilidades de reproducción y sostenimiento de vidas dignas en el centro.

Como dice la campaña Luces de la resistencia de México:

Decimos con sinceridad que no queremos energía para la muerte. No queremos energía a costa de la muerte que traen consigo los derrames petroleros, las nubes de contaminantes. ¡No queremos ríos muertos en represas o con desechos industriales! ¡No queremos radioactividad o megaproyectos! No queremos torres eólicas que asesinan pájaros y entristecen al viento y petrifican la tierra, o campos interminables de paneles solares para alumbrar centros comerciales o estacionamientos. Decimos no a este modelo energético insaciable que cree que el dinero nos alimentará o que el

petróleo nos salvará de la crisis. Energía sí, pero no así. Es momento de recuperar el sentido de la existencia y debemos empezar por comprender que la energía, el agua y la alimentación no deben ser mercancías, y que los propósitos en común son cuidar del planeta, de los seres humanos sin discriminación alguna y construir nuevas comunidades para la vida, para la alegría y para la dignidad.

Dentro del despliegue de las IT es necesario abordar los debates y aportes que para esta transformación radical se proponen desde políticas en femenino y la amplia constelación de feminismos ecoterritoriales a los que refiere Svampa²⁵, comunitarios, populares, territoriales, animalistas, y espacios de mujeres y disidencias no autonombrados desde los feminismos y que incluyen indígenas, campesinas, quilombolas, cimarroneras, sembradoras y cosechadoras del agua, comadronas, parteras y doulas, yerbateras, un amplio florecer de subjetividades políticas y sentipensares, con sus estrategias de ensamblaje de tejidos comunitarios.

Transiciones ecosociales, radicales, justas y en femenino

Se han realizado diversos estudios sobre transiciones verdes que analizan la intersección género y transiciones energéticas²⁶. Por un lado, estos estudios señalan que los planteamientos y argumentaciones para una transición a sistemas energéticos con bajas emisiones de carbono por sí sola no aborda las cuestiones de género y equidad social; que el aumento de contratación de mujeres en las empresas de energías renovables no acorta la brecha de género en términos de funciones y decisiones en las empresas; que persisten los prejuicios de género contra las mujeres y el dominio de perspectivas

25 Svampa, M. (2021). *Feminismos ecoterritoriales en América Latina. Entre la violencia patriarcal y extractivista y la interconexión con la naturaleza*. Fundación Carolina. https://www.fundacioncarolina.es/wp-content/uploads/2021/11/DT_FC_59.pdf

26 Podemos citar a algunos: Johnson, 2020; Kronsell, 2014; Lieu, 2020; Arias, 2022.

patriarcales en la concepción e implementación de regímenes energéticos en las vías dominantes de transición. Sin embargo, estos análisis no abordan algunos aspectos que, en clave civilizatoria y transformadora radical, se proponen desde los territorios en sacrificio de los sures globales.

Consideramos que para pensar las transiciones ecosociales justas radicales desde Latinoamérica-Abya Yala se requiere colocar en el horizonte las propuestas radicales, en tanto plantean cambios sistémicos al modelo civilizatorio, que emergen de los debates, acciones y enacciones que florecen en la gran constelación de feminismos ecoterritoriales.

Estas propuestas giran en torno a 1) la crítica al desarrollo, la eficiencia y al productivismo; 2) la politización del trabajo confinado a lo privado y de reproducción social y de naturaleza y los trabajos de cuidados humanos y ecoterritoriales realizados principalmente por las mujeres; 3) un importante reclamo crítico y geopolítico a las relaciones desiguales Nortes-Sures globales frente a la encarnación de las externalidades en los cuerpos feminizados en territorios en sacrificio; 4) las prácticas del sostenimiento del común reproductivo en las luchas y acciones de las políticas en femenino en la denuncia al extractivismo y; 5) la diversidad de ontologías relacionales, espiritualidades y ecosofías en femenino que se despliegan en los territorios-aguas abren perspectivas epistémicas para las transiciones justas radicales.

La crítica al desarrollo, los principios de eficiencia y al productivismo colocan en evidencia cómo el *consenso de la descarbonización* radicaliza la mercantilización y la visión de “servicio” sobre la naturaleza, es decir su cosificación y mercantilización. La producción no es posible sin la reproducción de la vida, que plantea cambios en los tiempos de la economía, en los modos de organización comunitarios y, por ello, del trabajo y lo femenino. Pero no de lo femenino como un criterio de inclusión en términos de cifras de mujeres trabajadoras en las empresas de la economía verde, sino de la participación política en la formulación de propuestas relacionadas al modelo agrícola, la alimentación y los intercambios solidarios no mediados por valores de acumulación

de capital o crematísticos. La propia visión de la economía es otra, donde la solidaridad y otras formas de intercambios existen más allá de lo crematístico. Las economías feministas no son solo herramientas de análisis o lucha, sino de proyecto político. En las propuestas para la IT ecosociales justas y radicales, es imprescindible la consideración de economías para la vida, más que bioeconomías (un término ampliamente en uso por la transición colonial corporativa).

La visibilidad de la desigualdad energética requiere también ir más allá de la mirada sobre el uso individual —que sí que es desigual entre hombres y mujeres—, pero que también implica diferencias entre lo comunitario y lo empresarial-corporativo, por nombrar un ejemplo. El despilfarro energético que realizan los sectores productivos corporativos (mineros, de los hidrocarburos, metalúrgico, cementero, entre otros), que incluye al sector de energías renovables o limpias, sigue perpetuando este patrón desigual e implica una expansión energética en lugar de una transición.

En Latinoamérica existen diversas iniciativas de transición que a través de comunidades energéticas destinan la energía en primer lugar a usos que tengan las tareas de reproducción de la vida y cuidados en el centro. Para estas experiencias tienen prioridad la alimentación familiar, los cuidados de mayores y niños, o el destino de la energía para la producción comunitaria en pequeña escala en lugar del uso de la energía para alimentar fábricas o grandes extensiones de producción bajo el modelo agroindustrial que despilfarran el agua y otros comunes instalando lógicas de acumulación por desposesión.

En segundo lugar, desde las economías feministas, ha ocurrido una importante politización del trabajo privado y social de reproducción y de los trabajos de cuidados humanos y ecoterritoriales realizados principalmente por las mujeres. Estas economías colocan los cuidados en el centro de una ética para las vidas vivibles y de una apertura sobre los cuidados que incluya los cuidados ecoterritoriales y la coproducción de naturaleza²⁷.

27 Buitrago, L (2021). “Los Cuidados y la Pandemia en Venezuela desde una mirada ecofeminista”. Revista *Territorios Comunes* No 4, 2021, 34-48. Dispo-

Cuando visibilizamos los lazos sociales y tramas relacionales implícitos a la energía como constructo social, resulta ineludible señalar que es un componente fundamental de las economías de los cuidados porque forma parte de la materialidad que todos los sistemas de sostenimiento de la vida requieren. Por ello la relación entre justicia energética y justicia de género es muy directa: toda actividad de cuidado requiere de la distribución justa y disposición de los comunes naturales (energía, agua, suelos, aire limpio, entre otros) e implica una reproducción recíproca donde los comunes sean cuidados.

Experiencias relacionadas con el cuidado de ríos, montañas, lugares sagrados, bosques y la biodiversidad en su conjunto hacen parte de las iniciativas de transición. La cosecha y siembra del agua en una práctica extendida que representa un buen ejemplo de inclusión de los cuidados ecoterritoriales a la perspectiva más tradicional de los cuidados como actividad del cuidado solamente humano.

La transición corporativa colonial de los Nortes Globales se está realizando estableciendo nuevas zonas de sacrificio como externalidades de la economía, imposibilitando la reproducción de la vida territorial y repatriarcalizando los territorios como se ha mencionado. Por eso en tercer lugar, como propuesta a considerar para pensar transiciones justas y radicales, es central la crítica geopolítica a las relaciones desiguales Nortes-Sures globales que se realizan en perspectiva ecofeminista latinoamericana frente a la encarnación de las externalidades en los cuerpos feminizados en territorios en sacrificio.

La modernidad ha reproducido una imagen necropolítica y feminizada de la tierra como territorio “violable”, “explotable”, “conquistable”, como nombró Segato. Esta representación resulta parte del imaginario esencial del desarrollo y las transiciones coloniales corporativas. Por eso las mujeres marchan y se movilizan, porque las violencias patriarcales contra cuerpos feminizados (humanos y más que humanos) son diferenciadas. Existe una encarnación de la externalización de los impactos sociambientales de las actividades

nible en <https://ecopoliticavenezuela.org/2021/10/29/los-cuidados-y-la-pan-demia-en-venezuela-desde-una-mirada-ecofeminista>.

extractivas en los cuerpos feminizados debido a que es sobre estos cuerpos donde principalmente se materializan dichos impactos. Al mismo tiempo, urge una mirada no feminizada sobre la naturaleza. La mirada feminizada de la naturaleza ve a la Amazonía, explotada para expandir la frontera de la agroindustria, o a los Salares, donde se extrae el litio de la transición verde corporativa colonial, como territorios vacíos a ser explotados, violados, sin vida, que deben someterse al mandato de conquista, al mandato de explotación. Esta es una mirada patriarcal que perpetúa las condiciones para la crisis actual civilizatoria.

En cuarto lugar, la denuncia de los impactos diferenciados de los extractivismos ha sido largamente documentada. Como un ejemplo el Mapa Cuerpo-Territorio realizado por el colectivo Iconoclasistas y el Instituto de Salud Sociambiental (Inssa) de la Facultad de Ciencias Médicas de la Universidad Nacional de Rosario (2021) visibiliza los impactos de las actividades extractivistas en la salud y que indican los impactos diferenciados por género. Igualmente, son ejemplo de esta crítica, las denuncias de comunidades de la Puna de Atacama en las provincias de Jujuy y Salta, frente a la extracción del litio como mineral de transición. Frente a la expansión extractivista, proponen otras formas de relación y economías no devastadoras basadas en sus economías locales. La expansión de los extractivismos en nombre de las transiciones de los sures globales resulta un problema central frente al que las comunidades feminizadas de los sures globales reclaman el derecho a la transición desde las necesidades locales y se denuncia la estrategia colonial de las transiciones o lo que se ha llamado colonialismo verde.

En estas resistencias a los extractivismos depredadores, existen prácticas del sostenimiento del común reproductivo a través de las luchas y acciones directas de las comunidades. Especialmente, quisiéramos nombrar las reexistencias que emergen desde los espacios de comunalidades en femenino que incluyen la alimentación, la danza, la fiesta, el canto, pero también el cuidado de los cuerpos que protestan y están en subversión y que fueron clave durante los

levantamientos populares previos a la pandemia en varios puntos de Latinoamérica. En estas acciones directas han sido también las mujeres quienes han sostenido la protesta con ollas comunitarias, generando política en la acción de los cuidados materiales y espirituales de los espacios que se oponen a la desigualdad y la explotación de la naturaleza. La posibilidad de existencia de una transformación radical posibilitada por una transición ecosocial radical justa pasa por considerar las formas de denuncia como una iniciativa de transición en sí misma, dado que son formas de oponerse y revelar falsas soluciones al cambio climático y la instalación de los nuevos proyectos verdes que establecen nuevas zonas o territorios de sacrificio.

Como quinto aspecto a considerar, hay una diversidad de ontologías relacionales, espiritualidades y ecosofías en femenino en despliegue en los espacios de re-existencias y comunalización en femenino. Las representaciones discursivas que elaboran (entendiendo el discurso como práctica) nombran un pluriverso (discursivo) que destaca una visión de la “naturaleza” de las comunidades de cuerpos feminizados, indígenas y campesinas de Abya Yala-América Latina, en un registro relacional, imbricado con sus prácticas y ecosofías.

Neologismos como *Terricidio* (movimiento de mujeres y disidencias indígenas por el Buen Vivir) y *Cura da Terra* (Cura da Terra), entre otras nociones, conceptos e ideas, nombran los impactos y lógicas del capital-colonialismo-patriarcado sobre la vida, dando forma discursiva al tejido de la vida. Esto constituye en sí misma una práctica política estratégica. Se trata de prácticas de reexistencias discursivas, o construcciones discursivas de reexistencias que aportan a la ampliación de las miradas sobre las transiciones ecosociales radicales. Ello interpela la mirada sobre las transiciones justa, hace un corrimiento hacia formas más radicales de las transiciones ecosociales, considerando dimensiones espirituales y espacio para *otros mundos de vida* y su derecho de ser-en-el-mundo²⁸. Por otra parte, cuestionan

28 Leff, E. (2023). *Devenir de la Vida y Trascendencia Histórica: las vías abiertas del diálogo de saberes. Transiciones Justas. Una agenda de cambio para América Latina*. Oxfam, 89-114.

las valoraciones hegemónicas relacionales de las iniciativas de transición pues procuran y aseguran una mirada no antropocéntrica. Resultan en nociones, ideas y conceptos que resumen las interconexiones entre esferas de la vida que normalmente se consideran separadas por la visión antropocéntrica.

Conclusiones

El vínculo entre feminismos ecoterritoriales y las transiciones justas radicales no parte de una visión esencialista, sino de la idea de que, como lo plantea Mellor, las externalidades del desarrollo humano, causadas por la ciencia, la tecnología y el progreso económico tienen una naturaleza de género en tanto son las mujeres subprivilegiadas y otros grupos subordinados, que desempeñan trabajos necesarios para el mantenimiento del cuerpo, y la tierra, las especies y los pueblos, quienes soportan las consecuencias ecológicas destructivas de los altos niveles de producción, consumo y movilidad, mediando con el trabajo reproductivo, al decir de Federici y Mellor, entre naturaleza y mercado, de manera encarnada, o como decimos junto a las propuestas epistémicas encarnadas de las feministas comunitarias indígenas, según Cabnal, desde los cuerpos-territorios.

Los procesos de interiorización de los rasgos neofeudales que vivimos y los territorios de sacrificio —viejos y los nuevos— por la explotación y la colonialidad ahora “verdes”, han creado espacios de alteridades, de otredades, que en economías de la precariedad demandan los medios materiales mínimos para vivir y demandan el cuidado de los territorios.

Una delgada línea une la vida digna al territorio vulnerado por años de dependencia extractivista. En medio de la proliferación de iniciativas de despojo y explotación, los cerros siguen defendiéndose, el agua sigue siendo un común y un derecho en demanda permanente y las alternativas se tejen en pequeño y con fuerza. La exigibilidad, la alegría de encontrarse en redes solidarias de comunidades energéticas o que se piensan la energía como derecho para la vida

persiste. En ello el tiempo juega en contra y urgen transiciones (si es que deban llamarse así) quizás certezas, acciones en presente –para no postergar lo urgente–, modos de vida que sean parte del tejido de la vida desde y con la tierra y territorios-agua. Al final y con determinación, las transiciones ecosociales justas y radicales son ejercicios y recreaciones de la imaginación política.

Aportes de la antropología feminista para afrontar la crisis ecosocial

Yayo Herrero





Este texto es fruto de la participación en el Primer Congreso de Antropología Feminista celebrado en junio de 2022 en Donostia. Trata de responder a la invitación de convertir a la antropología feminista en una reacción frente a lo establecido y de convertir la incomodidad en una apuesta conceptual, personal y política.

En nuestro caso, pretendemos reflexionar en este texto sobre la potencialidad y la influencia de la antropología feminista en las transformaciones del movimiento ecologista o, más bien, del ecologismo social.

Antes de comenzar, quisiéramos decir desde dónde hacemos esta reflexión. En primer lugar, decir que escribimos en primera persona del plural porque lo que aquí se expone es fruto del trabajo colectivo, conversaciones y práctica de las mujeres feministas que participamos en diferentes organizaciones del movimiento ecologista en el Estado español.

Compartimos con nuestros y nuestras compañeras de activismo y militancia la consciencia de que atravesamos un momento excepcional para la especie humana. Un momento en el que la economía y política hegemónicas han colisionado con la trama de la vida que permite que la vida humana pueda perdurar. Hoy, los seres humanos vivimos una situación de encrucijada¹. Una situación de emergencia planetaria en la que lo que está en juego es la supervivencia en condiciones dignas de la mayoría de los seres humanos, así como de millones de

1 Esto se desarrolla en: Prats, Fernando, Herrero, Yayo y Torrego, Alicia (2016), *La Gran Encrucijada. Sobre la crisis ecosocial y el cambio de ciclo histórico*, Libros en Acción, Madrid.

individuos de otras especies². El cambio climático, la superación de los límites biofísicos del planeta, el empobrecimiento y la profundización de las desigualdades, las migraciones forzosas, las violencias de diversa índole, las guerras y la vulneración de los derechos.

Las diversas manifestaciones de esta crisis global están interconectadas y tienen raíces comunes. Apuntan a un choque frontal entre la forma en la que se ha constituido nuestra civilización y aquello que permite que la vida se pueda seguir sosteniendo. La literatura procedente de diferentes ámbitos de conocimiento (ecología, sociología, economía, filosofía, geografía, historia, etc.) ha venido planteando desde hace décadas los riesgos, potencialmente catastróficos, en los que estábamos incurriendo. Entre otros, el informe sobre los límites al crecimiento, auspiciado por el Club de Roma en 1972 y coordinado por Donella Meadows, proyectaba —medio siglo después se ha comprobado que de forma muy certera— hacia dónde conduciría la evidente inviabilidad del crecimiento ilimitado del crecimiento económico en un planeta con límites físicos.

El movimiento ecologista ha ido construyendo un cuerpo de conocimientos, análisis y propuestas en el que las aportaciones de la antropología han jugado un importante papel. Las visiones heterodoxas y críticas de la antropología económica han ayudado a comprender el conflicto estructural entre el capital y la sostenibilidad ecológica³ y la antropología ambiental ha contribuido a analizar las

2 Los informes pueden verse en: Naciones Unidas (2019), “Informe de Evaluación Global de IPBES 2019 sobre Biodiversidad y Servicios de los Ecosistemas” en <https://knowledge.unccd.int/publications/ipbes-2019-global-assessment-report-biodiversity-and-ecosystem-services> y Naciones Unidas (2022), Sexto informe de evaluación del IPCC: Cambio Climático. Disponible en <https://www.unep.org/es/resources/informe/sexto-informe-de-evaluacion-del-ipcc-cambio-climatico-2022>

3 Ver los trabajos de: Daly, Hermann y Cobb, John (1993), *Para el bien común*, Fondo de Cultura Económica, México; Georgescu-Roegen, Nicholas (1996) (1971), *La ley de la entropía y el proceso económico*, Fundación Argentaria, Madrid y Naredo, José Manuel (2006), *Raíces económicas del deterioro ecológico y social. Más allá de los dogmas*, Siglo XXI, Madrid.

relaciones conflictivas que las sociedades occidentales han establecido con la trama de la vida⁴.

De forma más reciente, la antropología feminista y los feminismos han interpelado algunas de las concepciones y visiones que el ecologismo social daba por seguras. No es posible abordar en la extensión de este texto un análisis complejo de los debates que se están abriendo en el seno de las organizaciones ecologistas u otras que trabajan alrededor de la crisis ecosocial. Nos hemos limitado a señalar tres cuestiones. La primera de ellas es la influencia que la antropología feminista está ejerciendo —no sin resistencias y dificultades— en la resignificación de las ideas de sostenibilidad, urgencia y decrecimiento; nociones ampliamente tratadas en los análisis y propuestas del movimiento ecologista que, sin embargo, se complejizan y amplían a la luz de esta perspectiva. La segunda abunda en el papel que pueden jugar las metodologías de estudio antropológico y las formas en las que los feminismos los han puesto en práctica a la hora de afrontar los conflictos que emergen y que, posiblemente, se agravarán en tiempos de crisis ecosocial. Por último, quisiéramos señalar algunos riesgos que surgen cuando se incorporan de forma reduccionista algunas de las reivindicaciones feministas y ecofeministas en el seno del movimiento ecologista y creemos que posiblemente también en otros movimientos sociales.

Aportaciones a la noción de sostenibilidad, decrecimiento y urgencia

Las aportaciones de la economía feminista, como por ejemplo las de Mary Mellor, Cristina Carrasco, Amaia Pérez Orozco, Antonella Piccio, Magdalena León y otras muchas investigadoras; las de filósofas e historiadoras de la ciencia como Carolyn Merchant, Alicia Puleo, Val Plumwood; las de ecofeministas como Vandana Shiva o María Mies;

4 Ver en: Mander, Jerry (1996), *En ausencia de lo sagrado*, José J. de Olañeta Editor, Palma de Mallorca y Stengers, Isabelle (2017), *En tiempos de catástrofes. Cómo resistir la barbarie que viene*, Ned Ediciones, Barcelona.

las mujeres que participan en los feminismos comunitarios como Lorena Cabnal y Lolita Chavez, así como la de muchas iniciativas colectivas y movimientos sociales que unas veces se autodenominan ecofeministas y otras no, están contribuyendo a construir una antropología ecofeminista que unas veces enriquece y otras pone patas arriba nociones como la de sostenibilidad.

El ecologismo social ha usado ese término, tan manoseado, para referirse al mantenimiento de los procesos y equilibrios ecosistémicos *en sí mismos*, manteniendo el dualismo que separa la cultura de la naturaleza. Pero la trama de la vida *se autoorganiza y se sostiene sola*, a partir de los procesos homeostáticos y los mecanismos de realimentación que tratan de reequilibrar las perturbaciones que se producen en los ecosistemas⁵. Cuando éstas últimas son profundas y aceleradas, se desencadenan mecanismos de realimentación positiva que pueden alejar al conjunto del sistema de su equilibrio dinámico hasta que, traspasado un determinado umbral y alcanzado el punto de bifurcación, el sistema colapsa y evoluciona hacia una nueva situación en la que se construye un nuevo equilibrio con condiciones diferentes. Es decir, que la biosfera interacciona con el mundo inerte generando sus propias condiciones de existencia. Estas relaciones complejas pueden ser –y han sido, de hecho– profundamente alteradas por la actividad de la especie humana, pero no son dominadas, controladas o susceptibles de ser recreadas a voluntad por ella⁶.

La mirada de la antropología –y sobre todo de una antropología ecofeminista– introduce visiones que creemos muy necesarias. Reconoce la vida humana como ecodependiente e interdependiente entre humanos. Reconstruye y complementa la noción de metabolismo que había desarrollado, a partir de los postulados de Marx, la economía ecológica⁷, señalando que metabolismo social es el

5 Referido en: Margulis, Lynn (2002), *Planeta simbiótico. Un nuevo punto de vista sobre la evolución*, Debate, Madrid.

6 *Ibidem*.

7 Naredo, José Manuel (2006), *Raíces económicas del deterioro ecológico y social. Más allá de los dogmas*, Siglo XXI, Madrid.

proceso que permite que la sociedad se reproduzca cotidiana y generacionalmente y se da en cinco eslabones interconectados, según Carrasco⁸: la naturaleza con la que interactuamos para obtener los bienes y servicios; el espacio doméstico en el que nacemos, nos criamos y socializamos y que constituye la principal red de interdependencia; la comunidad cercana en la que establecemos relaciones de ayuda mutua y cooperación que nos permiten dar respuesta a la vulnerabilidad y la incertidumbre; el Estado y el Mercado, que constituyen las dos esferas de producción y consumo mercantil.

La antropología económica feminista ha estudiado en profundidad cómo la economía capitalista solo toma en cuenta la producción y consumo llevados a cabo en los dos espacios últimos de la cadena de eslabones (Estado y Mercado) y se constituye dando por hecha la gratuidad de las aportaciones de la naturaleza, del hogar y de las comunidades.

En nuestra opinión, el concepto de sostenibilidad cobra sentido cuando ponemos en relación el metabolismo social y la trama de la vida. Desde las perspectivas ecofeministas, llamamos sostenibilidad de la vida al proceso histórico complejo, dinámico y multidimensional de satisfacción de necesidades que debe ser continuamente mantenido y reconstruido por el metabolismo social, inserto en la trama de la vida autoorganizada y con límites. En definitiva, es la vida humana la que ha de ser sostenida *intencionalmente* a partir de relaciones armónicas con la naturaleza y el resto del mundo vivo, y entre personas⁹. Así, la idea de sostenibilidad se libra del carácter ambiguo e indeterminado que ha permitido

8 Carrasco, Cristina (2009), "Mujeres, sostenibilidad y deuda social", *Revista de Educación*, número extraordinario 2009, Madrid.

9 Como acuñan los trabajos de: Pérez Orozco, Amaia (2006), *Perspectivas feministas en torno a la economía: el caso de los cuidados*, Consejo Económico y Social, Colección Estudios nº190, Madrid; Carrasco, Cristina (2009), "Mujeres, sostenibilidad y deuda social", *Revista de Educación*, número extraordinario 2009, Madrid; Agenjo, Astrid (2021), *Economía política feminista*, Libros de La Catarata, Madrid y Herrero, Yayo (2023), *Toma de tierra*, Editorial Caniche, Madrid.

convertirla en un adjetivo que se añade a cualquier proceso productivo que se quiera presentar como verde.

En los últimos años, han irrumpido con fuerza debates en torno a las apuestas políticas que permitan ponerse contra la crisis ecosocial. Una de ellas es la del Decrecimiento. En este momento de enorme confusión, se hace preciso clarificar qué es y a qué nos referimos cuando hablamos de ello. Las y los investigadores y activistas que trabajan en torno a la idea de decrecimiento, suelen definirlo como la puesta en marcha de un proceso transformador que posibilite la construcción de sociedades libres, justas y democráticas. Ponen el foco en la urgencia de los cambios y necesidad de contraer y descomplejizar el metabolismo social¹⁰.

Para que la idea de sostenibilidad sea útil políticamente, hay que plantearse qué es lo que hay que –y tenemos la capacidad de– sostener. Una ausencia de mirada ecofeminista hace correr el riesgo de que la lucha contra la insostenibilidad, o la forma política de abordar el inevitable decrecimiento de la esfera material de la economía, se centre en indicadores de emisiones de gases de efecto invernadero o tasas de retorno energético y olvide que lo que queremos sostener, además de la vida en su conjunto, son las vidas concretas. De ser así, se podría seguir profundizando el abismo ontológico entre seres humanos y naturaleza, solo que ahora priorizando la naturaleza. Desde nuestra perspectiva, es preciso desarrollar una antropología ecofeminista que estimule el sentido de pertenencia a la trama de la vida y que, a la vez, se comprometa con la defensa de las vidas de todas. Judith Butler defiende sugerentemente que la violencia se expresa con brutalidad cuando la sociedad se comporta como si las vidas que se pierden no merecieran ser lloradas¹¹.

10 Ver los trabajos de: Bardi, Ugo (2014), *Los límites del crecimiento retomados*, Libros de La Catarata, Madrid y González Reyes, Luis (2022), “Concretando el decrecimiento”, *Revista Éxodo* n.º 161 pp. 60-62.

11 Butler, Judith (2021), *La fuerza de la no violencia. La ética en lo político*, Editorial Paidós, Barcelona.

Teniendo esto en cuenta, la antropología económica de corte ecofeminista realiza un aporte crucial al delimitar qué es lo que ha de decrecer. No es, a nuestro juicio, el metabolismo social. Es la dimensión biofísica del metabolismo social. No solo es que se deba contraer por una determinada voluntad ética y política, es que decrecerá de todos modos por una cuestión de superación de límites biofísicos¹². En contextos de inevitable contracción material, para que las vidas se sostengan, hay partes del metabolismo social que han de crecer y complejizarse. La mayor parte de los autores que han desarrollado la noción de decrecimiento, a nuestro juicio, identifica complejidad social con globalización, jerarquía o cadenas de mando producción y consumo¹³.

Para nosotras, el decrecimiento no lleva mayúsculas, no es una propuesta ética o política. El decrecimiento, con minúsculas, es el contexto material en el que se va a desarrollar, queramos o no, la existencia del conjunto de la humanidad y la propuesta política es la de priorizar la garantía de condiciones dignas de existencia. Habrá decrecimiento material de todos modos, como menciona Raworth¹⁴. Puede ser un proceso monstruoso que expulse masivamente vida humana y no humana, que incremente el deterioro y la violencia, o puede ser un proceso que gestione democráticamente la contracción material bajo el principio de suficiencia, una fuerte redistribución de la riqueza y el objetivo de sostener las vidas concretas dignas y con derechos.

Si el movimiento social logra impulsar estos cambios, la complejidad social crecerá. Las sociedades que históricamente han vivido ajustándose a los límites de sus territorios y ecosistemas y se mantienen sobre relaciones comunitarias, que han tenido capacidades de autogestión y autogobierno y se han relacionado estrechamente

12 Como menciono en mi libro *Toma de tierra*, Editorial Caniche, Madrid, 2023.

13 *Ibídem*.

14 Raworth, Kate (2013), "Definir un espacio seguro y justo para la humanidad" en Worldwatch Institute. *¿Es aún posible lograr la sostenibilidad?*, Fuhem Ecosocial, Madrid.

con sus ecosistemas, han sido sociedades que presentaban una importante complejidad social¹⁵.

La diferencia entre pensar el decrecimiento como un contexto material, en vez de como hipótesis política para la sostenibilidad, puede parecer un asunto de matiz, pero creemos que no lo es. Obliga a que el movimiento ecologista ponga la garantía de condiciones dignas de existencia de las personas y la responsabilidad de la cobertura de las necesidades básicas en el primer plano. Esta es una aportación crucial que la antropología ecofeminista, conformada por el diálogo transdisciplinar de muchas pensadoras y movimientos feministas y ecofeministas, está introduciendo en las reflexiones y debates del movimiento social.

Las propuestas de políticas conscientes del decrecimiento se tienen que hacer responsables de la cobertura de derechos y necesidades de todas las personas, con la misma importancia y detalle que otorgamos a la contracción material y reducción de la huella ecológica colectiva. Este planteamiento obliga, por ejemplo, a que en nuestros trabajos, además de diagnosticar el deterioro de los ecosistemas y el agotamiento de bienes básicos, incluyamos cartografías del empobrecimiento, situaciones de precariedad vital, de sufrimiento, de explotación, de enfermedad física y mental que atraviesan muchas personas, de modo que se haga evidente que las transiciones ecológicas no apuntan solo a un proceso de frugalización generalizado, tal y como se suele sostener, sino a la reivindicación y construcción de derechos básicos para mucha gente que no los tiene.

Siendo capaces de llorar cada vida perdida, la idea de urgencia también se amplifica. La urgencia de actuar sobre los procesos que deterioran las bases materiales que permiten la existencia humana es una de las prioridades del movimiento ecologista en su conjunto. Es, obviamente, urgente frenar el deterioro ecológico. Pero también detener las muertes en el Estrecho de Gibraltar, los feminicidios o el sufrimiento que causa el miedo, el desamparo, el hambre, los

15 Ver más en: Graeber, David y Wengrow, David (2022), *El amanecer de todo. Una nueva historia de la humanidad*, Ariel, Editorial Planeta, Barcelona.

suicidios de jóvenes, la futurofobia o la falta de techo. Importan el conjunto de la vida y también todas y cada una de las vidas. No son cosas incompatibles y encajarlas de forma natural en las propuestas del movimiento ecologista es clave para lograr un movimiento amplio y lleno de sentido para las mayorías. Creemos que la antropología ecofeminista es un marco de pensamiento idóneo para avanzar.

Las aportaciones metodológicas a los conflictos ecosociales

Según se profundiza y se hacen más evidentes las diferentes dimensiones de la crisis ecosocial, el conflicto social aparece en mayor medida. En los últimos años, están aflorando nuevas tensiones que provocan una fuerte polarización en torno a temas en los que, sin embargo, es preciso buscar y encontrar ciertos consensos.

Un ejemplo es el debate entre defensores del Green New Deal y los que han sido denominados—a mi modo de ver, de forma muy desafortunada—colapsistas¹⁶. Se trata de un debate, en nuestra opinión, mal enfocado. Mientras los primeros argumentan que la idea de colapso no permite ganar elecciones, los segundos hablan del proceso de desmoronamiento del metabolismo socioindustrial tal y como lo conocemos. Discuten en diferentes planos, todos ellos comprensibles, pero paralelos. Unas metodologías para el debate similares a la que la antropología usa en sus investigaciones e intervenciones podrían aportar en la búsqueda de consensos mínimos. La escucha y sistematización de los discursos, el establecimiento y clarificación de los diferentes planos, la sistematización realizada por una observación participante en los procesos, la entrevista en profundidad y la elaboración de espacios y terrenos de encuentro.

No es el único caso. En los diversos territorios existen conflictos entre quienes defienden la necesidad de instalar energías renovables

16 Utilizo el masculino genérico porque se trata de un debate fundamentalmente entre hombres blancos con perfil de expertos, pertenecientes al ámbito de la academia, la política institucional o la de los movimientos sociales.

y quienes que defienden la protección del territorio y el paisaje; existe una fuerte polarización entre ecologistas y quienes trabajan en el ámbito de la ganadería y la agricultura. Con toda probabilidad, vamos a conocer la intensificación de los conflictos por el agua o entre quienes queman el monte para obtener pasto y los vecinos y vecinas que ven sus pueblos rodeados de incendios cada vez más incontralables. Además, se profundizan los conflictos ecológico-distributivos entre los países del Norte Global y el Sur Global.

Los diálogos necesarios van a tener que desarrollarse en situaciones complejas, entre personas y comunidades con diferentes cosmovisiones y prioridades, con diferentes necesidades y aspiraciones. La gestión de los deseos en un marco de contracción material requiere de formas de escucha, debate y encuentro que necesitan de metodologías como las que la antropología ha desarrollado.

Algunas reflexiones en torno a los riesgos

Terminamos planteando algunas alertas: Desde los movimientos sociales autónomos y de base asamblearia, no son pocas las propuestas centradas en la necesidad de dispersar el poder del binomio Estado-Mercado y desplazar el eje de la producción y reproducción social al fortalecimiento de los hogares y las comunidades, espacios en los que se da por hecho el altruismo, la cooperación y el apoyo mutuo.

La visibilización de la importancia de la reproducción cotidiana y generacional de la vida y las tareas de cuidados que ha logrado el movimiento feminista ha sido asumida en algunos ámbitos de forma entusiasta y con escasa reflexión feminista de fondo, a nuestro juicio. Esto provoca que mientras se analiza el Estado y las relaciones de poder en torno a él, no existe un cuestionamiento análogo sobre la familia, el hogar y el poder. El patriarcado, una de las formas de dominación más antiguas y feroces, que está en la base de las concepciones sobre los cuerpos y la Naturaleza que han conducido a la crisis ecosocial que atravesamos. La familia es la gran corporación que lo sostiene. La comunidad también puede funcionar

como un enorme dispositivo de control al servicio del patriarcado y del propio Estado.

Los valores familiares del altruismo y del cuidado han sido históricamente utilizados para generar, en los hogares y en las comunidades, una plusvalía en forma de tiempo social que, mayoritariamente, los hombres ponen al servicio del mercado y del Estado. El neoliberalismo y el neo-conservadurismo estimulan el individualismo en el espacio público pero fortalecen, blindan e imponen la responsabilidad familiar, dándola por hecha¹⁷. En ocasiones, en algunos ámbitos, el ecologismo social reduce la aportación ecofeminista a un reparto más igualitario de las tareas de cuidado. Existe cierta tentación a teorizar sobre la conveniencia de restar poder al Estado, y fortalecer lo comunitario y doméstico. Se pasa por alto la cuestión de que la lógica patriarcal también tiene su sede en estos espacios, orillando el hecho de que en ellos existen relaciones conducidas por el deber, la obligación, la jerarquía y el miedo. Los análisis de la antropología feminista en torno al poder, la crítica a la esencialización de las relaciones en los hogares y las comunidades, o el cuestionamiento del pensamiento sobre el amor, el altruismo o el apoyo mutuo es clave.

La lógica patriarcal está en todos los ámbitos de la vida. Nuestros movimientos no son ajenos a ella y las relaciones que reproducen el dominio y la violencia también existen, por lo que esta cuestión merece también análisis, debate y reflexión profundos. No son pocas las resistencias que estas cuestiones suscitan.

Una segunda derivada de la esencialización del cuidado son los excesos que se pueden producir a la hora de abordar las relaciones conflictivas a lo interno de las organizaciones. La crítica feminista a la jerarquía o relaciones violentas dentro de los movimientos sociales ha hecho virar el timón de las formas de mediar y resolver conflictos 180°C, y en algunos casos las organizaciones se autoexigen que ninguna persona que forma parte del movimiento sufra ningún

17 Como desarrolla Cooper, Melinda (2022), *Los valores de la familia. Entre el neoliberalismo y el nuevo social-conservadurismo*, Traficantes de Sueños, Madrid.

malestar o incomodidad. El riesgo es que, a la hora de tomar decisiones, haya quien considere que ha sido maltratado o no escuchado porque ha perdido una votación o porque no consigue que salga adelante lo que son posiciones muy minoritarias.

Las dinámicas asamblearias son enormemente frágiles y boicoteables cuando hay personas—a veces una sola— que no están orientadas al bien común. Muchas veces iniciativas poderosas y entusiasmadas se fracturan y quedan paralizadas por las actitudes patriarcales y autoritarias de compañeros que consumen más energía y tiempo del que aportan, pero también por la confusión que identifica el cuidado y abordaje respetuoso de los conflictos con la obligación de que todas las personas que conforman el colectivo tengan la sensación de haberse salido con la suya. Perder una votación o no haber convencido genera malestar, obviamente, pero hay que aprender personalmente a comprender que, en las dinámicas colectivas, el deseo individual a veces no puede ser cubierto.

El estudio de los movimientos de mujeres muestra que las relaciones en el interior no han estado y no están exentas de conflicto y violencia. Pero, posiblemente, son los movimientos que más diversidad han sabido acoger sin simplificar los mensajes ni reducir la ambición de transformación.

Estas son solo algunas de las cuestiones que compartimos en el Congreso. Creemos que el diálogo inacabado entre el feminismo y el movimiento ecologista, fortalecerá conceptualmente a ambos. La antropología ecofeminista es un instrumento que, sin duda, lo facilitará.

Los feminismos en el debate sobre la “justicia”. La experiencia de los juicios éticos, populares y feministas

Claudia Korol





¿De qué hablamos cuando nos referimos a la justicia? ¿En qué se distingue la llamada “Justicia”, con sus absurdas togas y martillos incluidos, y la justicia verdadera, que organiza al mundo no sobre la base de las múltiples opresiones, sino a partir de las solidaridades? ¿En qué se distingue una “Justicia” indiferente ante la muerte o el mal vivir de los pueblos y de la naturaleza, de la justicia verdadera fundada en el buen vivir? Estas y otras preguntas similares atraviesan sentidos fundamentales de nuestras existencias y de nuestras reflexiones. Buscamos interpretar colectivamente palabras sustantivas que en las lógicas del poder se vuelven acciones que las desmienten, del mismo modo que sucede con otras con significados controvertidos cuando son usadas por el poder, como paz, desarrollo, civilización e, incluso, libertad.

La experiencia de los pueblos, su camino, sus búsquedas, sus luchas, han permitido distinguir entre el sentido real del término justicia y las instituciones que dicen ejercerla, controlarla, delimitando posibilidades y límites. Las mujeres, las disidencias, las juventudes, los sectores sociales empobrecidos, acumulamos demasiadas sentencias que nos condenan, nos humillan y nos dejan desamparados, en total ausencia de justicia verdadera.

En los últimos años, en la medida en que se han ampliado los feminismos, sus acciones y sus demandas, creció un debate sobre la necesidad de “otra justicia”. Hay quienes piensan en una “justicia feminista” –en términos institucionales y legales– y quienes la proponen como un conjunto de iniciativas –por dentro, pero también por fuera del Estado–; hay quienes construyen distintas modalidades

de “justicia comunitaria” —como ejercicios en los que se expresan las cosmovisiones de los pueblos— y están quienes imaginan una “justicia del pueblo y para el pueblo”. Y también hay quienes buscan maneras no excluyentes de relación entre estas experiencias, sabiendo que la posibilidad de su plena expresión está ligada a la constitución de poder popular, ya sea en ámbitos territoriales, comunitarios, como en términos plurinacionales e internacionalistas. ¿Cómo sería, entonces, una propuesta de justicia feminista, popular, comunitaria, plurinacional?

En lo que estas búsquedas coinciden es en caracterizar que lo que hoy se llama “Justicia” es un factor de legitimación y naturalización de crímenes contra la vida, que abarcan golpes de Estado, feminicidios, violencias patriarcales y racistas, ecocidios, genocidios, desde Abya Yala hasta Palestina y Kurdistán. ¿Qué entenderá como justicia una mujer palestina? ¿Qué respuestas tiene la justicia internacional ante un genocidio a cielo abierto? ¿Qué respuesta han dado los grandes estados occidentales, y los estados cómplices con el régimen sionista, frente a la demanda de Sudáfrica por los crímenes de genocidio y apartheid?

Mirando las experiencias

Frente a estos diálogos, las respuestas y los intentos son variados. En algunos casos se plantea la posibilidad de que la “justicia feminista”, autónoma de las instituciones, pueda interactuar con la “justicia comunitaria ancestral” o con los procesos de justicia popular, desde abajo, tal como se expresa en las experiencias de los juicios éticos populares y feministas realizados desde Feministas del Abya Yala, red de colectivas feministas del continente, que hemos juzgado a las transnacionales (2011-2012), a la justicia patriarcal (2017-2018) y a los ecocidas (2022-2023). También existen intentos de que estas búsquedas autónomas dialoguen con las activistas feministas y de derechos humanos que forman parte del Estado, sensibilizando sobre aspectos coloniales, patriarcales, que están naturalizados en las prácticas

institucionales y mirando juntas cómo podrían sortearse en la práctica cotidiana.

Esto sucede en un tiempo en el que hay avances significativos en términos legislativos, que posibilitan un mayor respeto a los derechos de mujeres y disidencias, como las leyes aprobadas de Matrimonio Igualitario, la Ley Orgánica de Medidas de Protección Integral contra la Violencia de Género, la Ley de Identidad de Género, la Ley de Acceso a la Interrupción Voluntaria del Embarazo, el Cupo Laboral Trans, la ESI, entre otras. Sin embargo, desde los Tribunales se emiten sentencias antiderechos, que criminalizan o estigmatizan a madres que protegen a sus hijas e hijos de los abusadores y que dejan en la impunidad a feminicidas, a pedófilos, así como también sucede con otros crímenes: los de los policías del gatillo fácil, los que contaminan los territorios y dejan a pueblos enteros sin agua, sin semillas nativas, sin bosques.

Las consecuencias son claras: crece el descrédito popular sobre la justicia por su carácter patriarcal y colonial, por su defensa de la propiedad privada por encima del derecho a la vida. No alcanza con que sean más mujeres las que se integran en los tribunales del sistema, ya que muchas de ellas reproducen y sostienen la formación racista, machista, capitalista, recibida en las Facultades de Derecho, que refuerza el sentido común que atraviesa a toda la sociedad. En demasiados casos, juezas, fiscalas, defensoras, compiten con los varones de corbata por quién es más dura con las víctimas de las violencias. Otro tanto sucede en gran parte de los jurados llamados “populares”, integrados por personas que no han recibido preparación para comprender cuáles son los derechos de las mujeres, de las disidencias, de lxs jóvenes empobrecidxs, que están en juego. Se piensa a la Justicia como revancha del poder frente a quienes lo amenazan o cuestionan.

El control feminista y popular de las acciones judiciales requiere de cambios políticos que puedan apuntalar modificaciones radicales tanto en las leyes como en la composición de los tribunales. Es central lo que rodea a los procesos judiciales, su tratamiento en los

medios de comunicación, los procesos de educación de sus actores. Esto pareciera muy difícil en un contexto donde prevalece un consenso conservador, que se refleja pero no se agota en los resultados electorales cercanos. No nos referimos solamente a la situación de Argentina. El rechazo en el plebiscito chileno a la propuesta de Constitución, en cuya elaboración participaron activamente actoras feministas, de pueblos originarios, de disidencias, de movimientos populares, es una de las expresiones de este movimiento de las subjetividades hacia lógicas conservadoras. En el otro extremo, tenemos el plebiscito en Ecuador, donde el 59,15% de la población votó por detener la explotación petrolera en el Parque Nacional Yasuni. Una de cal, otra de arena. Poco tiempo después, Ecuador estalló a partir de una revuelta en las cárceles, que mostró con fuerza las consecuencias de la injusticia social, de la impunidad, de la crueldad de las lógicas racistas, patriarcales, adultocéntricas. Más recientemente, el resultado electoral en El Salvador vuelve a marcar una voluntad social que apuesta a la mano dura, ante el descontrolado avance del narco, de las maras, del crimen organizado. Se busca detener al crimen con terrorismo de Estado, con políticas brutales y violentas, asesoradas por expertos en genocidios, como las fuerzas armadas israelíes y norteamericanas. No hay una sola dirección de los cambios de conciencia y por eso la acción subjetiva, la pedagogía feminista y popular tienen mucho para hacer en el camino, tanto de ida, como de vuelta.

Es necesario interpelar los sentidos variados que nos permiten fortalecer una subjetividad popular que defienda de manera consistente los derechos de las mujeres, de las disidencias, de las comunidades, de la naturaleza, de los pueblos, entramando una estrategia que sea simultáneamente feminista, antirracista, antiextractivista, donde nada puede estar por encima del derecho a la vida: ni la propiedad privada, ni el honor de los varones que se consideran dueños de sus mujeres, hijos, tierras y ganado, como los antiguos griegos.

La defensa y el cuidado de cuerpos y territorios son parte esencial de las acciones de los feminismos populares, que en algunos casos remiten a demandas de políticas públicas, pero que recurren

también a las iniciativas autónomas, como ha sucedido claramente durante la pandemia donde, ante la ineficacia de los Estados, se multiplicaron los comedores y ollas populares, huertas comunitarias, las interacciones entre las mujeres del campo y la ciudad, a través de las donaciones de verduras y el apoyo en la formación de huertas urbanas, entre otras experiencias. Son estos ejemplos los que el actual gobierno reaccionario de Milei ataca, sacando recursos a las mujeres de organizaciones sociales para darles su administración a las iglesias evangelistas, que sostienen además la prédica antiaborto.

De impunidad y antipunitivismo

Las violencias son fuente de reproducción de los regímenes extractivistas, neoliberales, patriarcales. Se ha vuelto un lugar común —con un contenido incluso religioso— pensar que “siempre fue así” y que “siempre será así”, hasta llegar a castigar o cuestionar a las víctimas por haber “provocado” a los victimarios o por no haber sabido elaborar estrategias para eludirlos. Esto en sus versiones más vulgares. En reflexiones más elaboradas, que proponen algunas académicas feministas y sectores del activismo anticarcelario, se interpreta la exigencia de justicia de las víctimas como posiciones “punitivistas”. Se considera que no es posible, desde sectores populares, proponer castigos para quienes han cometido crímenes aberrantes como son los genocidas, feminicidas, ecocidas.

Las razones que esgrimen merecen ser consideradas. Una muy frecuente es que el castigo habitual, en este sistema, suele ser la prisión. Se sostiene, con razón, que las cárceles no son lugares que permitan que alguien se corrija, sino que, por el contrario, son antros donde se profundiza e incluso se refuerza la crueldad del sistema. Este argumento es absolutamente real y lo compartimos. Quienes desde las experiencias de educación popular acompañamos la situación de presas y presos lo sabemos sobradamente. Se presenta como encrucijada entonces: no al punitivismo, pero también no a la impunidad. Y tenemos el desafío de que las decisiones tomadas en

nombre de la “Justicia” no sean suficientes para impedir la reiteración de los crímenes.

La crisis carcelaria en Ecuador pone de relieve, entre otros muchos problemas, el íntimo vínculo entre el sistema carcelario y las relaciones de poder existentes en las barriadas empobrecidas. A partir de ello, se plantea la necesidad de que cualquier propuesta de justicia se enmarque en una respuesta de transformación estructural, que dé posibilidad de vida digna a la población y, en particular, a lxs jóvenes.

Algunas de las alternativas propuestas, como la reparación económica a las víctimas, no resuelve el tema y no significa justicia. Hay debates tales como: ¿cuánto cuesta una vida?, ¿qué significa para una mujer o travesti violentada que al violento le hagan pasar por un curso de derechos humanos? Los conceptos de reparación están muy lejos de ser prácticas que socaven las políticas de impunidad. Suelen ser formas de tranquilizar a los responsables de los crímenes y de perpetuar su posible repetición. ¿Qué sucede con las víctimas cuando se refuerzan propuestas de reparación que dejan en la impunidad a los genocidas, a los feminicidas, a los ecocidas? La impunidad les otorga poder, refuerza la hegemonía patriarcal, bajo el amparo de lo aprendido: que no hay castigo real.

La impunidad ha venido sucediendo desde hace siglos. Y el resultado es que se considere que no existe ningún riesgo en seguir violentándonos, lo que genera un salvataje de los responsables de crímenes aberrantes. La pregunta, para enfrentar con eficacia a las políticas de impunidad, puede ser: ¿cómo entrelazar el potente Nunca Más con el Ni Una Menos, con el Ya Basta de las mamás de pibes asesinados por el gatillo fácil y de las pibas desaparecidas por las redes de prostitución y trata, para que se ponga freno a la crueldad de quienes se sienten con derecho a desaparecernos, a matarnos, a torturarnos?

En momentos en que recrudecen las políticas represivas del Estado y se pone en evidencia que son las mismas “fuerzas de seguridad” las que vuelven insegura la vida, uno de los ejercicios de justicia

feminista es acompañar a las víctimas de la represión y a sus familiares y, al mismo tiempo, ir construyendo la cartografía y radiografía de estas fuerzas, de sus mandos, de sus historiales represivos. En esa dirección, es importante analizar y sistematizar las características de cada crimen, de sus participantes, registrando no de modo discursivo sino concreto, el hecho de que los criminales son parte de las fuerzas policiales, militares y de quienes supuestamente deberían defender al país, pero actúan en beneficio de las transnacionales y de los poderes de las oligarquías locales y extranjeras.

“Juicio y Castigo a los responsables” es una demanda histórica del movimiento de derechos humanos que va encontrando modos de concretarse, sobre todo en que los genocidas estén efectivamente en prisión. Es imprescindible profundizar el debate sobre el rol de las instituciones carcelarias como lugares donde se violan sistemáticamente los derechos humanos y donde internamente hay un régimen jerarquizado para los presos de primera –como los militares genocidas–, con múltiples derechos y concesiones, y las personas empobrecidas, que pueblan los espacios de hacinamiento. En ese sentido, mirar el espejo de Ecuador podría ser útil para comprender la necesidad de exigir políticas públicas que pongan límites a las modalidades de actuación del crimen organizado, sobre todo en lo que significa la cooptación de jóvenes e incluso de niños y niñas. Será un desafío de los feminismos proponer modalidades de intervención que impidan o dificulten la repetición de los crímenes, que no se basen en la tortura sino, por el contrario, que sean espacios de educación, donde las víctimas de las violencias intervengan en la propuesta reparatoria, las comunidades sean escuchadas en sus propios términos, respetadas en sus reclamos y en el control de estas medidas, de modo de promover un cambio de la subjetividad popular, para que no se eternice el lugar de víctimas y se construya un rol de defensores de la justicia de los pueblos.

Las experiencias de los juicios éticos populares feministas

Entre el 15 de octubre de 2017 y el 30 de junio de 2018, se realizó el Tribunal Ético Popular Feminista, que formuló un “Juicio a la Justicia Patriarcal”. Fueron 14 audiencias abiertas, en espacios públicos, en las que se presentaron 68 casos emblemáticos en los que la justicia patriarcal actuó legitimando violencias y crímenes cometidos por el poder. Las audiencias fueron hechas en distintas ciudades de Argentina, Paraguay y Colombia. Se presentaron casos de Honduras, Guatemala, Kurdistán, así como variados casos testigo que ejemplifican las violaciones a los derechos humanos y territoriales de mujeres, lesbianas, travestis y trans, con especial énfasis en juzgar el lugar central que el sistema de justicia de cada país tuvo en el ejercicio de esa violencia. Así, los acusados a los que se enjuició no fueron los perpetradores involucrados en cada caso, sino la misma justicia patriarcal, tratando de encontrar, a través de la información presentada, los puntos en común del accionar de esta justicia opresiva, dominante y discriminatoria.

El Tribunal elaboró una sentencia en la que se consideró que este proceso “ha sido un espacio de denuncia de la justicia patriarcal, de cuidado y sanación para las víctimas y un modo de encuentro político pedagógico en el que pudimos escucharnos, sentirnos, acompañarnos y pensar juntas cómo defendernos frente a las múltiples violencias del patriarcado colonial y capitalista, abriendo diálogos e intercambios para imaginar y pensar caminos hacia una justicia feminista, antirracista, originaria, comunitaria y popular”.

El Juicio a la Justicia Patriarcal tuvo su inicio en Resistencia, Chaco, en el contexto del 32° Encuentro Nacional de Mujeres—que se realiza anualmente en Argentina desde 1986—. En la sentencia presentada en la última audiencia, que tuvo lugar del 28 al 30 de junio en Buenos Aires, el sistema de justicia fue encontrado:

1 Su contenido fue publicado por la Editorial América Libre, con el título *Hacia una Justicia Feminista* Autoría colectiva: Feministas de Abya Yala. (2018).

Culpable de ser un sistema patriarcal, colonial, racista, capitalista y neoliberal, que por más de 500 años ha intentado someternos a sus ilógicas, a sus tiempos, a sus espacios, buscando una humillación sistemática por defender ancestralmente la vida digna, por luchar por nuestra autonomía y autodeterminación, frente al avasallamiento de nuestros territorios y de nuestros cuerpos. La “Justicia” ha generado una impunidad histórica de las opresiones que nos hace el sistema. Por eso condenamos hoy su complicidad y negamos su ejercicio sobre nuestros cuerpos.

Culpable, por ser ignorante de nuestras diversas cosmovisiones, por juzgar desde un analfabetismo político cosmogónico nuestras formas de vida, lucha y organización, por no informarse ni formarse, por no respetar ni siquiera sus propias leyes que reconocen la preexistencia de los pueblos, y los llamados derechos que nos reconocen como pueblos. Responsables de no hacer ni siquiera el trabajo por el cual desde nuestros pueblos se les paga. Culpable, por complicidad recurrente con empresas transnacionales que han saqueado históricamente nuestros territorios, donde estos jueces y fiscales les brindan total impunidad, defendiendo los intereses de las empresas en contra de los derechos de los pueblos.

Culpable, por ser parte del terrorismo y racismo de Estado, que criminaliza, judicializa, encarcela, mata y sigue intentando exterminar a nuestros pueblos. No existe independencia judicial. Existe complicidad estructural.

Culpable, de haber hecho de la Justicia una mercancía que puede ser comprada y vendida por quienes tienen dinero y poder.

Desnudar las tramas de las injusticias que se pretenden disfrazar como lugares de Justicia es imprescindible no solo para pensar en términos de defensa de los derechos humanos, de los derechos de los pueblos y de la naturaleza, sino también para crear territorios de poder popular, feminista, donde construir con autonomía experiencias de buen vivir.

La perspectiva interseccional, así como popular y comunitaria, se encuentra explícitamente remarcada en el lema que abre la

Sentencia del Tribunal Ético Popular Feminista: “Hacia una justicia feminista, antirracista, originaria, comunitaria y popular”, y en su declaración de intenciones:

En el Juicio Ético a la Justicia Patriarcal se acentuó la promoción de los derechos humanos, el empoderamiento, el desarrollo personal y colectivo, la participación comunitaria y política en relación a la exigibilidad de derechos en mujeres, lesbianas e identidades femeninas trans y travestis. La vigilancia social y exigibilidad colectiva forman parte de un proceso que es complejo, dinámico, con múltiples dimensiones, en las que se entrecruzan las relaciones históricas, culturales, políticas, de clase, de géneros, étnicas e intergeneracionales, e inciden significativamente en el devenir de las mujeres y de las identidades femeninas, lesbianas, trans y travestis. El propósito final de este proceso fue de carácter emancipatorio. Además de denunciar el androcentrismo y la ceguera de la justicia institucional frente a casos de impunidad patriarcal, colonial y capitalista, se buscó propiciar dinámicas creativas de búsqueda de justicia, construir la idea de una justicia feminista, reparar simbólicamente a las víctimas, y empoderar subjetiva y colectivamente a las mujeres, lesbianas, travestis y trans en una demanda activa e informada. En este sentido, todo el proceso fue un recorrido de carácter ético, catártico y pedagógico de sanación y liberación de los cuerpos, los pueblos y los territorios. Pero además, y esta es nuestra hipótesis, este proceso puede considerarse como un ejercicio de resistencia epistémica en el que se determinó colectivamente el funcionamiento complejo de las fuentes de la opresión y dominación enjuiciadas, y se generaron estrategias no androcéntricas para su abordaje.

Años atrás, durante 2011, se había realizado el “Juicio Ético Popular a las Transnacionales”². En la Sentencia se preguntaba: “¿Por qué un Juicio Ético Popular?”. Y se respondía:

2 https://www.biodiversidadla.org/Documentos/Sentencia_Final_del_Tribunal_del_Juicio_Etico_a_las_Transnacionales

En el sistema jurídico actual, las leyes y códigos están puestos al servicio de la defensa de la propiedad privada, de la ganancia capitalista, del orden patriarcal y racista, antes que del cuidado de las personas, de las poblaciones, de las generaciones futuras y de los territorios que sufren las consecuencias de dicho orden. Esa ‘justicia’ criminaliza sistemáticamente a los y las pobres, a quienes protestan ante las injusticias, a quienes se organizan y se rebelan. Cuestionarla *desde la ética* es señalar los límites de su accionar y los intereses a los que sirve. Es desde esa perspectiva, basada no en los marcos actuales de legalidad, sino en el concepto profundo de legitimidad, de reivindicación histórica de los derechos del pueblo y de la naturaleza, que se ha constituido este *Tribunal Ético Popular*. El *Juicio Ético Popular* tiene un sentido preciso y profundamente humano: la salvaguarda de la vida y su reproducción actual y futura en todas sus dimensiones e implicancias. El criterio de discernimiento de lo más ético o lo menos ético radica en la vida: antiético es lo que aniquila o tiende en el mediano y largo plazo a aniquilar la vida. Partimos de una interpretación de la vida deudora de la relación que los pueblos originarios mantienen con la naturaleza, la idea de “buen vivir”. El peligro mayor para la supervivencia humana está hoy en la globalización fundamentalista de los mercados preparada por las sangrientas dictaduras militares, que continuó en democracia con los mismos argumentos de “favorecer el desarrollo y el progreso”. A más de 500 años de colonización y recolonización del continente, este Tribunal sostiene que no es lo mismo vivir “de” la naturaleza que vivir “con” y “en” la Naturaleza. Sin embargo, en defensa de los cometidos insaciables de las empresas transnacionales, y en un marco de profundización de la lógica capitalista y de expansión de las fronteras de explotación, se destruye el medio ambiente y se tiende a acabar a pueblos enteros, a comunidades indígenas y criollas campesinas que hoy parecen ser consideradas “poblaciones sobrantes” de la sociedad.

Desde mayo de 2022, está en curso un Tribunal Ético Popular contra los Ecocidas, que enjuicia a los responsables de la destrucción de la

naturaleza, los bienes comunes y las comunidades, debido a las políticas extractivistas.

Consideramos a estos juicios como ejercicios de pedagogía popular. En ellos podemos concretar distintas dimensiones de la propuesta de justicia, tales como: 1) la denuncia y visibilización de los crímenes y sus responsables; 2) experiencias de sanación, por lo que significa para las personas vulneradas en sus derechos sentirse escuchadas, respetadas, acompañadas, después de haber sido sistemáticamente descalificadas y perseguidas por hacerlo; 3) iniciativas de educación popular, protagonizadas por los movimientos populares en lucha contra esas violencias, no como víctimas, sino como colectivos que han sabido identificar las vulneraciones a sus derechos y se organizaron para defenderlos. El sistema judicial los ha tratado siempre como criminales o como víctimas. En estas experiencias, participan como intelectuales orgánicos de los movimientos, que exponen sus saberes con toda la propiedad de quienes han aprendido en la lucha a actuar como legítimxs defensorxs de la vida propia y de sus comunidades. Estas dimensiones se vuelven un entretejido que, sin constituir todavía “justicia feminista y popular”, prepara caminos para que pueda llevarse adelante. Son, de algún modo, laboratorios donde se ensayan propuestas colectivas y comunitarias. Además de esas dimensiones, aparecen otros impactos importantes, como reforzar la deslegitimación de la justicia patriarcal, colonial, burguesa, que pasa de ser una percepción individual, basada en la rabia, en la impotencia, al hecho colectivo de comprenderla como parte estructural de la dominación.

Muchas personas que en su momento recurrieron a los Tribunales del sistema, esperando al menos que se produjera una condena a los responsables de crímenes que los afectaron brutalmente, comienzan a mirar que la frustración que sintieron frente a las condenas que garantizaban la impunidad puede transformarse cuando al mirarse colectivamente dan luz a una condena social. Así como los H.I.J.O.S. emergieron públicamente en el momento en que los indultos menemistas pretendieron cerrar la búsqueda de justicia, gritando “no olvidamos, no perdonamos, no nos reconciamos”, y

trazando un camino: “si no hay justicia, hay escrache” (entendiendo el escrache como un mecanismo de condena social), la experiencia colectiva de los feminismos, de las luchas en defensa de la naturaleza y de los bienes comunes, amplían y complementan esa respuesta organizada, generando espacios de escucha, que son también momentos de profundo aprendizaje.

Los Juicios Éticos Populares como experiencias colectivas de sanación

No es una novedad decir que la injusticia enferma, duele, y mata. Son muchísimos los casos de víctimas de distintas violencias que, producto del trauma vivido, ya sea de manera directa o por un familiar —especialmente hijos/ hijas / hijes— han tenido consecuencias en su salud e incluso en su vida. Quienes acompañamos a madres y abuelas de desaparecidxs, asesinadoxs, a hijxs, a hermanxs, quienes hemos asistido a juicios que terminan en condenas absurdas para los criminales, una y otra vez vivimos y sentimos la rabia desgarrando cuerpos, sentimientos, afectando la salud mental, física, espiritual.

Las vivencias de los Juicios Éticos, Populares, Feministas, sin ser magnificadas, resultan momentos en los que la experiencia colectiva, el abrazo solidario, el afecto que se forja en la mano que sostiene otra mano, pueden ser modos de sanación del sentimiento desgarrador de la soledad y de la rabia. También son formas de comprensión del drama individual como parte de una trama más amplia. En estos diálogos se traen a la memoria otras situaciones en las que nuestros pueblos han enfrentado a los poderes violentos y represivos, forjándose lazos indestructibles en la resistencia a los mismos, y viendo que es posible derrotar a los poderosos, por más desigualdad de fuerzas que exista en un momento dado.

Hablamos de sanación comunitaria que se teje en colectivo, en organizaciones, en comunidades que se fortalecen cuando logran asumir como propio el dolor individual o grupal de una persona, de una familia, en clave intergeneracional, histórica, con presencia

y escucha para las niñas, para adolescentes y jóvenes que suelen quedar aislados o condenados/as en las experiencias adultocéntricas de la mal llamada “Justicia”.

Nos referimos a la salud como un camino de bienestar que incluye a la comunidad y al territorio que se habita. En ese sentido, los derechos del río se vuelven tan importantes como los derechos de la comunidad que lo cuida, de las mujeres defensoras de la comunidad y el territorio, las niñas que lo habitan (como en la cosmovisión del pueblo lenca en la que las niñas son guardianas de los ríos), de los niños que juegan en sus aguas. Es en esa íntima interacción en la que está la clave de la vida. Denunciar a los venenos que fumigan nuestros alimentos, al agronegocio que sostiene un modelo criminal, poner en debate la soberanía alimentaria como parte del buen vivir, son también actos concretos para no quedarse en el momento de la denuncia, sino para fortalecer las experiencias que nos constituyen como seres humanos concientes del agua que necesitamos, de las verduras, las frutas que consumimos, del oxígeno que respiramos. La salud deja de ser un tema de la agenda liberal del “sálvese quien pueda”, para volverse posibilidad de realización en el diálogo y en la pedagogía del buen vivir.

Hablamos de sanación y no estrictamente de reparación, dado que el concepto de reparación es un acto institucional con el que se pretende devolver a las víctimas, por lo general de modo individual, una respuesta que puede presentarse como justiciera. La sanación no se inicia ni culmina en actos institucionales de respuestas a individuos, sino que se constituye en colectivo, en comunidad, a partir de los procesos de identificación que se generan en las resistencias comunes a la crueldad del poder.

Los Juicios Éticos Feministas y Populares como ejercicios pedagógicos de diálogo de saberes y de creación colectiva de conocimientos

Las denuncias que se realizaron en los Tribunales Ético Populares Feministas dan cuenta del enorme trabajo colectivo de investigación y

de formación que cada grupo afectado por las violencias patriarcales, coloniales y extractivistas ha realizado para identificar con claridad sus derechos, cómo son vulnerados, quiénes los vulneran, cuáles son las consecuencias. En algunos casos se ha recurrido a profesionales compañeros/as para comprender mejor tanto los aspectos jurídicos, como los términos técnicos y políticos sobre los que se justifican esos modos de proceder.

En el marco de las luchas, los pueblos aprenden a discutir con los medios de comunicación, a que no los intimiden y a denunciar cuando es necesario su complicidad. También aprenden los compromisos de las Universidades y los centros de investigación estatales, privados, con las lógicas empresariales y estatales violentas.

La fuerza de las intervenciones desde el poder, los medios con los que cuentan, pueden provocar desánimo. Pero en el diálogo de saberes que se concreta en los Tribunales Populares, por un lado participan y se escuchan voces de quienes dentro de la Academia, o con formación profesional, vienen resistiendo a las políticas colonizadoras, extractivistas, muchas veces en una enorme soledad –algunos de los cuales promueven activamente una Ciencia Digna–; de activistas feministas que dentro de las Universidades o en el sistema de justicia se proponen actuar con coherencia para que sus intervenciones resulten profundamente antipatriarcales –tejiendo para eso redes con las víctimas, sus colectivos y organizaciones–; de trabajadorxs de la salud que conviven con las enfermedades, el dolor y, en muchas ocasiones, con la presión de los hospitales y centros de salud para silenciarlos–; de comunicadorxs que intentan abrir grietas en los medios hegemónicos o informar desde los medios de comunicación comunitarios; y por los saberes de los movimientos populares y de sus intelectuales orgánicos.

Los procesos de elaboración de las Sentencias incluyen ese mutuo reconocimiento. Son momentos de creación colectiva de conocimientos, en los que se desmontan las jerarquías por las que se cree que en un lugar está el saber y en otro la ignorancia, se democratizan los saberes en el intercambio y se ensayan diálogos fértiles donde no solo se transmite lo ya conocido, sino que se crean nuevas hipótesis y

se desmienten las verdades absolutas de los centros hegemónicos y sus medios de injusticia e incomunicación.

¿Hay puentes entre los Juicios Éticos Feministas y Populares y las luchas por espacios institucionales feministas en los Tribunales de la injusticia?

Sin dudas son luchas diferentes, pero en ambas se tejen espacios de posibles encuentros. En muchos casos, sabemos de la utilización de las sentencias de los Juicios Ético Populares, Feministas, como respaldo de la defensa de luchadoras y luchadores criminalizadxs.

La alianza con feministas que son parte de la justicia formal, y quienes actúan en los bordes de las resistencias antipatriarcales, en algunos casos ha permitido que determinadas voces y palabras invisibilizadas desde el poder lleguen a ser escuchadas y que las acciones de los movimientos populares resulten respaldadas.

Más allá de esta posibilidad, el sentido principal de estas experiencias es fortalecer a los movimientos de luchadorxs, a las organizaciones de mujeres, de disidencias, en su diálogo con el pueblo. Porque en el trabajo de base está la clave para desmontar los discursos de odio que permean a la sociedad. El racismo, el machismo, la misoginia están en la cocina de las derechas conservadoras y fascistas, que gritan exigiendo más violencias y mano dura, bajar la edad de imputabilidad de lxs jóvenes, transformar los barrios populares en guetos de los cuales sea muy difícil moverse porque campea el gatillo fácil, alimentar las voces que culpabilizan a las pibas cuando desaparecen, porque no identificaron que tal o cual macho era un entregador de las redes de prostitución y trata, responsabilizar a las madres cuando les asesinan a un hijo porque “no lo supieron cuidar”, estigmatizarlas cuando denuncian abuso sexual de sus hijos/as realizados por familiares pedófilos.

Desorganizar las violencias patriarcales y racistas, dentro y fuera de los Tribunales, es una tarea titánica para la cual es imprescindible sostener argumentos reales, posibles de ser comprendidos desde las

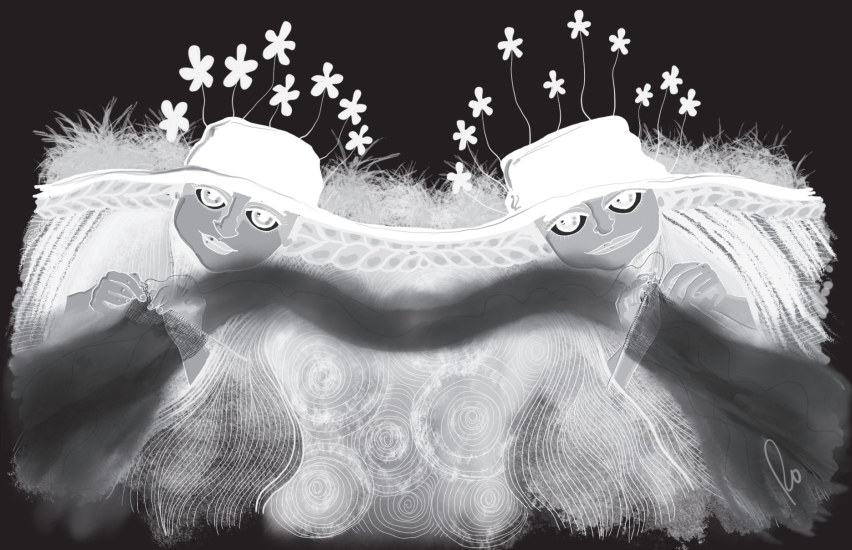
experiencias propias. En esa dirección, estos procesos políticos y pedagógicos van de la mano de las movilizaciones, de las resistencias, de la creación de instrumentos de comunicación popular, de acciones potentes feministas, que desnuden al rey, como lo hicieron y hacen las Madres de Plaza de Mayo en sus rondas, donde traen cada jueves a los/las/les 30.000. Ellas se pusieron de pie en defensa de la vida. Aun las que ya partieron andan con nosotras, cuidando las semillas, la tierra en la que se siembran y el agua que las riega.

Las feministas, como nos enseñan las Madres, somos locas, somos brujas. No entregamos la locura a los fachos y machos. Nuestros aprendizajes nos preparan para enfrentar los momentos adversos, con una sonrisa provocada por el asombro, con una mano tendida en la hora del desánimo, con la conciencia de que “la única lucha que se pierde es la que se abandona”. Vamos a los tribunales de la injusticia sin creer en ellos. Creamos nuestros tribunales cuando se hace necesario. Hacemos lo imposible para que la justicia, la libertad, la dignidad, sean moneda corriente. Para que nuestra fuerza colectiva, nuestras revoluciones, se asomen y puedan mirarse a sí mismas como horizonte, sabiendo que más temprano que tarde, la palabra verdadera encontrará su territorio, en un Tribunal, en una pared, en un grito, en la Plaza de Mayo y en los sueños de las pibas y pibxs que recuperan memoria y encuentran su lugar, en la genealogía feminista.

La justicia feminista no es una consigna. Es un conjunto de experiencias de poder popular, sanadoras, pedagógicas, creadoras de conciencia colectiva, cuidadoras de la memoria. Su realización plena tiene como condición concretar transformaciones estructurales y, en ese camino, construir espacios donde puedan prefigurarse otras formas y modos de justicia, creativas, sensibles, que dejen huellas en los cuerpos que las habitan y que generen energías para asumir las revoluciones necesarias.

Trazando cartografías afectivas para tejer horizontes ecoterritoriales

Ana Gabriela de Los Santos Puc
y Karla Helena Guzmán Velázquez





Un encuentro desde los territorios

Retomamos a Djamila Ribeiro para hablar desde nuestro lugar de enunciación, porque creemos en la importancia de politizar nuestros discursos y hablar desde ahí, recordando que la neutralidad no existe. Enunciarnos es un ejercicio que da sentido a lo que hacemos, que nos permite cuestionar nuestro quehacer desde las estructuras de poder. Para quienes hemos crecido en selvas de concreto y bajo las lógicas occidentales, profundizar en nuestras historias nos posibilita un reencuentro con una memoria del territorio.

La memoria es fundamental en la construcción de territorialidades, ya que nos permite comprender cómo se han construido históricamente las relaciones de género y poder en un territorio. Mirarnos más allá de la virtualidad, para pensar el tejido de una red de cuidado colectivo a través de territorios afectivos. A partir de diálogos y metodologías compartidas con diversas compañeras, escuchamos sus narrativas desde el cuidado y la defensa de la vida, desde la herbolaria, la memoria de las plantas, la ciclicidad del tiempo y la territorialidad del cuerpo. Reflexionamos sobre envejecer con dignidad, desde el sentipensar y el intercambio de saberes ancestrales, con la posibilidad de crecer juntas y acuerparnos para seguir permeando la vida.

Pensamos en el cuidado como un reflejo de la centralidad de la vida y a esta como la única posibilidad real en este planeta tierra para permane-ser.¹

1 Permane-ser se plantea a partir del verbo permanecer que hace referencia

Buscamos construir un horizonte común sobre el “cuidado colectivo” y lo que implica; quizá en un primer momento, cuestionar “¿qué entendemos por cuidado?”, ¿y si lo extrapolamos a una dimensión colectiva?, ¿y si lo pensamos desde la interseccionalidad? Para, así, poder trazar un camino conjunto desde la diversidad de formas de mirar el mundo y entre la multiplicidad de experiencias que han atravesado nuestros cuerpos y territorios. Lo que entendemos, imaginamos y reproducimos hacia un cuidado ecoterritorial, atendiendo a la pregunta: ¿Qué puede ser común, qué diálogos encontramos que tengan la posibilidad de ser una brújula colectiva?

Las siguientes reflexiones parten del encuentro entre dos mujeres con afinidad política, quienes nos hemos encontrado cuestionándonos sobre cómo hacemos para complejizar las apuestas feministas que no siempre vinculan la devastación ambiental con las violencias contra las mujeres; pero, a la vez, trascendiendo la blanquitud de los ecofeminismos de tendencia, que acaban siendo más lavado del mercado verde más que verdaderas reflexiones capaces de enactuar y transformarnos. Al mismo tiempo, nos preguntamos cómo seguir apostando a centralizar la vida desde la urbe en tiempos de extractivismo y necrofilia institucionalizada.

Nuestras historias y geografías son diversas, entre montaña y selva que se encuentran en la esterilidad del concreto entre las ciudades de México y Villahermosa, Tabasco. Concreto que intentó borrar nuestra memoria territorial. Sin embargo, a pesar de esos espacios vacíos en nuestra historia, hemos abrazado junto a esa memoria nuestros miedos profundos sobre el devenir futuro para transformarlos en acciones en nuestros territorios.

De una u otra forma, nosotras —así como la gran mayoría de quienes habitamos las ciudades hoy día— somos el resultado de los éxodos rurales, acentuado en las últimas décadas desde el gran

a mantenerse de forma indefinida en el tiempo y, adicionando el adjetivo ser, hacemos referencia a que el problema en cuestión radica en el paradigma dominante que niega nuestra naturaleza como seres vivos.

aceleramiento, posteriores a la segunda y primera guerra “mundial”². Es decir, alguna generación atrás en nuestra genealogía se vio obligada a desplazarse de un contexto rural a un contexto urbano; esas generaciones posguerra que se creyeron el mito del desarrollo, el progreso y la modernidad motivadas por lo que Lugones³ señala como la colonización de la memoria, proceso de transformación civilizadora de los sentidos, de las personas de sí mismas, de la relación intersubjetiva, de su relación con el mundo espiritual, con la tierra, con el mismo tejido de su concepción de la realidad, de su identidad, y de la organización social, ecológica y cosmológica.

Habitar ciudades esculpidas del despojo y el olvido nos desafió a rebuscar en nuestra historia, no sólo una descripción inerte con referencia latitudinal y longitudinal, sino también una comprensión histórica y crítica de dichas geografías de donde somos oriundas. También entendimos que nuestra historia va más allá de la genealogía familiar directa y que, más bien, responde desde la interseccionalidad a espacios geográficos en relación con nuestras corpoterritorialidades.

Corpoterritorios entre selva y montaña

Nuestros corpoterritorios se expresan de formas vivas, como hilos conductores para retejer memoria territorial⁴. Estos hilos conductores son presente, pasado y futuro y han sabido gritar a través del cuerpo que se enferma, de la mente dispersa que no tiene tranquilidad, de la prisa que no se detiene y desafía el ritmo del reloj, pero

2 Consideramos que la historia universal se sitúa de forma eurocéntrica en la narrativa de las guerras.

3 Lugones, M. (2016). “Hacia un feminismo descolonial”. *La Manzana De La Discordia*, 6(2), pp. 105–117, disponible en: <https://doi.org/10.25100/lamanzanadeladiscordia.v6i2.1504>.

4 Es decir, aquellos vínculos con el territorio que, a pesar del modelo desarrollista que intenta exterminarlos, permanecen y se complejizan en nuevos paisajes entre lo rural y lo urbano.

también se han manifestado en palpitaes que se estremecen con la inmensidad del cielo, con las caricias del viento y que se han esperanzado al reconocer la tierra bajo del asfalto.

Para nosotras, que hemos crecido en la ilusión de sentipensarnos “mestizas”, una identidad criticada y desafiada por Rivera⁵, es clave estar atentas a los distintos sistemas de opresión que constantemente nos atraviesan. Como señala Eva Vazquez: “El extractivismo actual promueve un entramado entre capitalismo y patriarcado que facilita nuevos cercamientos de tierras, la devaluación del trabajo femenino y la exclusión del salario, la degradación social y la expropiación del control de los cuerpos de las mujeres”⁶.

Ante esta repatriarcalización⁷, entendida como el proceso de retorno de las estructuras patriarcales sobre un territorio, a través del aumento de la violencia feminicida y de género, ante el despojo; consideramos necesario evocar una memoria territorial que nos mueva hacia la sanación. Es decir, que a través de un proceso continuo, que precisa movimiento, rebeldía y la incertidumbre radical de confiar en la vida, puede ser posible trascender el supuesto mestizaje; en donde el compromiso político con el tejido-red-vida y la justicia sean guía, desde un lectura interseccional en nuestras geografías y realidades.

Enfatizamos, como parte de nuestra motivación de vida y de compartir en este texto, el reinventarnos entre los discurso hegemónicos y la banalización de la espiritualidad que acepta y reproduce el sistema económico dominante con tintes verdes y morados.

Por lo que buscamos posicionarnos desde nuestras memorias, identidades y territorios, a pesar de nuestra afinidad política con los

5 Rivera C., 2010, *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*, Editorial Piedra Prieta, La Paz, Bolivia, pp. disponible en: <http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libreria/295.pdf>

6 Coautora del libro *Brujas, salvajes y rebeldes*, junto con Lisset Coba, Cristina Vega e Ivonne Yáñez. En: “Amazónicas y rebeldes antiextractivistas: la nueva caza de brujas en el Ecuador” (2021, p. 67).

7 Véase el concepto de “(Re)patriarcalización de los territorios” en Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo (2018).

feminismos comunitarios, campesinos y populares. En aras de esclarecer la postulación anterior compartimos la perspectiva crítica de Claudio Korol:

Nuestro feminismo no reconoce las fronteras coloniales que separan a nuestros pueblos ni a nuestros cuerpos. Identificar el territorio en el que crecemos como colectivas rebeldes no implica desconocer los muchos esfuerzos por cambiar al mundo que nacen en otros espacios y territorios. Es simplemente sabernos atravesadas de esta geografía en la que pensamos y actuamos, por su historia, por las huellas con las que nos encontramos, por las heridas, las esperanzas, los modos de organizarnos, y las muchas posibilidades de creación que inventamos⁸.

Tomamos estas palabras ya que consideramos poco ético posicionarnos desde identidades que no nos atraviesan, como lo hacen algunas instituciones que utilizan a las mujeres indígenas como estandarte para bajar recursos de los organismos internacionales, que limitan dichos financiamientos a los objetivos del desarrollo sostenible, mismos que no desafían el “desarrollo” per se, y este se ha constituido en base a una política de dominación y despojo sobre los países colonizados que han sido saqueados y empobrecidos. Esto sucede también en lo que ahora llaman investigación militante, como una forma de encubrimiento del extractivismo académico, que se jacta de “alternativo” y “crítico”, para dedicarse a justificar la apropiación cultural de discursos, conceptos y teoría descolonial.

Los feminismos comunitarios, campesinos, populares y autónomos sin financiamiento están en el campo y en movimientos urbano-populares y no se colocan desde la idea de empoderamiento ni desde las perspectivas de género. Tampoco se sitúan desde las oleadas del feminismo europeo, pues surgen de la memoria de los pueblos y de las mujeres. Desde allí, nos sacuden a repensar nuestros propios territorios. Como Korol menciona:

8 Korol, C. (2019) *Feminismos Territoriales. Hacia una pedagogía feminista*. (pp. 21-32, 224-233). Ed. Quimantú, Chile.

Los territorios los estamos conceptualizando no sólo como espacios físicos, sino como expresión de la historia, la expresión del arte, de la cosmogonía, de nuestra herencia. Todo lo que se vive en comunidad, en esa relación con los elementos cósmicos: el aire, la tierra, el agua, las montañas, el sol, pero también la humanidad⁹.

Corpoterritorialidad desde la selva

Permea la vida entre las fracturas de un territorio literalmente fracturado por el extractivismo petrolero es mi apuesta de vida.

Villahermosa es la capital del Estado de Tabasco, uno de los Estados más devastados del territorio mexicano por la industria petrolera; realidad que se refleja en un paisaje que yo describo como moderno y tendencioso, que entre rimbombantes edificios rompe con su exuberante belleza. Una que emana del confluir de las aguas que recorren gran parte del país para encontrarse en estas tierras bajas de suelos arcillosos, capaces de sostener seres árboles de portes gigantes, quienes han quedado en nuestra memoria sepultados junto a ella, bajo el asfalto del mismo crudo que nos trajo el supuesto progreso.

Después de huir por varios años de esta ciudad, volví abrazando la consigna de las mujeres que luchan, con quienes aprendí que el camino se anda desde nuestra realidad y geografía. Esta consigna y reconocer las luchas de mi genealogía feminista me dieron fuerza para renacer desde lugares de incertezas, desde saberme libre, pero a la vez presa, en re-existencia.

En 2020 comencé un proyecto que nombré Permea Holística¹⁰ a través del cual busco autogestionar acciones encaminadas a la transición ecosocial post extractivista, con un eje fundamental en la transición agroalimentaria. Durante la construcción de un primer espacio para la vida, una Azotea-huerta agroecológica, la llegada de

9 *Ibidem*.

10 Más información en www.permea.org.

un enjambre de abejas¹¹ me dio un mensaje clave para seguir avanzando por el cuidado y defensa de la vida; no sólo por la vida, sino con ella.

A través de colaboraciones y coincidencias colectivas desde 2021, se han autogestionado e implementado dos agroflorestas agroecológicas en la Ranchería Boquerón, un territorio periférico de la ciudad. Actualmente se va afianzando la construcción de una Escuela de reflexión acción con, por y para la vida dentro de la Unidad de Manejo Ambiental Bioparque Saraguatos, donde se dialoga un camino conjunto para reivindicar lo que hasta ahora se ha entendido por conservación.

La esencia de *permeear la vida* es trascender las imposiciones de la racionalidad, que nos han desvinculado de ser seres vivos, seres naturaleza, seres creadores, seres de acción política, seres sintientes, seres re(d)lacionales. Por ende, el desafío va más allá de la implementación de sistemas agroalimentarios en base a lógicas tecnócratas, sino más bien el poder despertar, junto a la sucesión viva de las agroflorestas agroecológicas, la memoria territorial custodiada por los seres más que humanos, el sentido de ser-estar en esta Casa Tierra. Esta postulación no es discursiva, sino que es posición política en praxis con la vida.

Corpoterritorialidad desde la montaña

En la ciudad de México, ha surgido un tejido de resistencias alternativas que son más que un punto en la cartografía de la ciudad. Son una gran red de sistemas complejos y proyectos creativos que se encuentran en constante movimiento y mutan a través del tiempo. En 2014, comencé mi camino con “GeoBrujas¹²”, una comunidad de geógrafas con quienes empecé a facilitar talleres de contra-cartografía¹³

11 Permea la vida, memoria audiovisual elaborado de forma autogestiva junto a compas. En: <https://www.youtube.com/watch?v=6KF3wjCLkoM&t=3s>

12 Reflexiones compartidas en el libro: *Activist Feminist Geographies (2023) “Women Weaving Critical Geographies”*, Bristol University Press.

13 Surge de la geografía crítica, para subvertir la cartografía hegemónica y

feminista y mapeo del territorio-cuerpo, como un ejercicio de exploración y representación social entre experiencias identitarias y performáticas.

Desde las artes junto al activismo, entre otras prácticas, aprendidas con las compañeras de “Mujeres y la Sexta”, movilizarnos juntas y escucharnos durante el distanciamiento global me cobijó afectivamente. Crear acciones conjuntas para acompañar los viajes emprendidos por las compañeras zapatistas marcó una ruta más en mi vida para entender que nuestra lucha es colectiva, pero no se puede emprender con todas las redes que se cruzan en el camino, sino con aquellas que resuenan en lo político y afectivo, desde el cuidado colectivo.

Comencé un proyecto de educación popular en 2017, al que llamé “Ecología y Feminismo¹⁴”, situado en el jardín de la casa de María Elena, mi madre. Me descubrí a través de las plantas que crecen en el asfalto y el trazo constante de las huellas de mis pies, para hacerme consciente de la genealogía feminista y la memoria de mis abuelas, e indagar en el deterioro ambiental de los paisajes ancestrales de la periferia de la ciudad y una cuenca que reclama su memoria lacustre porque se ha quedado sin agua.

Aprendí a compostearme emocionalmente con la tierra, a coser, a bordar, reparar y cocinar, como un acto de autonomía ante la obsolescencia programada. He aprendido a reconocer que el discurso ecofeminista me es insuficiente, porque la violencia de Estado, el extractivismo y la desaparición forzada en México requieren sus propias narrativas teóricas y políticas, desde el reconocimiento de sus saberes locales de lucha.

Esa autogestión de la ciudad, vinculada a la autonomía de los pueblos, ha sido el puente clave para comprender que no existen modelos ni recetas para la diversidad de formas de ser y hacer

proponer alternativas en las representaciones convencionales, al cuestionar los sesgos culturales y políticos de los mapas. Promueve la idea de múltiples narrativas y diferentes perspectivas de creación colectiva.

14 Información en twitter y facebook: @ecofeminismos.

economías solidarias. Entre cafés zapatistas y panaderías anarquistas, se construye una diversidad de territorios afectivos. Las asambleas comunitarias, los festivales autogestivos, los mercados alternativos y las monedas comunitarias, son esa ayuda mutua, como el tekio, los trueques y el cooperativismo. Estas son las grandes enseñanzas de militancia ecosistémica que, a través del arte, la herbolaria y la autodefensa alimentaria, me acercaron al cuidado propio y colectivo, de la territorialidad del cuerpo.

Desterritorialización en las ciudades: ¿dónde queda cuidar la vida?

El proyecto de colonización imperial esbozó hace más de 500 años las fronteras geopolíticas y la lógica en la que se desarrollan las ciudades actualmente, sobre la base de la esclavitud, el despojo y la dominación de la naturaleza. Desde hace siglos las ciudades son el espacio donde culmina la modernidad y la noción actual de libertad se construye, como nos advierten Mies y Shiva¹⁵, asociada a la dominación de la naturaleza y al exterminio de su feralidad¹⁶. Esa misma noción se le atribuye a las mujeres y a los cuerpos feminizados, bajo las lógicas patriarcales, lo que hace evidente la urgencia de unir las reflexiones que devienen de la ecología y el feminismo.

Las ciudades como cúspide de los proyectos de modernidad nos desterritorializan, no solo como un efecto directo del despojo histórico colonial, sino también por su propia fisonomía y metabolismo, como menciona Requejo¹⁷. El metabolismo se refiere a todos los flujos de energía y materia que interactúan en un sistema para poder

15 Mies y Shiva (2014), *Ecofeminismo: teoría, crítica y perspectivas*, Editorial Icaria Antrazyt, España, p. 483.

16 Usamos el término feralidad para aludir a la narrativa que vincula a los seres vivos como “salvajes” y objeto de domesticación y sumisión.

17 Requejo L. (2022). “Un reto histórico: el reacoplamiento entre la ciudad y el territorio como sistemas vivos”. En: *Hábitat y Sociedad*, pp. 133-160. disponible en: <https://doi.org/10.12795/habitatsociedad.2022.i15.07>

sostenerse, es decir, para estar vivos. Así, definimos el metabolismo de las ciudades como la conjunción de entradas y salidas de energía y materia que se relacionan en un espacio supuestamente delimitado para que dichas urbes puedan funcionar. Esto incluye no solo el conjunto material que configuran las ciudades (carreteras, luz eléctrica, casas); sino también a quienes las habitan, que son seres metabólicos que necesitan condiciones particulares para mantenerse con vida (oxígeno, agua, alimento) y que configuran sociedades en base a los lenguajes de valoración territorial, al decir de Svampa¹⁸.

Algunos aspectos interesantes que concluimos basadas en la herramienta de análisis del metabolismo social aplicado a las ciudades¹⁹ y que consideramos pueden acompañar las presentes reflexiones son:

Las ciudades dan respuesta a un sistema económico de crecimiento lineal desvinculado de los límites biofísicos y planetarios.

La delimitación espacial de las ciudades no están definidas y tienden, en general, a la expansión debido a una constante necesidad de nuevos espacios de extracción de bienes naturales y otros impulsos de magnitudes macro como la economía globalizada, sometimientos geopolíticos, etc.

18 Svampa, M. (2019). "Las fronteras del neoextractivismo en América Latina: Conflictos Socioambientales, Giro Ecoterritorial y Nuevas Dependencias", transcript Verlag, Bielefeld University Press, pp. 144, <https://doi.org/10.2307/j.ctv2f9xs4v>.

19 Se trata de las investigaciones de Toledo, Delgado y Ruiz: Toledo, V. M. (2013), "El paradigma biocultural: crisis ecológica, modernidad y culturas tradicionales", en *Revista Sociedad y Ambiente*, vol. 1, núm. 1, pp. 50-60 El Colegio de la Frontera Sur Campeche, México, <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=455745075004>; Delgado G., 2015, "Ciudad y buen vivir: ecología política urbana y alternativas para el bien común", en: *Revista Theomai*, núm. 32, pp. 36-56 Red Internacional de Estudios sobre Sociedad, Naturaleza y Desarrollo Buenos Aires, Argentina, disponible en <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=12442732003> y Ruiz A., M. A. (2014), "La devastación socioambiental del capitalismo en la era del Antropoceno" en: *Fundamentos y Debate*, Revista del Centro de Investigaciones Económicas, Administrativas y Sociales del Instituto Politécnico Nacional, 9(32): pp. 33-46.

Las ciudades como proyectos colonizadores destruyen las dinámicas de reproducción de la vida y desterritorializan a sus habitantes.

Desde una lectura crítica del metabolismo urbano, podemos concluir que las ciudades funcionan a través de lógicas extractivistas y de la muerte de seres humanos y más que humanos. Estas lógicas se han construido en negación a los bioterritorios²⁰ que les antecedieron y que logran expandirse a través de la desterritorialización, devorando a su paso vínculos ancestrales afectivos y formas de relación con la vida.

Se hace evidente que los colapsos y las ciudades fantasmas seguirán escribiéndose en la historia, quizá con más frecuencia en la era del Urbantropoceno²¹. Se pronostica una verdadera tragedia injusta, en particular para los seres marginalizados y sometidos en este sistema-mundo.

En respuesta, apostamos por ontologías feministas que centralicen la vida²² y las afectividades territoriales, que emanen y se entretejan en las ciudades, desde nuevas territorialidades re(d)lacionales²³.

20 En el texto se usará el término bioterritorio en distinción a territorio cuando se pretenda hacer énfasis en las características biofísicas, es decir, geológicas, climáticas, ecosistémicas, las cuales generan vínculos específicos de aprovechamiento y afectividades de las diversas culturas que les han habitado.

21 Al ser Latinoamérica la región más urbanizada del planeta, creemos interesante conjugar Urbanoceno, planteado por Marisella Svampa, con Antropoceno para destacar la relevancia ontoepistémica de este paradigma, en el cual predomina el estatus quo de que la especie *homo sapiens* somos protagonistas de todo.

22 Con centralidad en la vida nos referimos a anteponer lo que es esencial para que el flujo de la vida en el planeta tierra pueda mantenerse frente a la imposición de los paradigmas desarrollistas que alimentan los modos de vida capitalistas.

23 Intervenimos la palabra relacionalidad con una *d* entre paréntesis que hace alusión a que las relaciones en este planeta vivo llamado Tierra no son lineales, sino que son entramados de redes, las cuales, en muchos casos, han sido invisibilizadas bajo la óptica del pensamiento cartesiano; pensamiento que también ha justificado la dominación de las mujeres y vio nacer la ciencia-patriarcal que conocemos hoy.

Memoria viva de los territorios

Después de que los efectos de la crisis multisistémica a la que se suele nombrar como “cambio climático” se agraven y afecten sin distinción a países del Norte Global²⁴, se mediatizó el “reconocimiento” a los pueblos indígenas como guardianes de la Tierra. Desde acá cuestionamos la incongruencia de muchos de los Estados Nación que hoy claman su reconocimiento pero que, al mismo tiempo, no generan vías de reparación ante una historia genocida y de violencia sistémica donde dichos estados han sido victimarios. Esto termina siendo un mero discurso de reconocimiento sin garantía jurídica para quienes han habitado dichos territorios desde hace muchos años.

Consideramos que no basta con reconocer que ha existido y coexiste la humanidad que mantiene con vida la memoria de sus territorios y que ha habitado y habita en relación con el Planeta Tierra, ya que en la mayoría de los casos estas personas y/o comunidades se encuentran presas de los procesos de despojos territoriales y en constante vulnerabilidad sobre su devenir; sino que es necesario reflexionar en torno a la memoria territorial y su potencial político para movernos hacia una acción sanadora.

Desarrollamos el siguiente planteamiento, que no busca conceptualizar una nueva teoría o generar categorías, sino simplemente generar un intercambio profundo con quienes leen.

En un intento de análisis complejo —o al menos no tan simple—, proponemos observar y reflexionar a través de un planteamiento imaginario (que, sin embargo, no dista tanto de la realidad) en torno a las territorialidades vinculadas a diferentes dimensiones en el marco del contexto actual de extractivismo y la guerra contra la vida. Para ello, abordaremos cuatro dimensiones:

24 La pandemia fue sin duda un punto de inflexión que abrió múltiples diálogos sobre los efectos de la Crisis civilizatoria.

En una primera dimensión, se encuentran quienes ponen el cuerpo a quemarropa en las territorialidades directamente afectadas por el extractivismo neocolonial.

En una segunda dimensión, podríamos ubicar a quienes se ven sometidos a participar como mano de obra para estos proyectos extractivistas y que, en la mayoría de los casos, son personas o comunidades marginalizadas y/o anteriormente despojadas de territorialidad y que por una u otra razón carecen de un vínculo con dicho territorio.

En una tercera dimensión, quienes sin saberlo consumen de las oligarquías extractivistas, otorgándoles más poder y/o que además no se cuestionan sobre los vínculos entre la colonialidad y la devastación socioambiental. Son, en su mayoría, habitantes de las ciudades.

En una cuarta dimensión, podríamos referirnos a quienes comprenden los procesos de colonialidad y que consideran que la única alternativa para poder habitar en el Planeta Tierra es a través del extractivismo, ya que sólo así será posible continuar con el crecimiento económico.

De los supuestos presentados es posible observar los entramados que se suscitan en la realidad actual de extractivismo. A pesar de que pareciera que sólo las personas directamente implicadas se verán afectadas, la realidad es que nuestras necesidades como terrícolas, que son radicalmente de ecodependencia e interdependencia –como expresa Herrero²⁵–, han dejado muy claro que las afectaciones no considerarán la clase social, la raza, el género, aunque con lo anterior no negamos que existe una mayor vulnerabilidad ante los efectos de la devastación de la Tierra de acuerdo a la intersección de esos factores sociales.

Desde la premisa de aceptar plenamente que viviremos el resto de nuestras vidas en el único planeta del sistema solar donde la vida

25 Herrero Y. (2013), “Miradas ecofeministas para transitar un mundo justo y sostenible”, [versión electrónica], En: *Revista de Economía Crítica*, Núm 16, pp. 278-307, disponible en: http://revistaeconomiacritica.org/sites/default/files/revistas/n16/09_YayoHerrero.pdf

como la conocemos es posible, nos hacemos las siguientes preguntas: ¿Cómo podrían las personas que aparentemente no están siendo afectadas por el extractivismo pero que indirectamente lo sostienen sumarse a las luchas antiextractivistas? ¿Será que alguna clase de antídoto a la indiferencia por un mundo en agonía podría habitar en la memoria territorial? ¿Será que las corporalidades femeninas y feminizadas podrían, de alguna forma, emanciparse a favor de la vida desde la corpoterritorialización?

En una suerte de ir dando respuestas a la preguntas anteriores, compartimos lo que entendemos como memoria territorial; es decir, aquellos vínculos con un territorio que, a pesar de la imposición homogeneizadora del proyecto civilizatorio, permanecen y se complejizan en nuevos paisajes mezclados más allá de las categorías de lo “rural” o lo “urbano”, lo que inevitablemente se externaliza en constantes reterritorializaciones²⁶.

Estos vínculos con frecuencia se identifican como relaciones bioculturales²⁷, interpretadas casi siempre desde una lectura antropológica, que persisten y se rizoman en los contextos urbanos²⁸. Por supuesto, estas formas de memoria territorial son vitales y dinamizan lo que vivimos-sentimos como urbanitas, pero difícilmente trascienden el constructo hegemónico de la modernidad y el desarrollo, en cualquiera de sus presentaciones; además, en muchos casos, terminan siendo mercantilizadas desde su folklorización.

26 Estos términos los utilizamos siguiendo a Haesbaert R., 2013, “Del mito de la desterritorialización a la multiterritorialidad”. En: *Revista Cultura y representaciones sociales* Vol.8 No.15, pp. 9-42, disponible en: <https://www.scielo.org.mx/pdf/crs/v8n15/v8n15a1.pdf>

27 En: Toledo, V. M. (2013), “El paradigma biocultural: crisis ecológica, modernidad y culturas tradicionales”. En: *Revista Sociedad y Ambiente*, vol. 1, núm. 1, pp. 50-60 El Colegio de la Frontera Sur Campeche, México, disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=455745075004>

28 Esto se basa en: Noguera, A. (2003) “Estéticas ambientales urbanas”, CEA-DES, Cali Valle del Cauca, Colombia, pp. 41 disponible en: <https://red.uao.edu.co/bitstream/handle/10614/9042/L0016.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

Manifestamos que lo que precede es un intento de teorizar nuestras propias andanzas y sentires, explorando otras posibilidades y formas de re(d)existencia, a través del reconocimiento político de la vida *per se* para entramarnos con ella.

Para ello, proponemos una memoria en red con los seres que constituyen los biomas-territorios; es decir, una memoria-red-bioterritorial capaz de corazonar ante la agencia de los seres vivos que la ciencia ha objetivado.

Es junto a la memoria-red-bioterritorial que creemos posible desafiar los límites del imaginario urbano y construir territorialidades re(d)lacionales.

Desafiar lo urbano sería reconectar con nuestro papel dentro de la trama compleja de la vida, donde cuidarla se traduce en participar activamente dentro de los ciclos biogeoquímicos, de los que de manera sistémica nos hemos separado; así como desmaquinizar las formas de producción y desmercantilizar la vida en todas sus formas posibles.

Y podemos hacerlo, por ejemplo, a través de la generación de tierra de nuestras heces, el reciclaje de desechos de alimento, la vinculación a cultivar alimentos en diálogo con los bioterritorios, retomando agriculturas ancestrales y agroecológicas. Todo esto es lo que resumimos y nombramos como la reconexión con la red de la vida que nos alimenta, que también puede suscitarse por encuentros con seres de la memoria-red-bioterritorial como las semillas, la microbiota, las arvenses, los polinizadores, etc.

Es pues desde el desafiar las formas convencionales de vivir en las ciudades que nos hemos encontrado acompañadas de seres de la memoria-red-bioterritorial, quienes nos han hecho repensar, re-sentir y reimaginar las ciudades como posibles metabolismos vivos habitando nuevas corpoterritorialidades en red como nuestra utopía-horizonte.

Sentipensar en feminismo con el corazón

Pensar en feminismo es pensar en plural, es sentir muchos mundos diversos. Desde nuestras propias vivencias nos trastoca profundamente. Antes de siquiera saber que ese sentido común de justicia que irradiaban nuestros corazones se nombraba feminismo, ya nos empujaba a desafiar las restricciones, limitaciones, imposiciones y violencias que atravesaron nuestras memorias corporales relacionadas directamente al sexismo y las estructuras patriarcales; en otras palabras, ya vivíamos el feminismo en la praxis.

Partimos de esta reflexión para traer a la luz a aquellas mujeres que luchan y que no se autonomban feministas como tal, pero que accionan y se organizan para transformar realidades. A contraluz de los feminismos ultrateorizados que dependen de salarios cómodos en las instituciones-patriarcales de investigación académica, como dice Hooks²⁹, y desvalorizan las posibilidades de pensarnos fuera de sus categorías y de encontrarnos lejos de sus privilegios y estatus.

Es pues, entre luces y contraluces, que deseamos tender un diálogo para preguntarnos si al tamiz de las construcciones conceptuales de un feminismo universalizado desde plataformas patriarcales que no ha dejado de reproducir modos de pensar eurocéntricos, que sostienen dualismos como mente-cuerpo y hombre-naturaleza; es que se perpetúa la racionalidad de algo que desborda la razón, que es más bien, como ya hemos mencionado, un tejido-red-vida que reclama volver a ser selva, río, feralidad, donde sólo es posible entretejerse desde el corazón.

Sin pretendender negar las tensiones y los conflictos que devienen de la diversidad ontológica feminista, es importante escuchar al eco de los feminismos del Sur, que refiera Aguinaga³⁰ y que

29 Hooks B. 2017, *El feminismo es para todo el mundo*, Traficantes de sueños, pp. 141 disponible en: https://traficantes.net/sites/default/files/pdfs/TDS_map47_hooks_web.pdf

30 Aguinaga M. et al. (2011), *Pensar desde el feminismo: críticas y alternativas al desarrollo*, Miriam Lang y Dunia Mokrani (compiladoras) p. 55-82, "Más allá del desarrollo", Quito, Ecuador, Fundación Rosa Luxemburg/Abya Yala, pp.323

reivindican sus formas de ver el mundo, o sea sus ontologías como alternativas por sí mismas; muchas de estas, ontologías relacionales –según Escobar³¹–, es decir, formas de comprender y ser-estar-habitar en el planeta Tierra en relacionalidad.

Así como las territorialidades se entraman en torno a la realidad extractivista, las motivaciones, circunstancias y razones por las que se llega a los feminismos son imbricaciones de realidades que sólo pueden analizarse y sentirse desde la lupa interseccional de la que Crenshaw³² nos advierte; pero que determinan las ontologías feministas que abrazamos; y que suelen estar vinculadas a las corporterritorialidades que nos atraviesan.

Desde dichos entrecruces es que retomamos la potencia de enunciarnos, no solo como una apertura para la convergencia de miradas, sino también porque enunciarnos nos convoca a preguntarnos: ¿de dónde venimos?, ¿qué territorios hemos cohabitado? ¿qué afectividades se devienen de este habitar o habitares? ¿con qué seres de la memoria-red-bioterritorial aún reso(n)amos?; es pues en el rememorar y hurgar las vivencias de nuestros cuerpos vinculados a territorios y nuestros cuerpos mismos como territorios. Así, hacemos conciencia de nuestra completa dependencia a este Planeta Tierra e, ineludiblemente, de una interdependencia, pues requerimos de cuidados vitales en momentos claves como especie homo sapiens, lo que nos vincula a genealogías de ascendentes y descendentes intra-especie con diversos contextos de familias y linajes.

disponible en: <https://www.rosalux.org.ec/pdfs/Mas-alla-del-desarrollo.pdf>

31 Escobar A., 2014, *Sentipensar con la Tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*, Edición UNAULA, Medellín, pp. 184 disponible en: https://biblioteca.clacso.edu.ar/Colombia/escpos-unaula/20170802050253/pdf_460.pdf

32 Crenshaw, Kimberlé W. (1991), “Cartografiando los márgenes: Interseccionalidad, políticas identitarias, y violencia contra las mujeres de color”, Traducido por: Raquel (Lucas) Platero y Javier Sáez, *Intersecciones: cuerpos y sexualidades en la encrucijada*, pp. 87-122, disponible en: <https://www.uncuyo.edu.ar/transparencia/upload/crenshaw-kimberle-cartografiando-los-margenes-1.pdf>

Es entre las complementariedades cuerpos-territorios, genealogías-memorias, ecoddependencia-interdependencia que se hace presente el cuidado; un concepto que puede abordarse desde muchas aristas. Por eso es que nos preguntamos: ¿De qué hablamos cuando decimos cuidado?, ¿solo existen relaciones de cuidado intraespecie?, ¿será que el suelo nos cuida cuando nos alimenta?, ¿podríamos, pues, alimentar al suelo que nos alimenta?, ¿en donde habita la noción de cuidado? Creemos que el cuidado tiene un nexo con el amor; en otras palabras, que habita en el reconocimiento del otro, como dicen Maturana y Dávila³³, que desde la fragilidad de las complementariedades de las que partimos, nos referimos a otredades que se conforman en tejido-red-vida.

Es aquí donde nuestras reflexiones buscan decantar como, Puleo señala: “Somos rebeldes, pero también realistas. Sabemos que el proceso de destrucción de nuestra base natural está en marcha y que es necesario ser resilientes”³⁴, pero también reexistentes³⁵ para vislumbrar un punto de encuentro de las ontologías feministas.

Concibiendo la diversidad más allá de un mero accidente, sino como una condición necesaria para la existencia, siguiendo a Favela³⁶, abrazando las diversas concepciones de mundos, de feminismos, de habitares, que desde la reterritorialización, la enunciación

33 Maturana, H. & Dávila, X. Y. (2008), “Eras psíquicas de la humanidad”. En: *Habitar humano en seis ensayos de biología-cultural*. Editorial Paidós, pp.37-50 disponible en: https://pladlibroscl0.cdnstatics.com/libros_contenido_extra/47/46674_1_HABITAR_HUMANO_cap1.pdf

34 Puleo. A. (2019) *Claves ecofeministas para rebeldes que aman a la Tierra y a los animales*, Ed. Plaza y Valdés.

35 Es un término popularizado que suele usarse en discursos y movimientos sociales, porque combina las palabras “resistencia” y “experiencia”, para hacer hincapié en las vivencias y luchas cotidianas, que implica no solo la idea de resistir, sino de aprender, cambiar y transformarse desde un proceso activo y colectivo.

36 Favela M., 2014, *Ontologías de la diversidad*, pp. 35-60, Mágina Millán (compiladora) *Más allá del feminismo: caminos para andar*, Red de feminismos Descoloniales, México, pp.. 328 disponible en: <https://radiozapatista.org/wp-content/uploads/2018/03/Mas-alla-del-feminismo.pdf>

política por la vida y el cuidado como un fractal de esta puedan plurisue(ñ)ar en la frecuencia del tejido-red-vida, como única posibilidad real en la Casa Tierra para permanecer.

Giro ecoterritorial como horizonte común: cartografiando territorialidades afectivas

Renombramos nuestras acciones no como emergencias aisladas, sino como parte de nuevas gráficas rizomáticas que apuestan a lenguajes de valoración de los territorios. Acciones que nos sacan de nuestro ensimismamiento para mirar lo que se va tejiendo desde la base. Tejidos que definimos como territorialidades afectivas; como bien señala Svampa: “En realidad, lejos de estar asistiendo a un ‘fin de los territorios, frente a nosotros se va delineando una geografía más compleja, la multiterritorialidad, con fuertes connotaciones rizomáticas, esto es, no jerarquizadas, ilustradas por territorios-red contruidos desde abajo por los grupos subalternos”³⁷.

En resonancia con lo anterior, y siendo nuestro horizonte común el tejer redes de cuidado colectivo, compartimos las experiencias de doce encuentros en el territorio web que nos permitieron grafiar el entramado de territorialidades afectivas. Allí se intercambiaron experiencias, sueños y mundos, junto a compañeras que desde diferentes geografías y realidades ponen el cuidado de la vida en el centro.

Reconocer a las otras es mirarnos colectivamente para escucharnos, más allá de las redes sociales y la virtualidad del mundo. Abrimos un intercambio de saberes entre compañeras que valoramos por sus acciones. Como se concluyó en el Comité socioambiental feminista de la Coordinadora 8M de Chile: “Si bien el ecofeminismo remite a un concepto que se puede asociar a un tipo de feminismo

37 Svampa, M. (2019). *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina: Conflictos Socioambientales, Giro Ecoterritorial y Nuevas Dependencias*, transcript Verlag, Bielefeld University Press, pp. 144, <https://doi.org/10.2307/j.ctv2f9xs4v>

más hegemónico, diversas colectividades hemos resignificado la categoría como un feminismo situado en las luchas socioambientales, en las vivencias cotidianas”³⁸. Partimos de diversas prácticas y vivencias que trastocan emociones, cuerpos y territorios.

Pensar el tejido de una red de cuidado colectivo a través de los territorios afectivos es una forma de reconocimiento mutuo desde el diálogo y las metodologías compartidas entre compañeras. Nos quedamos resonando con “Mystical Spiral”, con quien comenzamos estas reflexiones que nos invitaron a observar el arte de la memoria de las plantas medicinales. Después conocimos sobre educación menstrual y la ciclicidad del cuerpo ecofeminista con “La Crecida”. Con “Mujeres de la tierra”, aprendimos sobre la defensa del territorio desde la siembra, cosecha y los ciclos agroecológicos hasta la preparación de los alimentos.

Salvia divine nos compartió la reapropiación de la cosmovisión originaria mazateca, como camino político y de sanación. Mientras que Nahuala indómita nos habló de sus acciones por la intersección de la justicia climática y la opresión de género. Desde la defensa del territorio-cuerpo y el territorio-tierra, compartieron Mujeres por la Sostenibilidad Ambiental y Alimentaria, junto con AlimentAcción. Y Ambrosía Apoteca Herbolaria nos narró que espera ser un puente entre las personas y el cultivo de las plantas medicinales para la curación y el diálogo.

La Célula consciente promueve la cultura de la paz y no violencia, la responsabilidad afectiva y salud emocional entre compañeras. Pannali está compuesta por mujeres preocupadas por el bienestar con las abejas y el cuidado ecosistémico. Guardianas de Aves es un proyecto comunitario para crear hábitats para las aves y los polinizadores en las ciudades. La furia estudios es arte audiovisual que reflexiona sobre el equilibrio, los seres humanos, la tierra y la espiritualidad de los pueblos.

38 Citado en: Fernández, F. 2022, “Hacia la despatriarcalización de la energía: Reflexiones en torno a la autodeterminación energética desde un feminismo de los pueblos”. En: *Sentipensares feministas por la liberación de los pueblos*.

Escuchamos sus narrativas y reflexionamos sobre sus enunciaci-ones, los territorios que les atraviesan, sus posicionamientos ético-políticos, los aprendizajes de su caminar entre retos y dificultades que han afrontado y lo que imaginan como cuidado colectivo. La propuesta de estas ontologías feministas es construir un horizonte ecoterritorial para todas.

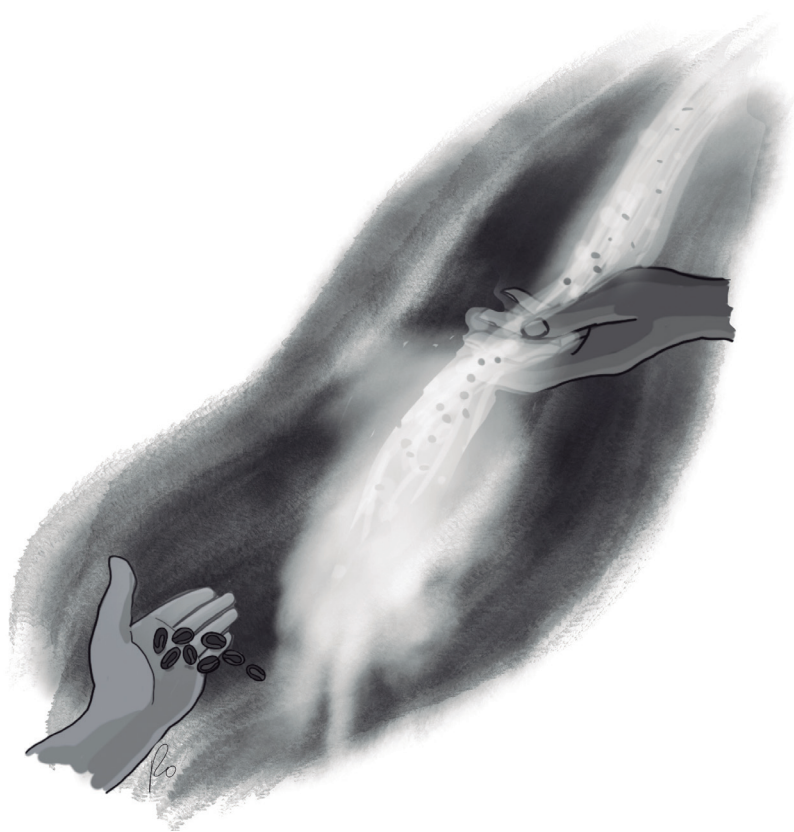
Este ejercicio realizado es una invitación a seguir compartiendo experiencias, redes, colectividades y tejidos de palabra, porque sabemos que somos muchas más, en diversos territorios y contextos. Destacamos la apuesta del territorio de la palabra, para defenderlo como otro lugar de enunciación, porque no todo está escrito y existen muchas narrativas sueltas, que toca aprender a escuchar; planteamiento propuesto por Adriana Guzmán³⁹, parte del Feminismo Comunitario Antipatriarcal.

Nos quedamos sentipensando en construir-nos una vejez digna para todas, en que hay mucho por hacer y muchas preguntas que no logramos responder. Sabemos que existen disonancias y resonancias entre nuestro deseo de abrazar la vida juntas, por lo que reconocer las diferencias entre diálogos que buscan trazar lo común posibilitan una convergencia política.

Leernos, narrarnos, escucharnos, reconocernos, mirarnos y ubicarnos, es una forma de hacer cartografía afectiva para sabernos presentes dibujando el giro ecoterritorial.

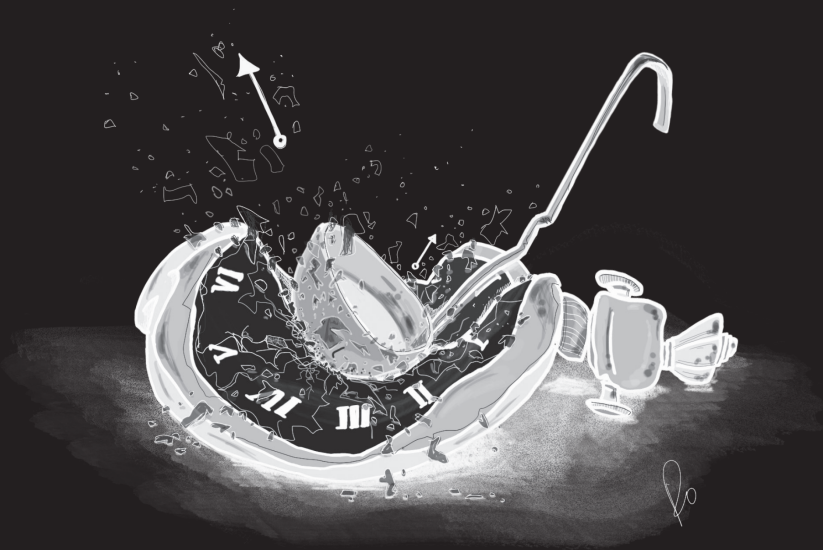
39 Es una referente político-feminista, mujer Aymara, k'eswa, lesbiana, educadora popular feminista. Escribió el libro *Descolonizar la memoria, descolonizar los Feminismos* (2019); compartió estas reflexiones en su seminario sobre "Feminismos Comunitarios y Descolonización". youtube: https://youtu.be/p8JQyN-_lhA.

Territorios amenazados: ecofeminismo en comunidad



Construir comunidad: tiempos necesarios, tiempos liberados, tiempos resignificados

Sempreviva Organização Feminista (SOF)
y Colectiva XXXK





Para empezar

La SOF –Sempreviva Organización Feminista– es una asociación situada en São Paulo, Brasil, que construye el feminismo en diferentes territorios, en la Marcha Mundial de las Mujeres y en alianzas. La Colectiva XXK - Feminismos, pensamiento y acción es un proyecto situado en Euskal Herria y el Estado español, que combina la generación de ingresos con el compromiso político y vital feminista. Entre 2019 y 2021 desarrollamos juntas dos procesos. En las Derivas feministas, caminamos acompañadas de luchadoras por territorios urbanos y rurales donde las mujeres organizan la vida cotidiana en situaciones de precariedad laboral y de vivienda o de ofensivas de corporaciones transnacionales. Nos movía entender cómo organizan el cuidado construyendo comunidades en resistencia. Tal vez porque el cuidado no se encaja en los límites de lógicas productivistas, sino que se constituye en la disponibilidad permanente hacia la otra persona, los seres vivos y la naturaleza y en los tiempos de la vida, es un tema que nos moviliza.

“La pésima organización social de nuestra sociedad” basada en la sobrecarga de las mujeres como variable de ajuste entre las contradictorias lógicas y tiempos del capital y de la vida es una premisa que teje nuestros análisis y propuestas desde la sostenibilidad de la vida. Así que nos pusimos “juntas y revueltas” a ordenar el lenguaje compartido –nuestro común–, que da contenido y posiciona la economía feminista como la entendemos. Nos pusimos también a plantear un lenguaje a explorar, que nos dé palabras para nombrar nuestra

apuesta política. El tiempo es una de ellas. Por eso, retomamos extractos del documento “Juntas y revueltas. Explorando territorios de la economía feminista” sobre el tiempo y sus entrelazamientos con el cuerpo y territorio, yendo un poco más allá con lo que aprendimos con mujeres de comunidades tradicionales que viven/exprimen otras temporalidades. Construir comunidad, movimiento y alternativas nos demanda tiempo, nos libera tiempo, nos hace vivir los tiempos de otras maneras. La solidaridad feminista evidencia los vínculos entre lo económico y lo político, confronta desigualdades y privilegios y marca los pasos de esta construcción.

Los tiempos del capital

El cercamiento y la apropiación privada de los campos comunes y del tiempo de las personas establecen las bases del “desarrollo” capitalista. La invención y difusión del reloj es tan importante para el avance del capitalismo como el telar mecánico. El tiempo-reloj organiza la sociedad industrial y la economía. El tiempo socialmente necesario para la reproducción de la fuerza de trabajo empleada en la producción de un determinado bien o servicio define su valor de cambio y la parte correspondiente de este como plusvalía. Este tiempo también está fijado en los instrumentos, herramientas y máquinas utilizadas en el proceso de producción; cuanto más complejas se vuelven estas tecnologías, más se convierte en una abstracción la idea de tiempo socialmente necesario. Sin embargo, no se pierde la idea de que el tiempo puede separarse, cuantificarse y utilizarse con eficacia.

Las luchas por la reducción de la jornada laboral y el conflicto por el control del tiempo tuvieron una enorme expresión en la organización de la clase obrera. Con la plusvalía (tiempo de trabajo incorporado a la mercancía y apropiado por los capitalistas) nunca habrá un salario justo. No hay límite a la jornada laboral, no hay límite a la plusvalía. El desarrollo continuo y creciente de las fuerzas productivas y el aumento de la productividad del trabajo, si bien han dado lugar a un menor número de horas para el trabajo necesario para la

reproducción social, no han implicado una reducción de la jornada laboral. Al contrario, las largas jornadas de trabajo que caracterizaron los inicios del capitalismo están presentes hoy en los talleres de costura de Brás, en São Paulo, o de Toritama, en Pernambuco, así como en Walmart, en Estados Unidos. Los avances tecnológicos de la digitalización han supuesto un mayor control de la jornada laboral y la exigencia de la disponibilidad total del tiempo de los trabajadores. El “tiempo libre”, que siempre se ha movilizó para disciplinar, es ahora también una mercancía para el consumo de la industria del entretenimiento.

Esto lo percibimos en cómo vivimos el tiempo de una manera sometida: tiempos infartados, agobiados y ahogados; tiempos robados, impuestos y perdidos. El empleo, movido por las lógicas de acumulación de capital, se convierte en eje vertebrador de la organización socioeconómica de los tiempos. Además, hay otros muchos trabajos necesarios que realizar y que se encuentran fuera del mercado; hay toda una vida que sacar adelante y esto ha de hacerse bajo la imposición temporal mercantil. Cuanto mayores responsabilidades se asuman en todo este engranaje complejo de trabajos, mayor será la experiencia de vivir esos tiempos sometidos. Nos percibimos estirando al máximo la cuerda elástica por la suma de trabajos remunerados necesarios para llegar a una remuneración suficiente y por la forma en que se organizan estos empleos, lo que nos demanda una atención/disponibilidad permanente. Así, la sensación es: “No me da la vida parece ser el mantra omnipresente”.¹

Las reglas del trabajo asalariado (tiempo-reloj, estructuras jerárquicas, alienación) existen igualmente en las formas precarias de “autoempleo”, que son las que implican a la mayor parte de la gente en los países del sur global. En la reinención del trabajo con formas

1 Derivas feministas hacia el bien vivir es un proceso de investigación-formación colectiva en torno a alternativas feministas al sistema. Para más informaciones ver VV. AA. (2020). Derivas feministas hacia el bien vivir, Colectiva XXK-OMAL. Disponible en: https://colectivaxxk.net/wp-content/uploads/2019/09/informe_definitivo_cast.pdf.

no capitalistas, aunque hoy inmersas en el capitalismo, hay mucho que hacer para desmontar ideologías que relacionan el trabajo con el sufrimiento, con la única forma de acceder a lo mínimo para sobrevivir, o que preconizan que el trabajo manual es menos digno y transferible a otras personas, las que están en posiciones de menos poder sobre sus vidas.

Además, los Gobiernos autoritarios, el desmonte de los sistemas públicos de seguridad social y las tendencias a más precariedad y control aumentan nuestra inseguridad con relación al futuro y a que “ojalá” sea posible. La previsibilidad como demanda se convierte en mercancía. Por ejemplo, los alimentos ultraprocesados no nutren, pero son siempre iguales. No esperamos ninguna sorpresa al mordearlos, como podría desagradarnos un gusano en una guayaba. La voluntad misma de sorpresa es controlada y mercantilizada en los juguetes que acompañan chocolates o hamburguesas. Las incertidumbres también alimentan el crecimiento de empresas de seguridad y vigilancia. El presente se torna continuo. Todos los días son iguales, vemos al mismo empleado de la empresa de seguridad pese a que pueden ser varios, pues tienen la misma forma física, el mismo corte de pelo y el mismo uniforme.

El ejemplo de los ultraprocesados es muy significativo: son vendidos como economía de tiempo para las mujeres modernas, que siguen en su mayoría asumiendo solas la preparación de la comida. Materializan la aceleración-despilfarro del tiempo: pollos creados con luz artificial para ser abatidos a los 45 días, fritos en aceite de soja recolectada a los 100 días y cultivada con abonos sintéticos y maquinarias que utilizan combustibles fósiles producidos en unos cientos de miles de años.

Abriendo formas de pensar el tiempo

“¿Qué podemos hacer y qué estamos haciendo para vivir tiempos más sostenibles, para ser más soberanas de nuestros tiempos y para vivir el tiempo con alegría? [...] Sabemos que queremos [hacer]

estallar la noción del tiempo-reloj productivista, cuantificable y monetarista”.²

Esta noción se desmorona cuando pensamos en el cuidado y la naturaleza, pero también cuando pensamos en las formas de trabajo que implican creación. Estos son algunos de los nudos que afrontamos cuando pensamos en “cómo valorar” los trabajos que el sistema no valora. Hay otras formas de vivir la temporalidad, que dialogan con modos propios de organizar la vida. Si las *quilombolas*³ contasen todas las horas que emplean en producir harina de maíz en el pilón, tal vez se desanimarían, pero en cambio están haciendo más harina y algunas incluso plantando el maíz que será procesado. La forma en que se vive el tiempo marca una gran diferencia: el trabajo común (*mutirão*)⁴ al borde de la cascada para pilar el maíz y tostar el *beijú* no es comparable al tiempo de trabajo asalariado. El *mutirão* es una organización del trabajo común de varias comunidades tradicionales, es una manera de ganar a la urgencia del tiempo con la naturaleza. Si alguien fuera en soledad a preparar el terreno eliminando hierbas que compiten con las plantas, cuando hubiese terminado un área las hierbas ya estarían creciendo donde inició su trabajo; si fuera en soledad a construir una casa de taipa, el barro se habría secado antes de adherirse a la estructura. Hay trabajos que se hacen, sí o sí, de forma colectiva. Esta forma de organización puede realizarse por contratación de fuerza de trabajo o por el intercambio de días de trabajo. En la agroecología este trabajo común es también momento de intercambio de conocimientos, prácticas, semillas y plantas nuevas, y está en la base de la certificación participativa.

2 Derivas feministas hacia el bien vivir

3 Quilombos son comunidades negras que guardan continuidades históricas con las resistencias colectivas negras en los siglos de dominación esclavista. Nascimento, Beatriz. “Sistemas sociais alternativos organizados pelos negros: dois quilombos às favelas”. En Ratts, Alex (org.) Beatriz Nascimento. *Uma história feita por mãos negras*. Río de Janeiro, Zahar, 2021. pp. 109-119

4 En otros países de América del Sur, este trabajo común es denominado minga.

Los *mutirões*, como cualquier otra práctica colectiva, también pueden estar atravesados por sesgos de género. En tiempos antiguos era usual que una mujer tuviera que trabajar dos días para compensar un día de trabajo de un hombre. Hoy día, incluso en organizaciones agroecológicas, puede ocurrir que los días de trabajo de las mujeres que se ocupan de asegurar el alimento y el agua no sean tomados en cuenta en los aportes de días de trabajo que cada asociado se compromete con su organización. Las mujeres viven con intensa alegría los *mutirões* de mujeres⁵, donde pueden expresar sus conocimientos y su manera de hacer el trabajo sin la mirada crítica de los hombres; además, pueden cantar y hablar de cosas que no mencionarían estando con ellos. Lo pasan bien y es trabajo. La orientación del trabajo al quehacer se mueve a favor de los tiempos de las relaciones, de los tiempos de la naturaleza y abre espacio al placer mientras se trabaja. Lejos de normalizar la experiencia de vida de los tiempos sometidos, necesitamos comprender las formas de vivir el tiempo, que son radicalmente desiguales en distintos modos de sostenimiento de la vida.

Derecho al tiempo como forma de organizar la vida

El tiempo está en el corazón de nuestras resistencias y alternativas. Sospechamos que el arraigo y el acuerpamiento son apuestas íntimamente ligadas a una vivencia del tiempo en ruptura con la actual, que nos permita ser soberanas de nuestros tiempos. Vinculamos también los tiempos con la posibilidad de construir un derecho colectivo al cuidado: “Para tener derecho colectivo al cuidado, debemos tener derecho al tiempo, y esto no viene solo de fuera, sino de nosotras mismas: si siempre hay algo más importante que hacer que el propio hecho de vivir, la vida y su cuidado estarán siempre relegados. Decir esto no es óbice para señalar que también hay elementos de fuera que nos corsetan: mientras el empleo tenga la centralidad que tiene hoy, que

5 “Vida em mutirão” video producido por SOF, RAMA y Cactus Cine.

las grandes ciudades del sur global se organicen de modo que nos extraen tiempo vital en los desplazamientos, tener tiempo para cuidarnos y cuidar seguirá siendo un movimiento contracorriente. Por eso, liberar tiempo de vida del empleo va a ser una de nuestras vías clave de cambio para bienvivir⁶. Vinculamos esto también con la soberanía alimentaria: “La alimentación como un derecho necesita tiempos para la cocina como lugar de trabajo y de encuentro. Que el espacio de comer con mi gente sea un espacio en condiciones. Y, creemos, necesita cocinas más amplias y en común. Recuperar tiempo para la alimentación va de la mano de colectivizarla⁷”.

La puesta en marcha de otras formas de organizar la vida y la economía mientras las formas capitalistas son hegemónicas nos hace vivirlas muchas veces en constante tensión. Por ejemplo, los cambios en los tiempos de sembrar o cosechar, dada a la alteración del régimen de lluvias por el cambio climático. Los cambios en el clima son una expresión más del colapso ecológico debido al uso y despilfarro de la energía fósil, a la ganadería extensiva y a las deforestaciones. Los tiempos que necesitamos para construir alternativas están en tensión constante con el poco tiempo de vida que nos deja el sistema una vez que hemos acabado la jornada laboral y resuelto los cuidados mal repartidos. Hay que visibilizar la culpa por no llegar con los tiempos de los que disponemos, y desde esa posición intentar deshacernos de ella. Lo mismo ha de ocurrir con la culpa que tenemos las mujeres por utilizar nuestro tiempo en nuestro propio goce. Sabemos que la conexión con el deseo y el placer es imprescindible para liberar tiempo del empleo y no volverlo a llenar de otros trabajos ni vivir estas decisiones con culpa.

En las comunidades se demanda tiempo para la organización social, desde las reuniones hasta las fiestas. Que las personas no sientan ganas de poner tiempo a esto es un síntoma del debilitamiento de la vida comunitaria. Una quilombola nos contó cómo

6 Derivas feministas hacia el bienvivir.

7 *ibid.*

hombres blancos utilizan estrategias de enamoramiento para acceder a tierras de la comunidad⁸. Ellos llegan con valores de propiedad privada, establecen relaciones de pareja patriarcales e imponen a sus compañeras no participar de la vida comunitaria oponiendo el tiempo que “deben” dedicar al trabajo doméstico y de cuidados a la familia nuclear y el tiempo de participación y cuidado comunitario. Este es un argumento común entre maridos y padres para descalificar la participación social de las mujeres: “¿Qué consigues yendo a tantas reuniones?”. La queja, además de patriarcal, se basa en una visión productivista y de resultados que tenemos que dismantelar en las alternativas que construimos. En ese sentido, hacer comunidad es una estrategia anticapitalista y antipatriarcal.

En la agroecología, la experimentación y la observación ocupan un lugar central y el tiempo que las mujeres dedican a ello podría confundirse con tiempo de ocio. Por otro lado, cuando las mujeres nos llevan a pasear por su patio, vemos que todo el tiempo están haciendo algún tipo de práctica, cosechando lo que hay en el lugar. Y al final, cuando creemos que estamos trabajando, llegamos a la orilla de un río o a lo alto de una colina y nos paramos a disfrutar. El respeto a los tiempos de la naturaleza es central en el oficio de las *raizeiras*, aquellas que tienen el don de curar mediante el conocimiento y uso de plantas medicinales. Colectar el fruto del pequi (*Caryocar brasiliense*) cuando está maduro o saber que la corteza del barbatimão (*Stryphnodendron*) “no debe recolectarse cuando la planta está en floración o en vainas. El mejor momento para recolectar la corteza es durante la luna menguante, por la mañana hasta las 10, o a última hora de la tarde cuando el sol es débil”⁹, dejar frutos para los animales, flores para las abejas; son prácticas con aún más atención a las plantas que fructifican y florecen en tiempos donde no lo hacen otras.

8 Braz, Edvina Maria Tiê. “A coletividade na comunidade é que faz o desenvolvimento”. En *SOF Mulheres quilombolas: territórios, identidade e lutas na construção de políticas públicas*. São Paulo: APAER, SOF, 2020. pp 11-16.

9 Evangelista, Jaqueline y Laureano, Lourdes (org.). *Farmacopéia Popular do Cerrado*. Goiás: Articulação Pacari, 2009.

Todas prácticas que se mueven por el “tiempo adecuado” y contrastan con el productivismo de los proyectos que presionan para aumentar la extracción según criterios de viabilidad económica mercantil.

Entrelazamientos cuerpo-tiempo-territorio

El proceso de disciplinar el cuerpo para el trabajo convierte a las personas y a la naturaleza en medios para la acumulación. La acumulación permanente se da por medio del despojo. Al negar el cuerpo se niegan los cuidados y se invisibiliza ese despojo del cuerpo-tiempo-territorio de las mujeres dedicado al cuidado. Los cuerpos de las mujeres están sosteniendo los “no trabajos” sin tiempos ni posibilidades de cuidados propios. Las mujeres desterritorializadas son confinadas en la casa-lugar de trabajo para dedicarse íntegramente al cuidado del otro, tendiendo a la anulación de sus propias voluntades. El tiempo-reloj es una disciplina que nos enseñan desde la escuela y que prepara los cuerpos para el mercado, para la empresa, como un despojo del tiempo propio. En los territorios está el despojo de bienes comunales y de riquezas, y también el despojo cultural e histórico de la memoria. Contraponerse a este hecho implica retomar los cuerpos y los territorios, pensados no solamente desde lo individual, sino también en cuanto sujetos colectivos, articulados en la reorganización de los procesos de sostenimiento de la vida en común, en la construcción de lo que podríamos denominar entramados comunitarios. Con ello queremos referirnos a la alimentación, a la consecución de la soberanía alimentaria y la agroecología; nos referimos también a la reorganización de los tiempos y los ritmos del trabajo, lo que supone no solo regulaciones y transiciones, sino la construcción de otras referencias, como es el trabajo asociado y cooperativo; y nos referimos también a la necesidad de poner freno a los procesos de mercantilización de la vida; más aún, a la desmercantilización de los cuerpos y de la naturaleza. En suma, nos referimos necesariamente a la lucha permanente contra la ofensiva capitalista, patriarcal y colonialista, de ocupación y despojo, cuyo

método es el acaparamiento, la violencia y la destrucción de experiencias alternativas y contrahegemónicas.

Los procesos de organización de la vida en común, desde otras lógicas, son parte de un recorrido de resistencias (anticapitalistas, anticoloniales, antirracistas). Los territorios amenazados son habitados por pueblos con modos de vida propios (indígenas, quilombolas), que están siendo sometidos a ataques. La vida es atacada en los diferentes eslabones que la sostienen: la naturaleza, las viviendas, las comunidades y lo público. Apostar por la vida es apostar por los cuerpos que la componen, los tiempos en que sucede y los territorios que la constituyen.

Podríamos explorar la posibilidad de usar las nociones de cuerpos, territorios y tiempos como diagnósticos de desigualdades estructurales, así como de ámbitos de cambio potente y de definición de lo que queremos. Por ejemplo, con respecto a los tiempos, vemos que hay profundas desigualdades, que se han puesto aún más en evidencia con la COVID no solo por su reparto, sino por la forma de vivirlos. Hay desigualdades palpables que necesitamos explorar más. Son desigualdades en términos de posibilidad de anulación del tiempo (vivir como si la muerte no existiera; dar menos valor a las vidas cuanto más cercanas están a la muerte, como las de la gente mayor); disponibilidad de tiempo “libre” (pero ¿qué es libre, si luego rellenamos el tiempo haciendo con él lo socialmente valorado, lo que nos viene impuesto desde fuera?); capacidad de comprar o usar tiempo de vida ajena, y posibilidad de proyectarse individualmente en el tiempo y construirse un futuro.

En nuestro horizonte de emancipación entrarían cuestiones relativas a los tiempos, como la redistribución de estos últimos (en lo que sería primordial quitar centralidad al empleo, pero también avanzar en el derecho colectivo al cuidado); aprender a ser soberanas de nuestros tiempos (no hacer con ellos lo que se nos marca desde el sistema, romper con la culpa y el productivismo); la recuperación de tiempos para poder construir proyectos, para proyectarnos, pero para hacerlo colectivamente. ¿Tendría sentido comenzar a hablar de

un derecho al tiempo? La negación de los cuerpos va ligada a la negación del territorio y del tiempo. Creemos que hay un nudo grande en esa triple negación, y que debemos entenderlo para poder comprender bien las desigualdades y definir los horizontes de transición.

“La desterritorialización del poder corporativo va unida a su intento de negación del tiempo: distancia y tiempo, en tanto que coordenadas que puedan constreñir el proceso de acumulación, han de desaparecer. Frente a un sistema que desterritorializa, el arraigo no es solo un movimiento, mucho menos una retórica, es el elemento que da materialidad a las alternativas, un espacio para que existan. Nos obliga, eso sí, a rupturas profundas en nuestra forma de entender el mundo y de entendernos en él. Se trata de comprendernos como entes vivos que no flotamos en el vacío ni en las palabras ni en los mercados bursátiles. Arraigar y arraigarnos es reconocer los límites de los cuerpos y de la tierra que habitamos; y reconocer los vínculos que nos atan a otras personas, a otros seres vivos y al conjunto del ecosistema”¹⁰.

Nos preguntamos si la noción del territorio cuerpo-tierra puede ayudarnos en esta búsqueda: Al hablar de territorio cuerpo-tierra queremos hacer referencia, por una parte, a la tierra misma en el sentido del ecosistema del que somos parte. Por otra, a los cuerpos que somos, porque estar vivas es ser carne. Por último, a que los cuerpos que habitamos la tierra interactuamos, tejemos relaciones; el territorio está también constituido por esas relaciones¹¹. Las compañeras de Mesoamérica hablan de territorio-cuerpo-memoria para destacar que despojo es también destituírnos de nuestra historia como pueblo, así como destituir nuestro idioma y nuestros modos de vida. El feminismo negro habla de autorrecuperación cuando recuperamos nuestra historia reconciliándonos con lugares, cuerpos y saberes y, de este modo, instauramos un devenir como campo de posibilidades. Las memorias están inscritas en nuestros cuerpos, instauran un

10 Derivas feministas hacia el bienvivir.

11 *ibid.*

tiempo político, costuran la relación entre tierra, formas de vida en esta tierra y comunidades que convierten dicha tierra en territorios. La memoria inscrita en el territorio-cuerpo nos hace trascender el momento presente y nos permite imaginar y hablar de un mañana grande (en conexión con todo lo vivo).

Construir comunidad

Hablamos de comunidad para referirnos a las formas autoorganizadas de tejer vínculo social y hacer economía (de poner los medios de existencia) que parten del reconocimiento y la valoración de la interdependencia. La comunidad que entendemos como un ejercicio de resistencia es la que implica un reconocimiento y una puesta en valor de la interdependencia, traduciendo este ejercicio en otras formas de organizar la economía y las relaciones sociales en sentido amplio. Se trata de otros modos de construir sociedad y economía que rompen de hecho la distinción entre sociedad y economía. Son formas solidarias horizontales con capacidad de poner las condiciones materiales para lo que colectivamente se define como la vida que merece ser vivida. La comunidad no se construye en abstracto ni sobre el vacío, sino arraigada en el territorio desde el reconocimiento de la ecoddependencia. La voluntad política colectiva que vuelve explícito el vínculo entre lo económico y lo político podemos nombrarla como solidaridad. La solidaridad es un principio y una práctica del feminismo que construimos, así como una estrategia de autoorganización para transformar la economía (que actúa, por ejemplo, en las redes agroecológicas y en la economía solidaria). La solidaridad empieza por crear respuestas colectivas a las necesidades más básicas, desde la comida hasta la disminución del sufrimiento y la satisfacción plena de las necesidades, incorporando deseos y voluntades junto con otras formas de organización. Se trata de una práctica política que implica la organización popular, en movimiento, en escenarios marcados por la precarización de la vida y la fragmentación provocada por un neoliberalismo feroz.

Los movimientos populares construyen una solidaridad horizontal, en la que se comparte lo que se tiene, pero también lo que se necesita, no lo que sobra. Lo que sucede en términos comunitarios es muy desigual según el terreno desde el que hablemos y la solidez que tuviese ese terreno de lo común con anterioridad. Mientras que el *mutirão* es una organización del trabajo común a varias comunidades tradicionales y periféricas en Brasil, en el contexto europeo estas formas de trabajo común tienen mucho menor peso y ni siquiera cuentan, a menudo, con un nombre propio. Allí, donde aún lo tienen (por ejemplo, el *auzolan* en Euskal Herria), podemos decir que tienden a ser pálidas supervivencias de una forma de trabajo que sí fue relevante en su día y que, en todo caso, se intenta recuperar más que preservar. Puntos de partida tan diversos dan lugar a respuestas muy desiguales frente al ataque desde el sistema (que fagocita las redes bajo lógicas que las desactivan) y cuando llegan momentos críticos, como el actual. En Brasil, en territorios donde la economía campesina es aún fuerte (por ejemplo, en territorios quilombolas), hay una capacidad de rearticulación y de resistencia fuerte. En el contexto vasco y español, la capacidad de respuesta comunitaria ha sido débil, en términos generales, pero ha tenido mayor fuerza en las redes agroecológicas, así como en las articuladas en torno a necesidades materiales concretas y urgentes.

¿Cómo podemos fortalecer la comunidad? Antes que nada, necesitamos ver el tejido comunitario que existe, entender el aporte de las redes comunitarias a los procesos de sostenimiento de la vida. Una primera resistencia consiste en entender y en poner en valor las redes, también aquellas que puedan estar en hilo de continuidad con las instituciones públicas locales. Para ver la comunidad, no podemos mirar desde el ángulo que nos ofrece el sistema. Desde esa perspectiva “no vemos” la comunidad, porque lo comunitario está en sus márgenes y porque no puede capturarse con la lógica y la mirada hegemónicas. Así, por ejemplo, no logramos comprender la forma de establecer precios y definir los intercambios entre grupos de agricultoras y grupos de personas consumidoras solidarias. Son

acuerdos que implican lógicas distintas a la maximización del beneficio y no se limitan a mimetizar los precios del mercado, sino que intervienen otros elementos como el aporte al *mutirão*, la disponibilidad de tiempo ligada a responsabilidades de cuidados o factores de la naturaleza (como la fertilidad del suelo).

A partir de aquí, ¿cómo podemos fortalecer la resistencia comunitaria? Creemos que hay, al menos, tres elementos críticos. Un primer elemento sería mirarnos críticamente hacia dentro. Toda red social está atravesada por privilegios y, si no logramos mirarlos y activarnos para desmontarlos, el tejido comunitario que podamos construir será débil y, sobre todo, no tejerá esa solidaridad feminista, antirracista y de clase de la que hablábamos. Mirarnos críticamente implica no caer en una celebración acrítica y prestar especial atención a las dinámicas de control que puedan desplegarse a nivel comunitario. Como comparte bel hooks: “Construir comunidad requiere una conciencia vigilante del trabajo que tenemos que hacer continuamente para debilitar toda socialización que nos lleve a comportarnos de formas que perpetúen la dominación”¹². Mirarnos críticamente supone también preguntarnos a qué tenemos miedo cuando no nos atrevemos a soñar, a buen pensar y buen saber juntas. En ocasiones, renunciamos a mayores cotas de libertad aun de la que se nos quita. Cuando esto sucede, tenemos que preguntarnos juntas a qué tenemos miedo.

El segundo elemento sería que fortalecer la comunidad requiere tener capacidad para la crítica política; poder poner en conexión el papel de las redes en la defensa de la vida con una visión política amplia que entienda el ataque sistémico contra la vida. Esto es lo que sucede, por ejemplo, en las redes agroecológicas que logran politizar la alimentación, conectando, además, los escenarios urbanos y rurales, acortando distancias entre ambos.

Y este es el tercer elemento del fortalecimiento: el tejido de alianzas, entre una multiplicidad de territorios, entre el campo y la

12 hooks, bel. *Ensinando comunidade: uma pedagogia da esperança*. São Paulo: Editora Elefante, 2022.

ciudad, entre lo local y lo global. Creemos que las prácticas que cruzan agroecología, soberanía alimentaria y economía solidaria tienen una gran potencia cuando las entendemos como apuestas que desbordan el mundo campesino y que nos cruzan a todas, en el campo y la ciudad. Desde ahí, nos permiten repensar en clave de recampesinización feminista los territorios sobre los cuales tejemos comunidad.

Juntas y revueltas seguimos

Nuestras grandes preguntas sobre la rearticulación del sistema que nos despoja y sobre las resistencias que ponemos en marcha siguen abiertas. Son parte de un proceso vivo y siempre inacabado. Entendemos que toda elaboración teórica, conceptual o analítica ha de ir siempre vinculada a la acción. Queremos un lenguaje para nombrar realidades a construir. Queremos que las realidades que vamos construyendo modifiquen nuestras palabras.

Nuestras resistencias se arraigan en el territorio, ponen énfasis en tejer comunidad en lo local, donde la memoria larga y el tiempo presente se aúnan, donde habitan los cuerpos individuales formando un cuerpo colectivo, donde se dan los procesos de sostenibilidad de la vida. El internacionalismo que surge desde el compromiso con el territorio es nuestra apuesta política. Este internacionalismo feminista y antirracista es tanto una estrategia para resistir localmente como una forma de construir comunidad diversa. Y, al mismo tiempo, el arraigo en el territorio que se expande al internacionalismo aprende de las luchas por lo común.

Juntas y revueltas, arraigadas en nuestros territorios, queremos vincularnos internacionalmente y construir saberes activos para las resistencias en defensa de la vida ahora.

Mujeres afectadas por el capitalismo extractivo en Brasil: el caso de las comunidades de la cabecera y desembocadura del río Jaguaribe en Ceará

Elisangela Soldateli Paim
y Fabrina Furtado





Cambiar las narrativas que sostienen el extractivismo

La expansión autoritaria y antidemocrática del capitalismo extractivista ha llevado históricamente a la expropiación de territorios y a la alteración negativa de los modos de vida de quilombolas, comunidades tradicionales y campesinas y de pueblos indígenas. La vasta literatura disponible sobre esta lógica revela que los proyectos del complejo hidro-agro-energético-minero tienen como forma de expansión el uso intensivo y extensivo de la tierra y su apropiación privada; la sobreexplotación de la mano de obra; la violación, flexibilización y fragmentación de la legislación ambiental y de los derechos humanos. Todo lo cual, como consecuencia, amplifica procesos como la deforestación, la contaminación de la tierra, del suelo, del agua y del aire. Junto a la violencia directa y las amenazas a los pueblos afectados y en resistencia, las corporaciones también se escudan en la construcción de narrativas que naturalizan el extractivismo, en las relaciones que se establecen con los pueblos y comunidades ubicadas en territorios invadidos por la industria extractiva y en procesos de ambientalización. Es decir, las corporaciones utilizan las llamadas “justificaciones ambientales” y así se presentan como comprometidas con la defensa del medio ambiente y del clima para generar legitimidad y nuevas oportunidades de ganancias.

En el caso del debate climático y del papel del complejo hidro-agro-energético-minero, por ejemplo, las inversiones en energía solar y eólica no paran de crecer. Así como los créditos de carbono y bonos verdes que ya superan los 2.000 millones de dólares,

acompañados de lo que se viene llamando la “nueva promesa del hidrógeno verde” para reducir drásticamente las emisiones de carbono y frenar el cambio climático¹.

Se trata de un proceso que oculta las transformaciones territoriales que están expulsando a poblaciones enteras de sus lugares de producción y reproducción o haciendo inviable su modo de vida. Además, los impactos socioambientales de las acciones de las corporaciones extractivas, en su relación con el Estado, no son democráticos. En primer lugar, cada vez hay más conciencia de que los impactos de estos conflictos son sentidos y experimentados de manera diferente por hombres y mujeres y entre ellos, porque están marcados por relaciones sociales desiguales que preestablecen responsabilidades específicas en función del género, la clase y la raza. En segundo lugar, son estas desigualdades, especialmente el racismo, las que hacen posible el avance del capitalismo extractivista.

En este artículo buscaremos abordar las reflexiones y prácticas relacionadas con la lógica de instalación y resistencia a los proyectos del capitalismo extractivista en la cuenca del río Jaguaribe, Ceará, Estado ubicado en el Noreste de Brasil. La expansión del agronegocio, de los criaderos de camarones y, más recientemente, de los mega emprendimientos eólicos han revelado efectos diferenciados en la vida de las mujeres, que están, al mismo tiempo, al frente de las luchas en defensa de sus territorios. Identificaremos las violaciones enfrentadas y la forma en que las mujeres viven los conflictos, a partir de nociones como el racismo ambiental, la colonialidad de la naturaleza y de los cuerpos de las mujeres y las amenazas a las relaciones territorio-cuerpo-tierra-agua.

Tomando como estudio la región del río Jaguaribe, que involucra el Acampamento Zé Maria do Tomé, en Limoeiro do Norte, y la Comunidade Quilombola do Cumbe, en Aracati, vamos a problematizar los procesos de expansión de la frontera agrícola y de transición energética que están siendo impuestos en la región a través de la

1 Exame. *Série Carreira na Economia Verde*. São Paulo: 2023.

fragmentación y privatización de los territorios. Además, a partir de procesos de intercambio y de formación política impulsados por la Fundación Rosa Luxemburgo (oficina Brasil-Paraguay) y el *Programa de Pós-Graduação de Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade* (CPDA) de la Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ), durante 2022 y 2023, identificamos las diversas estrategias de diferentes colectivos basadas en la agroecología, la noción de las mujeres afectadas y de los feminismos comunitarios, campesinos y populares. Con esto, esperamos contribuir a nuestras reflexiones sobre la relación entre feminismos, género y mujeres a partir de concepciones que provienen de los territorios de estas mujeres que tienen en común el hecho de ser afectadas y estar luchando contra el capitalismo extractivista.

La intensificación de los conflictos: de la costa a la montaña, la historia se repite

En Ceará encontramos diversos ecosistemas y pueblos de los campos, los bosques y las aguas. A lo largo del curso del río Jaguaribe, el mayor río de Ceará, que conecta la costa y el interior, además de su riqueza ecológica, hay comunidades y pueblos campesinos, quilombolas, pescadores e indígenas. También engloba un complejo de capitalismo corporativo extractivo, contaminante y violento, que se expande en estos territorios: el hidronegocio, especialmente presente en forma de cría de camarones y represas de irrigación para el agronegocio, en especial la fruticultura; las operaciones de la Compañía de Aguas y Alcantarillado de Ceará (CAGECE); el turismo de masas y los grandes resorts; los emprendimientos mineros; los parques eólicos; entre muchos otros megaproyectos. Como resultado, hemos asistido a una profundización de los conflictos, a la concentración y privatización de la tierra, del agua y de los territorios, y su contaminación.

En la Chapada do Apodi, situada en el Baixo Jaguaribe, encontramos a las mujeres campesinas del Acampamento Zé Maria do Tomé, del Movimento dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais Sem Terra

(MST) y de las comunidades circundantes que llevan más de tres décadas resistiendo a la expansión del agronegocio y organizan colectivamente la producción de alimentos agroecológicos y artesanías elaboradas con materiales locales. En la desembocadura del río Jaguaribe, encontramos pescadoras de tres territorios tradicionales de pesca en este importante curso de agua (Quilombo do Cumbe, Canavieira y Jardim), que luchan por sus derechos al territorio y por mantener sus formas de vida en armonía con los ecosistemas costeros.

“Nuestra comunidad es distribuidora de agua y energía”, afirma Cleomar Ribeiro da Rocha, presidenta de la Associação Quilombola Cumbe, una comunidad costera situada en el municipio de Aracati, a unos 160 kilómetros de la capital, Fortaleza. Cleomar hace referencia a que la Comunidad—de aproximadamente 170 familias y 800 personas que viven del mar, las dunas y los manglares— ha sido impactada por una cadena de megaproyectos interrelacionados: extracción de agua por la empresa estatal, cría de camarones, un parque eólico y emprendimientos turísticos. Entre 2019 y 2020, la región también sufrió las consecuencias del vertido de petróleo, que afectó a la costa noreste.

Desde la década de 1990, la Comunidad es afectada por la cría de camarones, que ha ocasionado una destrucción sin precedentes, que repercute negativamente no sólo en el medio ambiente, sino también en la vida familiar y comunitaria. Y también, cuenta Cleomar, “generó conflictos, dividiendo a la comunidad y acabó con la abundancia, acabó con todo el camarón, cangrejo, ostras, sururu, que solíamos compartir entre las familias de la comunidad”. Además de estos impactos, el proyecto reveló el fuerte prejuicio contra esta comunidad quilombola, cuyo nombre “Cumbe” se refiere a su ascendencia africana y es una referencia a los espacios donde los esclavizados organizaban su resistencia-quilombo. Esta comunidad, especialmente las mujeres que viven en los manglares, también siente el mismo prejuicio que sufren los manglares: “Éramos y también somos vistas como malolientes, sucias”, como afirma Cleomar ².

2 Los textuales de Cleomar Ribeiro da Rocha pertenecen a la entrevista concedida a participantes del Curso de Extensión “Mulheres em Defesa do Te-

Cabe destacar que el manglar, uno de los ecosistemas más amenazados del mundo, es una fuente de mantenimiento de la biodiversidad; un área de refugio, reproducción, desarrollo y alimentación para diversas especies marinas, estuarinas, límnicas y terrestres. Y además, protege la costa de la erosión, el encenagamiento de las masas de agua adyacentes, las inundaciones y las tormentas; absorbe e inmoviliza productos químicos, contaminantes y sedimentos; es fuente de alimentos ricos en proteínas y, por tanto, sustento para diversas comunidades tradicionales; y es fuente de cultura, ocio e identidad³.

Es en este contexto de impactos acumulativos y sinérgicos, y en este ecosistema, que se instaló en 2008 uno de los mayores parques eólicos de Ceará. Con 67 aerogeneradores, el parque ocupa un área de aproximadamente 1546 hectáreas, rodeando la comunidad quilombola de Cumbe, que se vio obligada a pedir permiso para trasladarse dentro de su propio territorio, según estudios de Jucá y Betim⁴. Inicialmente implantado por la empresa Bons Ventos, hoy es gestionado por CPFL Renováveis⁵, la mayor generadora de energía eólica del país, integrante del holding CPFL Energia y controlada por State Grid Corporation of China (SGCC).

Es importante destacar el papel de China en esta empresa, porque con la industrialización acelerada del país desde la década de 2000, se ha producido un aumento del consumo de energía acompañado de planes para cambiar la matriz energética y producir energía

rritório-Corpo-Terra (A Comunidade Quilombola do Cumbe e o Avanços do Cap1italismo: o caso da energia eólica)", 15 de agosto, 2022.

3 Coelho Junior, C.; Schaeffer-Novelli, Y. "Considerações teóricas e práticas sobre o impacto da carcinocultura nos ecossistemas costeiros brasileiros, com ênfase no ecossistema manguezal". In: *Proceeding of Mangrove. International Society for Mangrove Ecosystems – Mangrove 2000*. Recife, Abril, 2000.

4 Jucá, Beatriz; Betim, Felipe. "Os ventos da economia verde não sopram para o Quilombo do Cumbe". *El País*, 20 nov. 2022.

5 CPFL Renováveis, creada en 2011, cuenta con 94 activos, distribuidos en 58 municipios de Brasil, que suman 2,1 GW de capacidad instalada. Pertenece al grupo CPFL Energia, el mayor grupo privado del sector eléctrico brasileño.

a partir de fuentes “renovables”. Como resultado, el papel de China en la construcción de parques eólicos en todo el mundo, incluida la región noreste de Brasil, alcanzó niveles récord cada año. Esto provocó la destrucción de bosques, la explotación de la mano de obra y conflictos con las comunidades de países como Ecuador, Colombia y Perú, que han garantizado a China el suministro de árboles de balsa, un importante componente para la fabricación de las aspas de las turbinas eólicas⁶.

El Parque Bons Ventos ha invadido los campos de dunas de la comunidad de Cumbe, lugar en el que, además de ser un depósito de agua, se han encontrado 41 piezas arqueológicas⁷. Cleomar va más allá: “Yo digo que tenemos un museo al aire libre; hay más de 60 sitios arqueológicos en estas dunas porque las primeras ocupaciones fueron de indígenas”. El emprendimiento también ha generado otros impactos como: contaminación sonora y visual; grietas en las casas por el tráfico de camiones; aumento de los embarazos precoces en adolescentes debido a las relaciones desiguales entre las jóvenes y los trabajadores hombres que llegan con las empresas (“hijos de los vientos”); accidentes con aves que chocan con las aspas de las turbinas; afectación a la reproducción de las tortugas por la luz que emiten las torres; privatización del espacio y división de la comunidad con la narrativa del progreso y la creación de empleos⁸. “Es inhumano”, declara Cleomar y describe:

Y luego también te das cuenta de la llegada del parque eólico al territorio: y entonces todo daba mucho miedo, todo era muy grande, todo estaba muy impactado. No lo entendíamos, era como si estuvieras en una película en la que había un montón de robots gigantes destruyendo una comunidad que ni siquiera sabía cómo defenderse, cómo cuidarse ante lo que estaba pasando

6 WRM. *The Green Paradoxes of an Amazonian Country*. WRM Bulletin 256, 9 de junio, 2021.

7 Jucà, Beatriz; Betim, Felipe. “Os ventos da economia verde não sopram para o Quilombo do Cumbe”. *El País*, 20 nov. 2021.

8 *Ibíd.*

allí. Y entonces nos dimos cuenta de que nos estaban haciendo retroceder, de que nuestra comunidad estaba siendo exprimida. Porque en la zona del manglar, donde mi relación, la que yo tenía con el manglar, era totalmente de mucho cuidado, y luego de la misma manera el territorio del otro lado, que era la zona de dunas, las lagunas, la playa.

Es todo muy grande. Es una bestia, una cosa terrible que ha causado accidentes de tráfico; los niños ya no van solos a la escuela; ha traído bares y con ellos bebida, mujeres y niños vulnerables, expuestos a la explotación sexual; mucho polvo que causa problemas respiratorios; problemas psicológicos. Es invasivo, destruye las dunas porque rasga de afuera hacia adentro, sepulta nuestras lagunas, nuestros sitios arqueológicos.

Luciana dos Santos de Souza⁹, conocida como Luciana do Cumbe, también hace hincapié en la destrucción y fragmentación del territorio, provocadas por la instalación del parque eólico en la época:

La energía eólica es una forma de quitar espacio a la playa, a las pescadoras, a nuestro ocio, a nuestras lagunas. Es ponernos a nosotros, que nacimos aquí, donde están nuestras raíces, donde hemos vivido todo desde niños, frente a una barrera, una valla, que nos impide entrar en el mar. (...) No es diferente con la creación a gran escala de camarones, porque cuando llega, deforesta, valla. Somos mariscadoras, tenemos varios caminos. Nuestra vida no se limita a un lugar del río, porque hoy los mariscos están aquí, mañana están en otro rincón.

El caso del quilombo de Cumbe es, por lo tanto, un ejemplo de racismo ambiental, una forma de caracterizar la desigualdad ambiental resultante de la lógica del desarrollo, en la que los efectos negativos recaen desproporcionadamente sobre las poblaciones negras e

9 De Souza, Luciana dos Santos. “A Comunidade Quilombola do Cumbe e o Avanços do Capitalismo: o caso da energia eólica”. Entrevista concedida a participantes del Curso Mulheres em Defesa do Território-Corpo-Terra. 15 de agosto, 2022.

indígenas, localizadas en la frontera de la expansión extractivista¹⁰. Cabe destacar también que el racismo y el patriarcado son factores determinantes en la distribución desigual de los efectos ambientales negativos, además de crear las condiciones que permiten la existencia y profundización de un sistema económico, político, cultural e ideológico basado en la destrucción del medio ambiente y de los grupos sociales aquí mencionados: pueblos y comunidades negras, indígenas, campesinas y tradicionales¹¹. “Nos sentimos expulsados de nuestro lugar –dice Rocha¹²–, sufrimos mucho cuando hablamos de racismo ambiental, este racismo es muy explícito, muy explícito. Nuestra historia es contada por el colonizador”.

También vale la pena considerar las reflexiones de Rocha sobre energía:

Dicen que la energía eólica es una energía renovable, una energía limpia. Se habla mucho de esta energía renovable. Y cuando me encuentro con esta energía, me asusto demasiado por cómo llega, y entonces, dado el desconocimiento que tengo de otras energías, me pregunto: si la energía limpia ha causado todo esto en nuestras vidas, me pregunto cómo será la energía sucia, ¿no? Porque vienen con ese discurso, esa energía limpia, esa energía renovable y lo poco que les importan nuestras vidas, como si no estuviéramos impactadas. A decir verdad, muchos de ellos ni siquiera consideran que hay una comunidad ahí en ese territorio y atropellan nuestras vidas como un tractor.

10 Passos, Rita. “Como o racismo ambiental afeta a vida das pessoas negras e indígenas”. *Conectas*, 2021. Disponible en: <https://www.conectas.org/noticias/entrevista-como-o-racismo-ambiental-afeta-a-vida-das-pessoas-negras-e-indigenas>. Acceso en ago. 2023.

11 Ferdinand, Malcolm. *Uma Ecologia Decolonial: pensar a partir do mundo caribenho*. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

12 Jucà, Beatriz; Betim, Felipe. “Os ventos da economia verde não sopram para o Quilombo do Cumbe”. 20 nov. 2021.

“A Chapada é nossa, a Chapada é do povo, e é só lutando que será nossa de novo”¹³

En la Chapada do Apodi, situada entre los Estados de Ceará y Rio Grande do Norte y zona de la microrregión Baixo Jaguaribe, encontramos a las campesinas del Acampamento Zé Maria do Tomé, en el municipio de Limoeiro do Norte/Ceará, y de la comunidad Tomé, en Quixeré/Ceará. El Acampamento Zé Maria do Tomé es el resultado de una gran ocupación llevada a cabo en mayo de 2014, en la que resisten más de 100 familias de diversas partes de la región, movilizadas por el Movimento dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais Sem Terra (MST). El campamento lleva el nombre de un campesino de Limoeiro do Norte que luchó contra el modelo de agricultura convencional, la fumigación aérea de agrotóxicos y contra la concentración de tierras por parte de las grandes corporaciones del agronegocio. Zé Maria fue asesinado en 2010 y, 13 años después, el juicio aún no se ha celebrado, habiendo sido aplazado innumerables veces por los tribunales estatales.

Cabe destacar que, en Ceará, tercer exportador de frutas de Brasil, después de Pernambuco y Bahía, la frontera del agronegocio fue ampliada por el Estado a través de políticas de irrigación, como la construcción de perímetros irrigados: Morada Nova en 1968, Jaguaruana en 1975, Jaguaribe-Apodi en 1987 y Tabuleiro de Russas en 1992. La implantación de estos proyectos, dirigidos fundamentalmente a la agroindustria exportadora, en especial de frutas como plátanos, melones, sandías, papayas, piñas y mangos, intensiva en el uso de pesticidas y agua, combinada con otros proyectos de infraestructuras como carreteras de acceso y aeropuertos, intensificó los conflictos asociados al agua y la tierra en la región. Entre las principales empresas agroindustriales que actúan en el sector frutícola del Baixo Jaguaribe están: Agrícola Famosa, Del Monte, Itaueira,

13 Cántico de las y los campesinos, referentes comunitarios y de movimientos sociales de la Chapada do Apodi. En español sería algo como: “La Chapada es nuestra, la Chapada es del pueblo, y solamente luchando será nuestra de nuevo”.

Frutacor, Banesa y MeriPobo. Además de éstas, existen innumerables otras pequeñas, medianas y grandes empresas¹⁴.

Son corporaciones que modifican la estructura de la tierra, promoviendo el acaparamiento y la invasión de tierras públicas, comprando y apropiándose privadamente de grandes y pequeñas propiedades. Un estudio realizado por un profesor de la Universidade Federal do Rio Grande do Norte, por ejemplo, reveló que apenas seis empresas concentran aproximadamente 35 mil hectáreas en la región¹⁵. Estas corporaciones han exacerbado los procesos de desterritorialización, excluyendo a los campesinos y a las organizaciones rurales¹⁶. El uso de plaguicidas ha provocado transformaciones en la biodiversidad, en la calidad del suelo, del aire y del agua, aumentando los casos de cáncer, enfermedades respiratorias y malformaciones congénitas en los recién nacidos. Como una de las formas de enfrentar esta situación de atropello a los derechos e injusticia ambiental, surgió el Acampamento. Así lo cuenta Rosimeire, militante del MST:

Hoy estamos resistiendo, no sólo en la Chapada, sino especialmente aquí, la cuestión de la agro-hidro-minería y el agronegocio. Así que las mujeres no sólo estamos luchando contra el agronegocio, también está la cuestión de la resistencia por el agua. ¿Cómo vamos a sobrevivir en un territorio donde no tenemos acceso al agua? El agua pasa por nuestras casas, pasa por nuestras tierras para ir a la gran empresa y no podemos obtenerla. (...) Y esto es muy molesto para nosotras como mujeres, porque somos nosotras las que tenemos que preocuparnos por: ¿adónde vamos a ir?; ¿dónde se va a quedar la familia?; ¿cómo se van a mantener estas mujeres? No respetan nuestra

14 Cavalcante, Leandro. *As Firmas Tomaram Conta de Tudo: território, agronegócio e a questão agrária*. Curitiba: Editora CRV, 2020.

15 *Ibidem*.

16 Sousa, Rafaela y Santos, Camila. O Acampamento Zé Maria do Tomé, um território de resistência: territorialidades, conflitualidades e (re)produção camponesa na Chapada do Apodi/CE. *Terra Livre*. Jul-Dez./2022, vol 2 (59).

cultura, no respetan nuestros espacios, no respetan nuestros cuerpos¹⁷.

El Acampamiento Zé Maria do Tomé es un territorio en constante disputa, principalmente porque tiene un suelo muy fértil y por la disponibilidad de agua en el perímetro irrigado que atraviesa todo el campo. Sin embargo, por ser temporario hasta la obtención efectiva del título de propiedad, hay constantes enfrentamientos con los empresarios y con el Estado, a través de la actuación del Departamento Nacional de Obras contra la Sequía (DNOCS) y de las fuerzas de seguridad. Además de estar aislado por el agronegocio frutícola, al no resolver el asentamiento de las familias, ha habido constantes casos de violencia y amenazas de desalojo y criminalización de la lucha. En septiembre de 2021, por ejemplo, varios hombres armados invadieron el campamento y dispararon contra la comunidad¹⁸.

Otras consecuencias del avance del hidro-agronegocio son la migración de personas en busca de trabajo en las grandes empresas productoras de frutas, el aumento de la violencia física, sexual y psicológica, y el uso de drogas lícitas e ilícitas. Estos hechos dejan claro que, en los diversos territorios donde se instalan los grandes proyectos de infraestructura, los impactos en la vida de las mujeres son múltiples.

Una parte importante de las tierras de la Chapada fue ocupada por comunidades rurales que fueron despojadas para la construcción de las obras de irrigación y que, desde hace algunos años, las están recuperando. También es importante destacar que, como resultado de la lucha de los campesinos de la región, en 2019, la Asamblea

17 Lemos, Rosimeire. O Acampamento Zé Tomé e a Luta das Mulheres. Entrevista concedida aos participantes do Curso de Extensão Mulheres em Defesa do Território-Corpo-Terra. 13 de agosto, 2022.

18 Barbosa, Francisco. “Moradores do Acampamento Zé Maria do Tomé (CE) denunciam ação violenta contra famílias”. *Brasil de Fato*, set. 2021. Disponible en: <https://www.brasildefatoce.com.br/2021/09/13/moradores-do-acampamento-ze-maria-do-tome-ce-denunciam-acao-violenta-contra-familias>. Acceso en ago. 2023.

Legislativa del Estado de Ceará aprobó por unanimidad una ley que prohíbe las fumigaciones aéreas en el Estado. Las mujeres dicen, sin embargo, que, con la connivencia del Estado debido a la falta de inspección, las empresas están burlando esta ley mediante el vertido de plaguicidas a través de drones, también utilizados para monitorear las acciones del Movimiento, que terminan desviándose del lugar donde deben ser aplicados, empujados por el viento, y afectan así a varias localidades.

En las historias aquí presentadas –Cumbe y Chapada do Apodi–, nos encontramos con una situación en la que las mujeres están física y mentalmente enfermas y se sienten sobrecargadas por sus múltiples jornadas de trabajo. Las mujeres tienen que combinar el cuidado de sus familias, hogares y comunidades. Es decir, trabajan en casa y fuera de casa y aun así se enfrentan a los diversos desafíos de la militancia que –en el clima político del gobierno del ex presidente Jair Bolsonaro y el escenario pandémico– ha exigido una mayor participación y compromiso con las agendas de los movimientos, con reuniones, encuentros e incidentes que requieren la lucha por los derechos. En otras palabras, la lucha de las mujeres de la Chapada do Apodi y del Cumbe es por sus tierras, territorios y vidas; por la autonomía financiera y política y sobre sus propios cuerpos; y por la garantía de alimentos sanos y soberanía alimentaria para todos.

Resistencia: ocupar, resistir y producir

Como vimos en el apartado anterior, los efectos del complejo hidro-agro-energético-minero sobre las comunidades, pueblos y territorios son diversos, con diferentes impactos sobre los cuerpos y la vida de las mujeres, especialmente la sobrecarga de trabajo, las enfermedades físicas y emocionales y las diversas formas de violencia. Por lo tanto, es necesario analizar el patriarcado como un sistema de todas las opresiones, discriminaciones y violencias que nos oprimen a nosotras y a la naturaleza, pero que históricamente se ha construido sobre los cuerpos de las mujeres. La imposibilidad de pescar, de

cazar, de cultivar, de decidir qué, cuándo y cómo plantar, de garantizar ocio, seguridad y alimentos sanos para sus familias y comunidades, son algunos de los efectos de este modelo que excluye a las comunidades, especialmente a las mujeres, incluso en el momento de la selección del emplazamiento de los proyectos. Son excluidas de los mapas y luego retiradas, en un proceso cuya estrategia y consecuencia es la enfermedad, la sobrecarga de trabajo, las amenazas y las agresiones. Sin embargo, son territorios de resistencia, de fortalecimiento de los lazos comunitarios, de solidaridad y de renacimiento de la ancestralidad.

Los retos diarios que las mujeres enfrentan y sus experiencias son cruciales en el proceso de resistencia, confrontación y debate sobre la tierra, el territorio y las formas de vida. Estas mujeres abordan la necesidad de comprender cómo el capitalismo extractivista afecta a sus vidas de una forma extremadamente intensa, violenta y dolorosa. Así, a pesar de este contexto de violaciones de derechos, las mujeres resisten, como relata Rosimeire:

Las mujeres tenemos una historia de lucha y resistencia, y aunque no siempre se ha calificado como feminismo, nos hemos organizado, siempre hemos luchado y las mujeres somos las protagonistas de esta lucha, de estos logros que hoy tenemos y sobre todo en defensa de nuestros territorios. Y con la diferencia del campo, tenemos este proceso de resistencia permanente porque no solo luchamos por el territorio, solo por la tierra, sino que venimos luchando por la tierra, por el agua, por las semillas criollas, por la agroecología y por los alimentos sanos.

Las mujeres campesinas, por ejemplo, han desempeñado un papel fundamental en el proceso de formación y resistencia del Acampamento Zé Maria do Tomé, muchas de ellas al frente de la toma de decisiones y de la organización. Entre los espacios creados, se destaca el Grupo de Mujeres “Mãos que Criam” (Manos que Crean), que, a partir de las demandas de las propias mujeres, ha trabajado tanto en la producción agroecológica de alimentos y artesanías como en

la comercialización, además de ser responsables de recibir a los visitantes que llegan al campamento. “Las primeras en levantarse y reaccionar fueron las mujeres”, afirma Mônica, una de las integrantes del Grupo. El Grupo también se encarga de donar alimentos a hospitales, escuelas, guarderías y personas sin hogar.

Otro ejemplo importante es el proyecto “Mulheres unidas pelas águas” (Mujeres unidas por las aguas), una asociación entre el Instituto Terramar, el grupo de investigación Naterra de la Universidade Estadual do Ceará y las mariscadoras de Jardim, Cumbe y Canavieira. Es un proyecto de autocuidado, ocio y encuentro, para que las mujeres, que siempre destacan la importancia de construir redes y solidaridad entre ellas, puedan continuar en la lucha por su salud y la de sus territorios. “Mujeres unidas por las aguas es un momento para fortalecer el río, la pesca, nosotras las mujeres... es un círculo de convivencia, este momento es para pescar, divertirse y también mapear las aguas”, dijo Luciana de Cumbe¹⁹.

Y parte de esta lucha es también contra todas las formas de discriminación impuestas a las mujeres, que enfrentan más obstáculos para reconstruir sus formas de vida y ser reconocidas como sujetos políticos. Las intervenciones, tanto de mujeres quilombolas como del MST en Ceará, así lo revelan:

Analicé mucho la historia de las mujeres, sus luchas, su fuerza, pero todavía hay muchas mujeres, ya sabes, todavía en este proceso de encarcelamiento, negación, prejuicio porque las mujeres no pueden hacer nada. Crecí escuchando esto: “que las mujeres no podían hacer nada, que no tenían derecho a nada”. Y yo creía que eso estaba bien, creía que todo estaba bien. Y luego evalué toda la historia, todo nuestro proceso dentro del territorio y nos damos cuenta de que todo lo que aprendimos estaba muy equivocado. Y que la colonización viene de tal manera que no puedo ser, que no puedo pensar, leer la vida y la historia de otra manera,

19 Instituto Terramar. Projeto: Mulheres Unidas pelas Águas. Abril, 2022. Disponible en: <https://terramar.org.br/2022/04/06/projeto-mulheres-unidas-pelas-aguas..> Acesso en ago. 2023.

que no puedo ser una mujer rebelde, que no puedo ser una mujer que lucha, que no puedo ser una mujer que resiste dentro de los territorios. Mi pertenencia, mi historia, mi práctica es más flagrante que la que me disminuyó toda la vida, en la que pude pensar que era incapaz. El patriarcado no me dejó estudiar y el patriarcado truncó mis sueños. El patriarcado mata. [...] Pero hoy estoy orgullosa, cierto, de defender mi territorio, de defender a la mujer que soy, a las mujeres que luchan. [...] Pero decir que la resistencia hoy es con nosotras las mujeres, las mujeres de una asociación, de una coordinación que viene en este proceso organizativo para no ser tragadas por este capitalismo²⁰.

Como Movimento dos Sem Terra, hemos estado luchando constantemente por una serie de retos: uno de ellos es garantizar la participación igualitaria de las mujeres en los órganos de toma de decisiones. Es un reto para nosotros porque normalmente son las mujeres las que están sobrecargadas, pero también nos damos cuenta de que tenemos que ir más allá de los fogones, más allá de la cocina (...). ¿Cómo vamos a garantizar la participación de nuestras mujeres? ¿Cómo vamos a garantizar la no violencia contra ellas? Porque el patriarcado está ahí y oprime, duele, hiera. Y ese es uno de nuestros ejes fundamentales de lucha, en nuestro Movimento Sem Terra, pero sobre todo en la Chapada. Y después tenemos grandes movilizaciones de acciones contra este capitalismo enfermizo, que se materializa en este agronegocio²¹.

La noción de feminismo popular campesino, un proceso de construcción colectiva del Movimento das Mulheres Camponesas (MMC) y del MST, nos ayuda a reflexionar sobre el proceso organizativo de

20 Rocha, Cleomar Ribeiro da. Sessão IX - Mulheres, Ambiente e Território: conflitos, resistências e (re) existências. Apresentação durante Curso de Extensão Mulheres em Defesa do Território-Corpo-Terra. Fundação Rosa Luxemburgo e CPDA/UFRRJ, 2022b. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=ESPPgZ78SbY>. Acceso en ago. 2023.

21 Lemos, Rosimeire. O Acampamento Zé Tomé e a Luta das Mulheres. Entrevista concedida aos participantes do Curso de Extensão Mulheres em Defesa do Território-Corpo-Terra. 13 de agosto, 2022.

las mujeres campesinas, que entienden que su lucha es contra el capitalismo y la explotación del trabajo y de la naturaleza; el patriarcado, especialmente la división sexual del trabajo y la dominación de los hombres sobre las mujeres y la naturaleza; y el racismo, que busca legitimar la jerarquía de los blancos sobre los no blancos como superiores, que naturaliza y profundiza la violencia y la subalternización. También se nutre de experiencias y trabajos en el campo, en defensa y promoción de la agricultura familiar y la agroecología y, por lo tanto, de la autonomía de las mujeres campesinas²².

El feminismo comunitario, otro proceso que se fortalece constantemente en América Latina, surgido de las mujeres indígenas, especialmente en Centroamérica, es también un proceso de construcción epistémica, que se da a partir de los territorios, los cuerpos y la relación de las mujeres con la tierra. Es una forma de vivir la vida, profundamente ligada a la idea de territorio-cuerpo-tierra; una apuesta política que surge de la lucha de las mujeres contra el avance del sistema capitalista, racista y heteropatriarcal.

Son mujeres que defienden sus territorios no sólo porque necesitan “recursos naturales” para vivir, sino porque existe una profunda conexión entre el territorio y el cuerpo, entre la violencia resultante de la expropiación de los territorios y la destrucción de los modos de vida tradicionales y la violencia contra el cuerpo de las mujeres. Se trata de un territorio-cuerpo que “genera vida, alegría, vitalidad, placeres y construcción de saberes liberadores” y de un territorio-tierra que las mujeres necesitan para garantizar su subsistencia y la reproducción material y cultural de sus comunidades y para dignificar su propia existencia y promover la vida²³. “Esto me motiva a luchar

22 Almeida, Itamará. Jesus, Cleidineide Pereira. “Feminismo Camponês e Popular: uma perspectiva antirracista”. In: Mezdari, Adriana; Cima, Justina Inês; Taborda, Noeli Welter; Gaspareto, Sirlei Antoninha Kroth; Collet, Zenaide (orgs.). *Feminismo Camponês Popular: reflexões a partir de experiências do Movimento de Mulheres Camponesas*. São Paulo: Outras Expressões/Expressão Popular, p. 75-85.

23 Cabnal, Lorena. *Feminismo diversos: El Feminismo Comunitario*. AC-SUR: Las segovias, 2010. Disponible en: <http://www.calameo.com/>

porque me agoniza ver nuestra tierra enferma, nuestros territorios siendo destruidos y hay que hacer algo, y es mucho, es urgente”, dijo Cleomar Rocha y agregó:

La lucha por la regularización de la tierra es nuestro mayor anhelo para que podamos garantizar este territorio ancestral y las futuras generaciones puedan disfrutar al menos un poco de lo que yo viví, de lo que me cuidaron, de lo que fui... Yo digo que el territorio me brinda ese cuidado hasta en el ocio, que es sanador. Nos curamos cuando nos bañamos en los ríos, cuando nos bañamos en las mareas, en las playas, en las lagunas, nos curamos de tantos males que nos quieren meter dentro de los territorios²⁴.

O como De Souza lo expresó:

Yo puedo decir que tuve una tatarabuela aquí, una bisabuela, una abuela. Entonces, cuánta generación vivió aquí y hoy vivimos de este territorio y queremos dárselo a nuestros hijos, ¿no? (...) Podemos nadar en el río, podemos nadar en la playa, podemos ir a una laguna, entonces eso es lo que nos sustenta. La comida nos mantiene, pero el territorio nos completa. Y eso es lo que nos quitan, ¿no?²⁵.

Heloísa, una representante del Acampamento Zé Tomé del MST, no sólo vinculó la racionalidad masculina que busca dominar la naturaleza con la racionalidad que busca dominar a las mujeres, “que tienen el mismo desprecio por las mujeres que por la tierra”,

books/002488953253b6850c481. Acceso en set.2023.

24 Declaración durante la Sessão IX - Mulheres, Ambiente e Território: conflitos, resistências e (re) existências. Apresentação durante Curso de Extensão Mulheres em Defesa do Território-Corpo-Terra. Fundação Rosa Luxemburgo e CPDA/UFRRJ, 2022b. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=ESPPgZ78SbY>. Acceso en ago. 2023.

25 De Souza, Luciana dos Santos. A Comunidade Quilombola do Cumbe e o Avanços do Capitalismo: o caso da energia eólica. Entrevista concedida aos participantes do Curso de Extensão Mulheres em Defesa do Território-Corpo-Terra. 15 de agosto, 2022.

sino que también expresó el proyecto colectivo por el que luchan las mujeres:

Cuando la tierra está bien cuidada, la miras con otro rigor. No la chupas, no la explotas, no abusas de ella. No la violas. No la destrozas con tu fuerza. La dejas nutrida, hermosa, brilla, es diferente, huele, desprende un olor diferente. Exuda una fuerza diferente. Pon una semilla de jerimum, mira el vigor de esa semilla después de seis días, ¿y por qué es tan vigorosa? Esa fuerza, el tallo muy grueso, muy verde, es toda la nutrición, toda la fuerza de esa tierra puesta cuando para esa semilla. Es hermoso, demasiado hermoso. La tierra es madre, la tierra somos nosotros. Somos la tierra en movimiento. Venimos de ella y volvemos a ella. La tierra es nuestra inspiración. De nuestra fuerza, nuestra lucha, nuestra unidad, nuestro cuidado, nuestro amor, nuestra responsabilidad de querer una vida mejor no sólo para nuestros hijos, sino para las generaciones futuras, para nuestros compañeros, para las comunidades vecinas. No sólo pensando en mí, sino pensando en ti, en tus hijos, nietos, bisnietos, en la gente que vive al lado, en las comunidades vecinas, en los estados vecinos, si van a tener suficiente agua, aire limpio para respirar mejor, si van a tener mejores alimentos para comer²⁶.

Así, las mujeres promueven y reivindican diversas agendas, que se basan en los feminismos antirracistas y descoloniales, en los saberes y prácticas tradicionales, en la economía feminista, en la agroecología y en la lucha en defensa de los territorios. Se trata de reconocer y valorar el trabajo realizado por las mujeres, así como su participación en la generación y apropiación de la riqueza social. Las mujeres luchan para superar la división sexual y racial del trabajo y del patriarcado, así como problematizan los elementos culturales e ideológicos que estructuran las relaciones económicas dominantes en las esferas pública y privada. Además, promueven la defensa de las

26 Heloisa Do MST. O Acampamento Zé Tomé e a Luta das Mulheres. Entrevista concedida aos participantes do Curso de Extensão Mulheres em Defesa do Território-Corpo-Terra. 13 de agosto, 2022.

actividades de subsistencia, la soberanía alimentaria y las formas de vida de las comunidades indígenas, tradicionales y campesinas. Esos conocimientos y prácticas transforman el sistema dominante de producción, distribución y consumo; promueven principios ecológicos, conocimientos tradicionales, semillas nativas y tradicionales y economías solidarias; y transforman las relaciones de poder, la distribución social de la riqueza y la apropiación desigual del mundo material.

Todas estas mujeres son protagonistas de su historia, tanto en los jardines productivos en Chapada como en el manglar, que guarda la semilla de la pesca artesanal, en la desembocadura del río, porque, como dicen las acampantes, “¡Nuestro lema es ocupar, resistir, producir!” y los quilombolas, “Cuidamos el territorio porque él nos cuida”.

La lucha por la desprivatización
del agua y su gestión
comunitaria desde un
feminismo ecoterritorial.
Reflexiones desde la experiencia
de la Asamblea de Mujeres y
Disidencias del MAT

Francisca Fernández Droguett





la naturaleza ni de esencializar el vínculo con ella, antes bien, se trata de defender la tierra y el territorio, mostrando que la sostenibilidad de la vida y del planeta se asienta sobre otro vínculo con el cuerpo y con la naturaleza, a la vez material y espiritual, en el marco de una epistemología de las emociones y de los afectos

Maristella Svampa, 2021

Desprivatización del agua en Chile: la urgencia de derogar el Código de Aguas de 1981

La lucha en Chile en torno a la defensa y la recuperación de las aguas ha estado marcada por la demanda histórica de desprivatización, porque en el país las aguas fueron mercantilizadas bajo el Código de Aguas de 1981, al alero de la Constitución de 1980, en plena dictadura cívico-militar. Es decir que, mediante la figura de derechos de aprovechamiento de aguas, en Chile se puede comprar, vender, arrendar y hasta hipotecar este elemento natural. Es en este contexto que en 2013 surge el Movimiento por el Agua y los Territorios-MAT, compuesto por diversas organizaciones territoriales a nivel plurinacional, ante la necesidad de derogar el cuerpo normativo vigente.

Como MAT se han definido como principios la superación del extractivismo (megaminería, agronegocio, modelo forestal, entre otras prácticas) y de las llamadas falsas soluciones (complejos eólicos, fotovoltaicos, hidrógeno verde, tierras raras, etc.), en el marco de una lucha anticapitalista, antipatriarcal, anticolonial, reivindicando el Itrofill Monguen (biodiversidad) con el fin de alcanzar el

Kume Monguen (el Buen Vivir), ambos principios fundamentales del pueblo mapuche. Por otro lado, el MAT propone diversos ejes de construcción de alternativas al extractivismo y ante la colonialidad de la naturaleza, destacando la soberanía y la autodeterminación alimentaria (agroecología y cuidado de semillas) y energética de los pueblos, a partir de la gestión comunitaria de los bienes comunes naturales y la consolidación de circuitos de economías territoriales, donde la gestión comunitaria de las aguas se convierte en el elemento central de las propuestas .

Es así que, entre octubre de 2019 y enero de 2020, en plena revuelta popular—también llamado estallido social—se realizaron más de 60 Cabildos por el Agua con el fin de caracterizar algunos principios y realizar propuestas de gestión de las aguas. El producto de este proceso fue la elaboración de un Decálogo por los derechos de las aguas y su gestión comunitaria, donde se reconoce el agua como un derecho humano y de la Naturaleza, un bien común inapropiable, siendo fundamental proteger todos los cuerpos de agua, además de garantizar su restauración mediante un cambio de la matriz energética, productiva y de consumo.

Lo antes descrito implica, necesariamente, derogar el código de aguas y reemplazarlo por un nuevo marco normativo, basado en la gestión comunitaria, territorial y sustentable, por cuencas y subcuencas hidrográficas, donde las prioridades de uso sean para el equilibrio de los ecosistemas y el consumo humano. Por otra parte, en el Decálogo se señala el carácter plurinacional de la gestión comunitaria del agua, que se basa en la articulación entre comunidades y territorios, y que garantiza su uso ancestral y dimensión espiritual por parte de los pueblos originarios, mediante el fomento de la agroecología y las economías territoriales para garantizar la soberanía alimentaria.

A partir de los resultados obtenidos con los cabildos, y considerando la elaboración del Decálogo, emergió la idea de generar asambleas de mujeres y disidencias sexo-genéricas sobre la gestión comunitaria de las aguas. Esto se debe a que, como MAT, se ha

DECÁLOGO POR LOS DERECHOS DE LAS AGUAS Y SU GESTIÓN COMUNITARIA



- 1** //RECONOCER EL AGUA COMO UN DERECHO HUMANO, Y UN BIEN COMÚN INAPROPiable, ASOCIADO AL DERECHO A LA VIDA Y A VIVIR EN UN MEDIO AMBIENTE LIBRE DE CONTAMINACIÓN.
- 2** //QUE EL AGUA Y LA NATURALEZA SEAN RECONOCIDAS COMO SUJETAS DE DERECHOS.
- 3** //PROTEGER TODOS LOS CUERPOS DE AGUA DE LOS ECOSISTEMAS: RÍOS, LAGOS, LAGUNAS, GLACIARES, TURBERAS, BOFEDALES, HUMEDALES, MARES, AGUAS SUBTERRÁNEAS, SALARES.
- 4** //GARANTIZAR LA RESTAURACIÓN DE LOS ECOSISTEMAS COMO FORMA DE DEFENSA DE LAS AGUAS, MEDIANTE UN CAMBIO DE LA MATRIZ ENERGÉTICA, PRODUCTIVA Y DE CONSUMO.
- 5** //DEROGAR EL CÓDIGO DE AGUAS Y REEMPLAZARLO POR UN NUEVO MARCO NORMATIVO, BASADO EN LA GESTIÓN COMUNITARIA.
- 6** //QUE EL USO Y GESTIÓN DE LAS AGUAS SEA COMUNITARIA, TERRITORIAL Y SUSTENTABLE, POR CUENCAS Y SUB-CUENCAS HIDROGRÁFICAS.
- 7** //QUE LAS PRIORIDADES DE USO SEAN PARA EL EQUILIBRIO DE LOS ECOSISTEMAS Y EL CONSUMO HUMANO.
- 8** //QUE LA GESTIÓN COMUNITARIA DEL AGUA SEA PLURINACIONAL, BASADA EN LA ARTICULACIÓN ENTRE PUEBLOS, COMUNIDADES Y TERRITORIOS.
- 9** //GARANTIZAR SU USO ANCESTRAL POR PARTE DE LOS PUEBLOS QUE HABITAN EL PAÍS, CONSIDERANDO LA IMPORTANCIA DE LA DIMENSIÓN ESPIRITUAL.
- 10** //QUE LA GESTIÓN COMUNITARIA DEL AGUA SE BASE EN EL FOMENTO DE LA AGROECOLOGÍA Y LAS ECONOMÍAS TERRITORIALES, QUE PERMITAN GARANTIZAR LA SOBERANÍA ALIMENTARIA, Y CON ESTO LA AUTODETERMINACIÓN DE LOS PUEBLOS.

//ESTE MATERIAL FUE ELABORADO EN BASE A LOS RESULTADOS DE LOS CABILDOS POR EL AGUA, REALIZADOS EL AÑO 2019 POR EL MOVIMIENTO POR EL AGUA Y LOS TERRITORIOS, MAT.



Imagen 1. Decálogo por los derechos de las aguas y su gestión comunitaria, MAT, 2020.

caracterizado al extractivismo, en tanto extracción ilimitada e intensiva de los bienes comunes naturales (mal llamados materias primas o recursos naturales), como modalidad económica y productiva de devastación y degradación ambiental en Aby Yala, mediante la reproducción de una mirada colonial respecto de la naturaleza y la consolidación de economías y territorios masculinizados.

La opresión y precarización en territorios con actividades extractivistas se ven intensificadas en los cuerpos de mujeres, niñas y disidencias, ya que opera una repatriarcalización del espacio mediante la feminización de ciertos trabajos, sobre todo en el agronegocio de temporada, el aumento de los cuidados de personas por enfermedades y de los territorios por la contaminación y la escasez hídrica, entrelazándose extractivismo y patriarcado.

Con ayuda del Fondo Alquimia –fondo internacional de apoyo presente en Chile para mujeres y disidencias sexo-genéricos–, se logró gestionar un ciclo de encuentros autoformativos y una decena de asambleas de mujeres y disidencias por la gestión comunitaria de las aguas durante 2021. Allí se abordaron las problemáticas más recurrentes en los territorios, pero también las propuestas para pensar una gestión desde la perspectiva de un feminismo ecoterritorial, lo que derivó en la conformación de la asamblea permanente de mujeres y disidencias del MAT.

La privatización del agua también es violencia contra las mujeres, niñas y disidencias

Asumir el vínculo entre extractivismo y patriarcado requiere visibilizar las violencias estructurales asociadas a la explotación y a la degradación de los territorios y cómo esto afecta a los cuerpos que ahí habitan. Por ejemplo, las mujeres han sido las más afectadas en Chile por la crisis hídrica debido a que son quienes principalmente deben gestionar su acceso: esperan los camiones aljibes o realizan grandes caminatas para llegar a algún afluyente de un río como portadoras de este bien esencial.

“La privatización del agua también es violencia contra las mujeres” ha sido una de las nuevas consignas de la Red Chilena Contra La Violencia Hacia las Mujeres¹, en su campaña “¡Cuidado! El machismo

1 Articulación de colectivos, organizaciones sociales, no gubernamentales y mujeres, que desde 1990, trabaja con el propósito de contribuir a erradicar la violencia hacia las mujeres y las niñas.

mata 2023”, como un aporte fundamental desde los feminismos eco-territoriales, que han posicionado las problemáticas socioambientales como violencia estructural de género.

Una de las mayores constataciones en todas las asambleas de mujeres y disidencias realizadas es que la privatización del agua ha generado un cambio en los cursos de los ríos y de otros afluentes, lo que a su vez afectó la siembra y la producción de alimentos en general. Se hace referencia a la sequía como producto tanto del acaparamiento de derechos de agua por parte de empresas extractivistas, como por la crisis climática y ecológica a nivel nacional e internacional.

La crisis hídrica en Chile se vincula con una hidropolítica neoliberal² marcada por procesos de privatización y mercantilización del agua, en el contexto de las transformaciones iniciadas por la dictadura chilena con la creación del Código de Aguas de 1981. Transformaciones que, en los gobiernos post dictatoriales, no sólo se han consolidado, sino que se ha intensificado el extractivismo desde una gestión empresarial bajo idearios de desarrollo y progreso, lo que ha perpetrado un modelo de acumulación primario exportador y una crisis hídrica generalizada.

Como se indicara en las asambleas, los impactos de la situación de escasez hídrica y la contaminación de las aguas se profundizan en las mujeres, niñas y disidencias, ya que son quienes más cumplen roles asociados al cultivo y cuidado de la chacra. Compañeras de Arica, del norte de Chile, y de algunos valles aledaños señalan que son las mujeres quienes más realizan labores de riego; y, en el caso de mujeres de los pueblos aymara y quechua, campesinas y afrodescendientes, son a quienes más se las vincula con la tierra y la productividad de sus diversos ciclos, además de ser quienes cumplen el rol de reproducir el agua. Por la misma razón es que observa al monocultivo como amenaza directa a sus cuerpos, tanto por la aplicación de los agro-tóxicos, plaguicidas, como por la degradación ambiental. Esta situación se agrava en

2 Ver en Fernández, Francisca (2023). “La defensa de las aguas en el Chile neoliberal: de la hidropolítica del despojo a la gestión comunitaria de las aguas”. PAPELES de relaciones ecosociales y cambio global 163, pp. 115-124.

los casos de las mujeres temporeras, muchas de ellas migrantes y, por lo mismo, más expuestas a una serie de abusos en un país donde ha ido en aumento la criminalización de la migración.

En todas las asambleas se plantea que las actividades extractivistas impactan en la vida, la familia, los territorios y las propias dinámicas culturales, pero también se afecta directamente el autocuidado de las mujeres. Se invisibiliza a las mujeres que están menstruando, las que están amamantando y quienes necesitan el agua todo el tiempo como forma de gestionar sus cuidados y las de otras personas, además de la chacra y los animales, se las relega al cuidado y al trabajo doméstico debido a la intensificación de la precarización de sus vidas.

Las negociaciones y la resolución de los conflictos socioambientales también son capturadas por lógicas patriarcales. Cuando ingresan las empresas extractivas, si es que informan de sus actividades, son los hombres los notificados. Lo mismo sucede cuando se realizan negociaciones para detener una obra o aminorar sus impactos socioambientales: las mujeres son reducidas al espacio privado y a la desinformación permanente.

Cabe destacar que en varias asambleas se menciona la relación entre contaminación, el saqueo y la degradación ambiental con la violencia hacia las mujeres, niñas y disidencias. De la misma manera que se violenta a la naturaleza desde prácticas extractivistas, se violentan sus cuerpos. El extractivismo y el patriarcado responden a la misma lógica de explotación y cosificación, como señala una compañera de Atacama: “Al final del día se cosifica la naturaleza, a nosotras mismas, perdemos nuestra condición de humanas y cosifican nuestros cuerpos, cosifican el agua”³. En los territorios con minería, sobre todo del norte de Chile, las mujeres señalan la existencia de una cultura minera machista, patriarcal, en la que se naturalizan hechos de maltrato y violencia física, sexual, psicológica, económica y simbólica. Por ejemplo, muchos hombres, al salir de sus faenas mineras, utilizan expresiones como “vamos a darle por excavación de metro”

3 Testimonio tomado en la Asamblea de Mujeres y Disidencias de Atacama.

para referirse a las relaciones sexuales con mujeres. En este tipo de comentarios, y desde otras prácticas, se fomentan y naturalizan la violencia sexual, el acoso callejero y la trata de personas.

La privatización del agua impacta, a su vez, en la gestión de los gastos que muchas mujeres realizan. Se menciona la situación compleja de tener que decidir qué pagar y qué no, si comprar agua, comida, remedios para los enfermos, o forraje para los animales.

En las propias organizaciones mixtas, se invisibiliza la presencia de las compañeras que habitan el territorio, porque son mayoritariamente los hombres quienes imponen las decisiones, los cursos de acción, los tiempos, sin considerar las otras formas de organizar la vida.

Por otra parte, las niñeces han sido históricamente invisibilizadas dentro de los conflictos socioambientales como actores sociales. Además, en general existe exclusivamente un abordaje respecto de las consecuencias físicas y psicológicas que les aquejan, pero no así la manera que vivencian y configuran su cotidianidad. Es por ello que hemos incorporado la realización de talleres en el marco de mapeos corporales y de políticas de cuidados, de hip hop en mapudungun, para que cuenten en versos las historias de sus territorios, así como también la realización de cartografías de las memorias de las aguas, donde participan junto a las, les y los adultos en la identificación de los diversos cuerpos de agua en las zonas que habitan.

A partir de juegos y relatos, las niñeces van plasmando el modo de situarse en sus territorialidades aquejadas por la violencia extractivista, pero también las alternativas que existen a ello, desde el cuidado de huertas, el conocimiento de semillas y árboles, y la identificación de animales, plantas y aguas que les rodean.

La defensa del cuerpo-tierra-territorio desde los entramados comunitarios

Luego de la realización de las diversas asambleas de mujeres y disidencias, y con la conformación de la asamblea permanente dentro del MAT, se asumió un feminismo plurinacional, de los pueblos,

antiextractivista y comunitario como parte del horizonte de transformación situado en América Latina, Abya Yala, y se hizo necesaria su caracterización y su vinculación con las principales demandas como movimiento social.

Una de las consignas emblemáticas de los feminismos en Abya Yala ha sido colocar en el centro la vida, lo que incluye también a las vidas no humanas, como plantas, animales, espíritus y muertos, quienes son considerados como parte de la red de la vida, como señaló Lolita Chávez, miembro del Consejo de Pueblos K'iche's por la Defensa de la Vida, Madre Naturaleza, Tierra y Territorio (CPK):

Nuestro término para el Buen Vivir es Utz K'aslemal. Utz significa bien o bueno, equilibrado, armónico. K'aslemal es la vida, es la red de la vida. Utz K'aslemal, dentro de nuestro compromiso intergeneracional, cósmico, vinculado a la red de la vida. Es un compromiso hacia una vida digna, en equilibrio, justa y donde la reciprocidad de la vida está vinculada con todo lo que existe, porque todo lo que existe tiene vida, tiene espíritu, siente. Entonces ese relacionamiento va vinculado con el tiempo, el espacio, el movimiento. Los pueblos estamos en movimiento, y en ese movimiento es muy importante dignificar las generaciones. Hacemos un vínculo intergeneracional. Nuestros referentes son las ancestas y ancestros⁴.

En ese marco de existencia, son las mujeres –quienes históricamente han estado vinculadas a los cuidados y a la reproducción de la vida– las primeras en vivenciar los efectos del extractivismo. Ese es el punto de partida de los feminismos ecoterritoriales latinoamericanos, donde realizan, como dice Maristela Svampa: “la defensa de las condiciones de vida frente a la amenaza de la contaminación y/o la denuncia de los impactos sobre la salud, el aire y el ambiente”⁵.

4 Ver en: <https://www.defensoras.org/wp-content/uploads/2020/11/Lolita-Ch%C3%A1vez.pdf>

5 Svampa, Maristella (2021). “Feminismos ecoterritoriales en América Latina Entre la violencia patriarcal y extractivista y la interconexión con la naturale-

Así, como planteara la investigadora mexicana Raquel Gutiérrez, las mujeres y disidencias de diversos pueblos y territorios se van entretrejiendo en torno a entramados comunitarios⁶, como espacios de cuidado y solidaridad, para enfrentar las condiciones de precarización y violencia estructural que traen las actividades extractivistas y, al mismo tiempo, son las primeras en salir a protestar y en organizarse ante la instalación y expansión de estos proyectos. Estos entramados comunitarios no sólo dan cuenta de una subjetividad colectiva, sino que posibilitan la reproducción material y simbólica de la vida colectiva, y las propias condiciones de existencia en el tiempo.

Para Adriana Guzmán, feminista comunitaria antripatriarcal de Bolivia, lo comunitario deviene en la fuerza política desde donde se construye resistencia y organización para la vida, a través de la conformación de un cuerpo comunitario⁷, que, como señalara Dorotea Gómez, también deriva en un cuerpo político, el cual ha sido nombrado y construido a partir de discursos que han justificado su opresión, explotación y enajenación, y que deviene en un territorio con historia, memoria y conocimientos al cual habitar trenzando las dimensiones emocional, espiritual y racional⁸.

La colonialidad de la naturaleza ha estado marcada por el control y el disciplinamiento, tanto de la propia naturaleza, como de los cuerpos de mujeres, niñas y disidencias de pueblos originarios, afro, migrantes, campesinas y de sectores urbanos populares, ante procesos de desterritorialización, desplazamiento, migración y refugio climático encadenados. Todo ello, en un contexto actual de profundización del ecocidio, en tanto políticas sistemáticas de destrucción y muerte de los ecosistemas que pone en riesgo la propia existencia de

za”, Documentos de Trabajo, nº 59 (2ª época), Madrid, Fundación Carolina.

6 Gutiérrez, Raquel (2020). “Producir lo común. Entramados comunitarios y formas de lo político”. En *Re-visiones* 10.

7 Guzmán, Adriana (2020) “¿Qué es feminismo para las feministas comunitarias?”, Cuadernillo de formación AGUACEROS 3, pp 5-8.

8 Gómez, Dorotea (2012). “Mi cuerpo es un territorio político. Voces descolonizadoras”, Cuaderno 1, Brecha Lésbica.

la humanidad, de diversas especies y de la naturaleza. El Movimiento de Mujeres Indígenas del Buen Vivir, de Puelmapu (territorio mapuche en Argentina), refiere a terricidio como el “asesinato no sólo de los ecosistemas tangibles y de los pueblos que lo habitan, sino también al asesinato de todas las fuerzas que regulan la vida en la tierra, a lo que llamamos ecosistema perceptible. Entendemos que es consecuencia del modelo civilizatorio dominante”⁹. Es por ello que se vuelve urgente disputar los sentidos comunes para la generación de procesos de reexistencia, desde la creación de las condiciones de existencia de pueblos y especies a través de la (re)territorialización comunitaria.

Uno de los mayores aportes para pensar la defensa de las aguas y los territorios viene de un giro epistemológico dado desde los feminismos comunitarios en Bolivia y Guatemala, que incorporaron la noción de cuerpo-territorio, y también la triada cuerpo-tierra-territorio, con Lorena Cabnal, parte de la Red Ancestral de Sanadoras del Feminismo Comunitario, Tzkat, como una de las mayores referentes, tal como lo cita Svampa¹⁰.

Para Cabnal¹¹, la noción del cuerpo-territorio permite la recuperación consciente de “nuestro primer territorio cuerpo, como un acto político emancipatorio y en coherencia feminista con ‘lo personal es político’, ‘lo que no se nombra no existe’”. El cuerpo ha sido un territorio en disputa por el patriarcado, el colonialismo, el racismo y el capitalismo, para ejercer su dominio desde y sobre el cuerpo de las mujeres, niñas y disidencias ; y por ello la necesidad de subvertir este mandato.

La potencia transgresora, transformadora y creadora que posee la disputa por los cuerpos y territorios ha dado pie a una posible

9 Ver en: <https://www.planbnoticias.com.ar/index.php/2020/02/15/participo-wuta-trawn-conformaron-movimiento-contra-el-terricidio>.

10 Ídem 5.

11 Cabnal, Lorena (2010). “Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala”. En: *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*, ACSUR-Las Segovias, pp.10-25.

sanación colectiva mediante la recuperación espiritual y de los saberes ancestrales de las abuelas, según palabras de Lorena Cabnal, facilitando procesos de reconexión no sólo con la propia corporalidad, sino también con la naturaleza. Por otra parte, hablar de territorio-tierra es reconocer y situar en un espacio determinado la vivencia, el habitar y la vida misma de los cuerpos, que constituyen un cuerpo comunitario, territorio-tierra, cruzado históricamente por el extractivismo y hoy las falsas soluciones, actividades con supuestamente bajo impacto ambiental, como la explotación de hidrógeno verde, la generación de complejos fotovoltaicos y eólicos, carreteras hídricas, las llamadas soluciones basadas en la naturaleza, que siguen degradando, despojando y contaminando el cuerpo-territorio, además de perpetuar las violencias estructurales.

Frente a lo descrito, desde la asamblea de Mujeres y Disidencias del MAT, se ha reivindicado, no sólo como herramienta metodológica sino también política, la realización de mapeos corporales desde donde identificar las dolencias y consecuencias del extractivismo en los cuerpos de mujeres y disidencias en territorios con conflictos socioambientales a causa de actividades extractivistas como de falsas soluciones, para luego poder mapear, desde el mismo cuerpo, las posibilidades de construcción de alternativas y de buenos vivires.

A modo de cierre: hacia una ética y política de los cuidados del cuerpo-tierra-territorio / cuerpo-agua-acuítorio

Considerando tanto las reflexiones derivadas de las asambleas de mujeres y disidencias del MAT, la propia experiencia del movimiento en general, como los insumos que han entregado los feminismos de Abya Yala, desde la actual asamblea de Mujeres y Disidencias del MAT se han ido delineando algunos ejes de lo que se podría llamar una ética y política de los cuidados desde los buenos vivires, que se centra en el autocuidado para la defensa de los territorios, pero además menciona cómo las defensoras nos cuidamos y la necesidad de

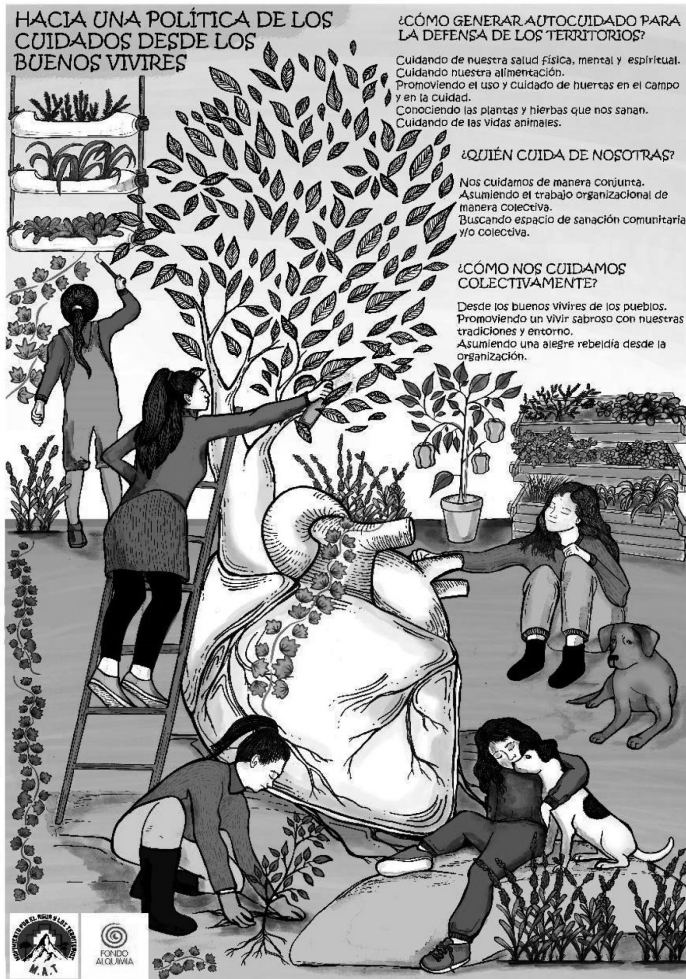


Imagen 2. Cartilla Hacia una política de los cuidados desde los buenos vivires, 2021.

pensar el cuidado como colectivo, comunitario y como parte de la defensa de la naturaleza.

Para sostener la defensa de las aguas y los territorios, se requiere del autocuidado de la salud física, mental, espiritual y de la alimentación, promoviendo el uso y cuidado de huertas en el campo y en la ciudad, conociendo las plantas y hierbas que sanan y cuidando de las

vidas animales, lo que se relaciona con la soberanía y la autodeterminación alimentaria, que abarca tanto la producción, distribución y el consumo de los alimentos como el cuidado de las semillas.

Otro elemento esencial es el cuidado de manera conjunta, asumiendo el trabajo organizacional de manera colectiva, buscando espacios de sanación y contención comunitaria desde los buenos vivires de los pueblos, promoviendo un vivir sabroso con nuestras tradiciones y entorno, asumiendo una alegre rebeldía (principio zapatista) desde la organización, reivindicando las prácticas de cuidados de los diversos pueblos que habitan y confluyen en esta lucha; además de consolidarse redes y circuitos cortos de economías territoriales para la producción y reproducción de la vida más allá de las prácticas del capitalismo neoliberal, y hoy del capitalismo verde, que se sostiene en lo que anteriormente nombramos como falsas soluciones.

El cuidado del cuerpo-tierra-territorio implica el despliegue de saberes y prácticas tradicionales-ancestrales, como lo son conversar con las abuelas de los territorios, ceremoniar con y para las aguas, y el compartir experiencias de siembra del agua como mecanismo para favorecer la reproducción del agua y de la vida de los ecosistemas. Pero también requiere incentivar una gestión y un manejo paritario del agua desde una perspectiva feminista territorial, popular, campesina e indígena.

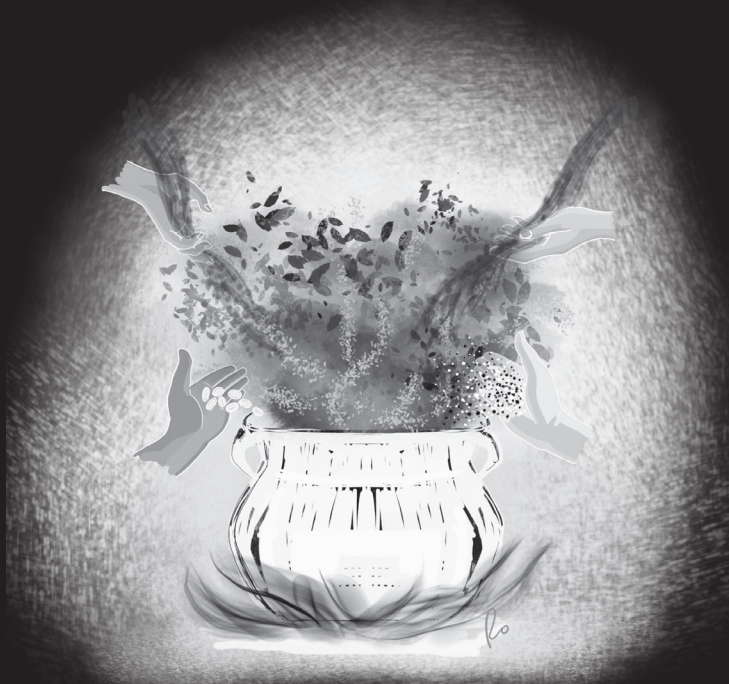
Poner en el centro la vida ha sido una de las demandas históricas de diversos feminismos que se ha situado con los pies en la tierra y en los territorios, que implica necesariamente cuidar los diversos cuerpos de agua (ríos, lagos, lagunas, glaciares, turberas, bofedales, mares) y pensar la vida en su dimensión acuosa. Las aguas de los cuerpos fluyen, cambian, afloran como lágrimas, como transpiración. “Somos cuerpos de agua y contenemos agua” ha emergido como reflexión entre compañeras de lucha, y en esa contención mujeres, niñas y disidencias son creadoras, generadoras de vida, y de ahí la vinculación a su crianza y cuidado.

“Sentipensarnos” agua también es parte de la defensa, la recuperación y la restauración de las aguas, siendo una dimensión

fundamental de la gestión comunitaria el reconocimiento de territorios acuosos. Por ello la importancia de hablar de acuatorios, donde las aguas no son sólo un componente imprescindible para la vida, sino también en la construcción identitaria y simbólica de los pueblos que habitan esos espacios.

**“Atacama no es un territorio
seguro para las mujeres”:
entretejiendo memorias, luchas
y resistencias antifemicidas en
un territorio sacrificado**

**Memoria Feminista Atacama:
Viviana Rodríguez Venegas
y Romina Gallo Pastén**





Habitar el desierto no nos da tregua

La región de Atacama pertenece a la Macrozona Norte de Chile y está ubicada entre las regiones de Antofagasta y Coquimbo. Reconocida por su majestuoso desierto florido, sus costas y cordillera, a su vez, destaca su identidad minera, que se expone como el motor del desarrollo económico regional y nacional. El mirar este territorio, este desierto, con las gafas violetas, invita a adentrarse en las lógicas de la (neo)colonización y el (neo)extractivismo que se perpetúan hasta la fecha, pues esta zona fue el primer paso de ingreso de la colonización española al territorio chileno. Este desierto se caracteriza por su riqueza minera, conformada por tres grandes acuíferos, ligados a las tres cuencas de los ríos Salado (Provincia de Chañaral), Copay Apu¹ (Provincia de Copiapó) y Huasco (Provincia del Huasco). El Valle Copay Apu fue bautizado por el invasor como “San Francisco de la Selva de Copiapó”² por su abundante flora y fauna. Empero, no faltó mucho para que la ambición humana la explotara a tal nivel que hoy este territorio se encuentra desertificado por la megaminería y el monocultivo.

1 *Copayapu o copa yapú* como “copa de oro”. Sayago, Carlos. (1874). *Historia de Copiapó*. Copiapó: Imprenta de El Atacama.

2 Las manzanas y las calles de la nueva villa bautizada con el nombre de San Francisco de la Selva de Copiapó en honor del santo patrono y en recuerdo de la selva que desde ese día debía desaparecer para dar paso al nuevo poblado. Sayago, Carlos. (1874). *Historia de Copiapó*. Copiapó: Imprenta de El Atacama.

La madre tierra es la primera gran explotada, es en ella donde aprendemos a dañar sin reproches. Y en Atacama, esto se traduce en el dolor de ver que nada de lo que a este territorio se le arrebató queda en manos de quienes lo habitan, ya que históricamente las riquezas se invierten en otras regiones del mundo. Es así, además, que ancestralmente las mujeres hemos acuerpado el dolor de ejercer roles secundarios para esta sociedad minera, ya que en una cultura marcada por este trinomio de la muerte “capitalismo-patriarcado-colonialidad”, las mujeres ejercemos el rol de los cuidados a personas enfermas e infancias, sostenemos la vida y el territorio, ponemos en el centro la vida. Mientras que el colectivo de varones se prepara para la “subida del minero”³ en jornadas de trabajo que impiden –generalmente– la conciliación familia-trabajo, la crianza respetuosa y la corresponsabilidad parental; las mujeres atacameñas quedan centradas en la esclavitud doméstica, la precarización del empleo y la dependencia económica; es decir, alojadas en las tramas de la violencia. En lo cotidiano, esto se traduce en la exacerbación de la figura masculina como el “proveedor” al que hay que estar al servicio, pues en la “bajada del minero” la ciudad y el hogar se disponen para su atención y placer. Esto desencadena un desequilibrio en las relaciones cotidianas de género porque refuerza estereotipos y roles; y naturaliza y legitima la violencia patriarcal. Habitar el desierto no nos da tregua: las lógicas de acumulación capitalista, la violencia, la destrucción del territorio y de quienes lo habitamos, se conjugan día a día en una temporalidad nunca suficiente para sostener la vida.

Si bien la megaminería de la zona reporta importantes ganancias a las empresas públicas y privadas, la población de Atacama no es depositaria de estos beneficios. Por el contrario, resulta afectada por los impactos de la actividad minera, cuyos costos no son asumidos por las empresas.

3 La subida y bajada del minero hacen referencia a los turnos mineros que equivalen al número de días en los que trabajan en las faenas mineras. Allí “suben a la mina” y después “bajan de la mina”. Ejemplo: siete días en la mina y siete días en casa es un turno 7x7.

Como en la mayoría de las zonas en las que se desarrolla, la megaminería es la principal causante de la contaminación regional: contaminación del mar, de los ríos y del agua potable, del aire (por polvo de minerales en suspensión) y de los suelos. Chañaral es una de las localidades más afectadas por la contaminación: entre 1938 y 1990 se vaciaron en esta bahía más de 300 millones de toneladas de desechos mineros en el medio terrestre y marino⁴.

Por tanto, este territorio sacrificado posee fuertes conflictos internos, derivados de una profunda crisis socioambiental, que es sostenida por las prácticas extractivas mineras, el agotamiento del recurso hídrico, la destrucción de la agricultura tradicional por el modelo agroindustrial, el cambio de uso de suelo y la modificación de cauces naturales, que detonan en una serie de violencias y discriminaciones en los cuerpos de las mujeres plurales que están atravesadas por categorías de opresión y desigualdad⁵.

El neoliberalismo, cuyo eje de desarrollo económico es el (neo) extractivismo, ha producido un deterioro histórico de los bienes comunes en Atacama, los que se vienen expresando con mayor violencia desde finales del siglo pasado. El agua, recurso acuífero escaso, ha sido privilegiado para el desarrollo de la megaminería, por sobre la biodiversidad, la pequeña minería y agricultura y el consumo humano. Y todo ello ha sido amparado en la Constitución de la República de Chile de 1980, el Código de Aguas de 1982 y las consecuentes modernizaciones conllevan a la privatización del agua, despojándola de su lazo inherente a las personas y a la tierra. En este contexto, respecto de la Cuenca del Río Copiapó se

4 Historia ambiental de la Bahía de Chañaral entre 1938 y 1989. Y, a su vez, concluye que a comienzos de la década de 1980 fue considerada una de las zonas más contaminadas del Océano Pacífico. Vergara, Angela. (2011). "Cuando el río suena, piedras trae": relaves de cobre en la bahía de Chañaral, 1938-1990. *Cuadernos de historia* (Santiago), (35), 135-151.

5 Estudios feministas que narran la situación y condición de mujeres indígenas (colla) y rurales (temporeras) que habitan la región de Atacama. (Rodríguez, Duarte y Mora, 2015; Rodríguez y Duarte 2018; Rodríguez y Duarte, 2020; Rodríguez y Duarte 2023).

otorgaron gratuitamente derechos de agua que superan en más de cuatro veces la capacidad de recarga del acuífero, lo que dejó a la zona con un sobregiro total sobre la capacidad de su mantención y llevó a la sobreexplotación hídrica de la cuenca, y la consecuente defensa de las comunidades y movimientos socioambientales⁶. Sin embargo, a lo largo de los años no se avizoran políticas públicas para dar solución a esta grave crisis; por el contrario, se ha puesto a la orden de los planes de desarrollo neoextractivistas –hoy explotando el Salar de Maricunga– que apuntan a la destrucción de ecosistemas, comunidades y al saqueo descarado de nuestros bienes comunes.

Como mencionamos anteriormente, en la bahía de la ciudad de Chañaral, la Andes Cooper Mining Company y luego la minera estatal Corporación del Cobre [CODELCO] han vertido miles de desechos tóxicos. Este desastre socioambiental equivale a la descarga de un camión de diez toneladas de arena cada 25 segundos, más la evacuación de un camión aljibe de 10 mil litros de residuos líquidos cada 10 segundos por más de 50 años. A su vez, en Copiapó y Tierra Amarilla, la expansión minera cuenta con cerca de 300 proyectos. En un radio de 10 kilómetros entre los poblados de ambas ciudades, existe un centenar de relaves⁷, de los cuales cerca de la mitad están abandonados. Estos relaves fueron arrastrados hacia las ciudades de la región de Atacama durante los aluviones⁸.

El neoextractivismo genera una brutal intervención territorial-medioambiental y, a la vez, fomenta las relaciones de poder/control sustentadas en una idea de superioridad/dominación que repercute

6 Estudio de caso que indaga en la sobre-explotación de los recursos hídricos de la cuenca del río Copiapó, en la región de Atacama, norte de Chile. (Montero, 2012).

7 Los relaves mineros se cuentan entre los principales Pasivos Ambientales Mineros (PAM), que son definidos como faenas mineras abandonadas o paralizadas; sus residuos incluidos, que constituyen un riesgo significativo para la vida, la salud de las personas y el medioambiente. (Torres, 2020, p.2).

8 Relaves mineros sobre la población afectada por aluviones en el norte de Chile. <https://viejo.unter.org.ar/node/13056>.



Imagen 1. [17/12/2022] Mandala anti extractivista frente a la Termoeléctrica Guacolda en el puerto de Huasco. Registro de la colectiva feminista “Resueltas del Valle”.

en relaciones interpersonales, de género y raza/etnia de manera hegemónica, lo cual profundiza formas de explotación que perpetúan las lógicas patriarcales, misóginas y machistas en los territorios y comunidades en las que interviene.

La región de Atacama es territorio en sacrificio y nosotras somos “mujeres en sacrificio”. ¿Qué lo demuestra?: La instrumentalización de los derechos humanos que el patriarcado ha logrado posicionar en la región a través del extractivismo, representados por la megaminería, la agroindustria de los alimentos, el cambio en la utilización de los suelos, la apropiación y negociación de los elementos naturales, así como la masificación del trabajo humano como fuente de acumulación capitalista y la masculinización-estereotipo de los trabajos asalariados y no remunerados; así como también el empobrecimiento dirigido a la mayoría de las localidades de la región y el abandono hiriente del Estado en políticas públicas.

Y, como mujeres, nos posicionamos desde los parámetros mencionados para visibilizar cada una de las violencias simbólicas, sistemáticas y estructurales que atraviesan y se sostienen en nuestras cuerpos plurales de mujeres, niñas y disidencias.

El cuerpo es un territorio-lugar de enunciación para las emociones, experiencias y sensaciones; territorio-lugar que no se puede separar de la cotidianidad que vivimos diversas mujeres en el desierto de Atacama: mujeres empobrecidas, violentadas, marginadas y categorizadas para la instrumentalización de sus miedos, violencias, luchas, denuncias y exigencias.

El maltrato a través de la violencia machista es reconocido como parte de un sistema de dominación a gran escala que afecta a las mujeres como clase. Y estos maltratos aquí aún son considerados como asuntos privados: asuntos familiares, maltratos a grupos racializados o categorización sobre la forma o lugar habitado, así como también son normalizadas algunas aberraciones como la cultura de la violación, ya sea hacia mujeres adultas, niñas o adolescentes, que se demuestra en algunos embarazos adolescentes como resultado de las agresiones sexuales.

Admitir que desde el poder institucional se clasifique a las mujeres dependiendo de su lugar de origen, de si son buenas o malas madres, si son chilenas, indígenas o migrantes, si son niñas o adolescentes institucionalizadas en el Servicio Nacional de Menores [SENAME, hoy Mejor Niñez], si andaban en lugares oscuros que no debían o en estado de ebriedad, nos demuestra que son mecanismos que nos oprimen, posicionando otras dimensiones de nuestras identidades para fomentar y legitimar la violencia patriarcal, las desapariciones de mujeres y los femicidios en impunidad.

La injusticia patriarcal de Atacama cumple con parámetros en los que la impunidad se exhibe como un espectáculo estructural donde el mensaje que se manda —en los casos de desaparecidas, (trans)femicidios, violencia intrafamiliar, violencia de género— es de poder jurisdiccional, que posiciona su totalitarismo.

(Trans) Femicidios y desapariciones de mujeres en Atacama

Las violencias son expresivas, no solo instrumentales y su objetivo es el control absoluto de una voluntad por sobre otra. “Allí, más que en cualquier otro lugar, se vuelve real el lema ‘cuerpo de mujer: peligro de muerte’, expresó Segato⁹. Se trata del dominio, la soberanía y el control de los cuerpos y mentalidades de –determinadas– mujeres, cuyo destino inminente es la muerte de estas cuerpos desechables, olvidadas y vulneradas, ya que estas violencias son interseccionales y se asientan en múltiples opresiones entrelazadas, tales como el género, clase, raza/etnia, nacionalidad y edad.

Segato también señala que estas violencias fijan un orden político, ya que son perpetradas por hombres comunes; es decir, no son personas antisociales que acechan a sus víctimas en la oscuridad como lobos solitarios, sino que lo hacen en compañía. Esto nos habla de una alianza masculina que legitima y actúa frente a tales hechos, que es análoga a un orden mafioso y también, de que no se trata de agresiones por un deseo de satisfacción sexual, sino que está orientada al poder, al ejercicio de un mandato de pares que exige un tributo para pertenecer a dicha cofradía masculina. Sin embargo, estas lógicas patriarcales no podrían existir si no son habilitadas por una sociedad que comparte un imaginario del género, que entiende y habla el mismo alfabeto violento asociado a la subordinación, al castigo y a la muerte de las mujeres que no cumplen con el dictamen patriarcal, convirtiéndose así en un sistema de comunicación que se automatiza en un lenguaje estable y un comportamiento difícil de erradicar. Todo aquello se evidencia en la brutalidad de los crímenes contra las mujeres y cuerpos feminizados en Atacama.

9 Rita Segato, antropóloga feminista quien ha dedicado su vida a investigar y desmitificar la violencia hacia las mujeres, nos entrega muchas señales para responder a estos y otros cuestionamientos relacionados.



Imagen 2. [12/07/2019] manifestaciones afuera de la Gobernación regional de Atacama, contra la injusticia patriarcal tras la audiencia a Hugo Pastén Espinoza, Copiapó. Registro de Juan Manuel Gutiérrez, periodista y activista político copiapino.

El caso del femicida serial Hugo Pastén Espinoza

En enero de 2019 encontraron calcinada en su hogar a la activista trans Sussy Montalván. Los antecedentes iniciales expusieron que los “sospechosos” la violaron, asesinaron brutalmente, quemaron su hogar y robaron su automóvil. La única huella fue un pelo que quedó en el asiento del vehículo. El 5 de febrero, menos de un mes después, desapareció Marina Cabrera Almendras, una joven de 24 años, temporera, de nacionalidad boliviana, quien había dejado a su hijo en la escuela de verano y no regresó por él. La línea investigativa de la policía apuntaba a que Marina había abandonado su hogar para irse “con otro”; sin embargo, no fue hasta abril de 2019, cuando una geóloga se encontraba realizando labores en la Cuesta Cardones (salida sur de Copiapó), halló un cuerpo calcinado en un pique minero. Los dueños se negaron a denunciar diciendo que “siempre hay hippies que queman animales salvajes que rondan el lugar”.



Imagen 3. [10/12/2019] Marcha del silencio, día de los Derechos Humanos, mujeres en actos performáticos caminamos en fila y en silencio con los rostros de las mujeres asesinadas históricamente en Atacama. Ciudad de Copiapó. Registro de Juan Manuel Gutiérrez, periodista y activista político copiapino.

El 23 de junio, Catalina Álvarez Godoy “desapareció” al salir de una fiesta con amistades en el sector de Placilla Morales de la ciudad de Copiapó, pues tomó un colectivo/taxi manejado por Hugo Pastén Espinoza hacia su casa en la localidad de Paipote. En ese intertanto, Ximena, su madre, la llamó y ella, al contestar, exclamó: “¡Ay mami-ta!”. Ximena hizo la denuncia en ese mismo momento, pero no fue tomada en cuenta por Carabineros de Chile. Hasta la fecha, no se sabe el paradero de Catalina.

El 11 de julio de 2019, el femicida serial Hugo Pastén fue capturado en el centro de la ciudad de Copiapó.

El Estallido Feminista en Atacama: la furia antifemicida

El 12 de julio de 2019, los medios de prensa de Atacama confirmaron que el cuerpo encontrado por la geóloga en el pique minero en

Algunas de estas memorias son: Lucia, Luciana y Justa Quispe Cardoso, Nancy Ocaranza Godoy, Gloria Stockle Poblete, Karina Fajardo Ramos, Carolina Tapia Rivera, Fernanda Cortés Arena, Stephania Morales Rivera, Joselyn Riquelme González, Marta Bustos Lobos, Ximena Cortés Rojas, Teresita Ponce, Gisella Ávila Cortes. Y, las desaparecidas de Copiapó: Tanya Aciaras Pereira, Catalina Álvarez Godoy y Thiare Elgueda Acuña.

Estas memorias se encuentran con mayor detalle en el siguiente QR (IG Memoria Feminista Atacama).



Cuesta Cardones correspondía a la joven boliviana Marina Cabrera Almendras y su familia se enteró por la prensa, ya que nadie la contactó para avisarles.

Durante la audiencia de Hugo Pastén¹⁰, cientos de mujeres nos acuerpamos en las afueras del Tribunal de Juicio Oral en lo Penal de Copiapó, conmocionadas, llenas de pena y rabia, para exigir justicia. Allí, por primera vez, se escuchó la consigna: “Atacama no es un territorio seguro para las mujeres”¹¹ e inició esta pesadilla que enraíza miedos sociales, pérdidas irreparables y violencias inimaginables. Iniciamos, así, nuestro propio Estallido Feminista en Atacama.

Entonces, cuando ocurrió el estallido social chileno, en octubre de 2019, nosotras ya estábamos organizadas en la calle y en espacios separatistas feministas. Sin embargo, la “furia atacameña” logró

10 El femicida serial Hugo Pastén Espinoza, el 7 de agosto 2022 fue condenado a tres presidios perpetuos calificados y a 20 años por el delito de incendio a la vivienda de Sussy Montalván, lo que suma un total de 140 años. A pesar de su condena, Pastén nunca confesó dónde dejó el cuerpo de Catalina.

11 Consigna levantada por el Estallido Feminista que se dio a partir de femicidios y transfemicidios ocurridos en 2019

empatizar con nuestras demandas y rebeldías, por lo que nos sumamos masivamente a las protestas y unidas sentimos que ¡sin nosotras, nunca más! No estábamos dispuestas a seguir sosteniendo a un Estado femicida ni a su injusticia patriarcal. Así nació la idea de hacer los “Viernes Feministas”, para no perdernos en el dolor, el agotamiento y el desaliento que nos abrumaba en esos tiempos.

En estos espacios de reflexión y conversaciones entre amigas surgieron diversos relatos y casos emblemáticos que empezamos a visibilizar y acuerpar en las movilizaciones. Allí nació una cordelada, que se traduce hoy en un memorial presencial/virtual llamado “Memoria Feminista Atacama”, que hasta la fecha registra 52 femicidios, 2 femicidios frustrados, 2 suicidios femicidas y 3 muertes por violencia obstétrica.

Las luchas antifemicidas y antiextractivistas en la territoria

Las luchas históricas de las mujeres en la zona se articulan contra la violencia patriarcal en un escenario agudizado por las lógicas masculinizadas de un territorio en sacrificio, ya que, tal como se trata a las mujeres se trata a la naturaleza. Pues “En Atacama, la vulneración de los derechos de las mujeres y los derechos de la naturaleza son procesos entrelazados en un territorio en sacrificio, en el que tanto las vidas de las mujeres como la madre tierra son sacrificables, no importan”¹².

El feminismo atacameño ha logrado resistir y dar lucha contra las opresiones entrelazadas en este territorio desde hace ya más de 50 años, según lo documentado por Rodríguez y Pradenas, en *Memoria Feminista Atacama (1973-2022)*, editado en 2023. Este libro relata, por primera vez, la historia del movimiento femenino/feminista de la zona y le otorga trayectoria, identidad y unicidad, pues realiza un recorrido sociohistórico que permite situar el rol y el aporte a las

12 Artículo que narra el movimiento feminista y de mujeres en la región de Atacama, Chile desde 1973 hasta la época actual. (Rodríguez y Pradenas, 2023a, p.9).

transformaciones y avances de los derechos de las mujeres a nivel regional y nacional, posicionando al feminismo atacameño en la historia del feminismo chileno, en el que es invisibilizado y escasamente reconocido.

Siguiendo a las autoras, las luchas y resistencias de las mujeres en Atacama se levantaron con la Unión de Mujeres de Atacama (en adelante UDEMA), quienes se organizaron en 1984, en plena dictadura cívico-militar en Chile, contexto en el que reinaba el miedo, la violencia política –sexual– y la más descarnada violación de derechos humanos en Chile, y Atacama no era la excepción.

UDEMA se autoconvocó para la conmemoración del Día Internacional de la Mujer el 8 de marzo de 1985, donde asistieron alrededor de 10 mujeres que caminaron en fila por la Plaza de Copiapó, asediadas por militares. Este día es vital para el feminismo atacameño, ya que iniciaron la urgencia de organizarse y colectivizar los sentidos y sentires de y para las mujeres atacameñas¹³, rebelándose contra la dictadura más también en rebeldía contra el estereotipo de género impuesto históricamente a las mujeres. En esos tiempos se gritaba con fuerza “Democracia en el país y en la casa” puesto que no era solo el fin de la dictadura del General Augusto Pinochet, sino también una exigencia en la garantía de derechos para las mujeres en Chile¹⁴.

El libro *Los Archivos de la Memoria en Chile. Región de Atacama*, de 2021, describe a UDEMA como una reconocida organización de derechos humanos protagonizada por mujeres, nacida al alero de la Iglesia Católica, en la que sus reuniones iniciaron en la población Pedro León Gallo en la capilla San José Obrero, con el padre Jaime Legat, en la ciudad de Copiapó. En este período levantaron sus reglamentos, estatutos y se organizaron por medio del Departamento de

13 En su estatuto elaborado en 1985 establece como objetivo general “Unir a la mujer atacameña en una organización para capacitarse, crear un espacio de participación en la lucha por sus derechos, deberes y la democracia”.

14 Expertas feministas que narran, problematizan e historizan las luchas de las mujeres en la dictadura cívico-militar en Chile. (Pisano y Franulic 2009; Alfaro et al. 2021).

Educación con actividades de autoformación. Y también crearon el Departamento de Prensa en el que editaban su famoso boletín “Palabra de Mujer”, levantando un sinfín de convocatorias a marchas, velatones, mítines y sumándose, a su vez, a las acciones del resto de organizaciones de derechos humanos.

UDEMA se organizó hasta los años noventa, período de la transición democrática, en el que sintieron que su tarea ya estaba realizada: sentían que los horrores, la violencia política—sexual—y la impunidad nunca más se repetirían. Empero, UDEMA, en el contexto del estallido social chileno de 2019¹⁵, se reorganizó como “UDEMA HISTÓRICA”, conformada por las fundadoras de la organización y su ascendencia—abuelas, madres, hijas y nietas—, y articuló con el movimiento feminista ya consolidado en la zona.

Por lo tanto, tenemos tanto que agradecer a UDEMA, su protagonismo organizacional, su actuancia contra la naturalización de la violencia hacia las mujeres y la inédita articulación feminista a nivel regional y nacional.

También, en el libro *Memoria Feminista Atacama (1973-2022)* mencionan que, en la década de 1990, se avecinaba un segundo período que culminó con el Movimiento #NiunaMenos en Chile. En esta temporalidad, emergieron diversas colectividades: “Programa Radial Mujeres”, “Brigada Muralista Feminista Panteras Lilas”, “Red Atacameña de Mujeres Rurales e Indígenas”, “Círculo por los Derechos de las Mujeres y las Niñas Las Morganas”, “Critona Feminista”, “Núcleo de Investigaciones en Género”, “Kolectiva T-Amarga” y “Coordinadora Feminista Atacama”.

Estos tiempos feministas se caracterizaron, por un lado, por la dicotomía que se instaló en esa década entre las feministas institucionales que se incorporaron en el Estado a trabajar la perspectiva

15 “El estallido social de octubre de 2019 es el punto más álgido de un ciclo de protestas y luchas sociales enfocadas en la expresión del descontento generalizado de la población chilena ante la injusticia de un modelo social, económico y político que profundizó las desigualdades heredadas de la dictadura y sostenidas en democracia” (Rodríguez y Duarte, 2022, p.3).

de género y las feministas autónomas que se re-crearon en colectiva y horizontalidad, lejos de la institucionalidad y las lógicas partidistas (estas dinámicas se extienden hasta la fecha en el territorio). Y, por otro lado, se evidenció la participación política y el activismo feminista en respuesta a los crueles femicidios y la consecuente agudización y naturalización de la violencia hacia las mujeres en la zona.

Como última etapa que identifican las autoras establecen que existe una dinamización del feminismo atacameño tras el movimiento #NiUnaMenos en Chile, que se materializó en la región en una multitudinaria marcha el 16 de octubre de 2016, y que consolidó el levantamiento masivo de colectivas a lo largo del territorio hasta la fecha. Se destaca a “Resueltas del Valle”, “Rebelión del Cuerpo Atacama”, “Igual Atacama”, “Red Feminista Chañaral”, “Asamblea feminista de mujeres y disidencias sexuales UDA”, “Colectiva Ritual Rebelde”, “Revolución Wiccas Caldera”, “Asamblea de mujeres y disidencias de Copiapó” y “Tejido de mujeres feministas en Atacama”.

Finalmente, las luchas y resistencias dadas en este territorio sacrificado se sitúan, por un lado, como campos de posibilidad antagónica a la hegemonía patriarcal minera, entendidas como micropolítica, que desde Silvia Rivera Cusicanqui es una “una vía de escape permanente, viviendo en los márgenes, una política de subsistencia es un ejercicio permanente y solapado de reducir brechas, y quebrar las esferas del estado y capitalismo”¹⁶

Las luchas y resistencia se han configurado en la territoria desde la visibilización de los femicidios y desapariciones de mujeres, por medio de una apuesta ética-política que comprende a la memoria como un lugar político feminista que se habita y acuerpa de manera cotidiana y colectiva rememorando a las mujeres víctimas de violencia femicida, a las sobrevivientes de las múltiples violencias y a los movimientos feministas y de mujeres que luchan y resisten de manera histórica en cada rincón invisible de nuestra región.

16 Silvia Rivera Cusicanqui (2018), socióloga boliviana y activista aymara. La micropolítica basada en una apuesta teórica descolonial y subalterna.



Imagen 4. [22/07/2022] Performance para la consecución de justicia de Sussy, Marina y Catalina, denominada “La profanación de la justicia” realizada por la Colectiva feminista Derrumbe Patriarcal en el memorial de “Las que Luchan” frente al Tribunal de Juicio Oral en lo Penal de la ciudad de Copiapó.

A modo de conclusión: acuerpando las luchas feministas y abrigando la memoria

En la actualidad, las colectivas feministas levantan una intensa lucha antiextractivista y antifemicida, entendiendo a las violencias como múltiples opresiones entrelazadas que permiten comprender que están situadas y encarnadas en el territorio-cuerpo-tierra¹⁷. Los femicidios y desapariciones de mujeres, la impunidad y desidia del Estado, hicieron levantar la consigna de lucha: “Atacama no es un territorio seguro para las mujeres”, puesto que implica describir la injusticia

17 Territorio-cuerpo-tierra lo tomamos de la feminista comunitaria Lorena Cabnal, maya-xincha de Guatemala, el que interpretamos que es situar nuestras experiencias encarnadas en este desierto herido que habitamos. (Cabnal, 2010).

patriarcal que se percibe en el territorio; y representa la mecha encendida de las luchas y resistencias pasadas y presentes de los movimientos feministas en la región de Atacama, según Rodríguez y Pradenas.

En este vasto desierto, la vida está teñida de violencia. Nos enfrentamos a ella en nuestro hogar, espacio laboral o educativo, en la calle, en los lugares donde nos atrevemos a expresar nuestra rebeldía y resistencia. La violencia se entreteje en nuestra vida, en nuestra cotidianidad atacameña.

Por ello, construimos un oasis para nosotras, un espacio político feminista que permite cuidar-nos y articular-nos en colectiva. Generar estas complicidades políticas, amistades profundas, historias de amigas, organizaciones de mujeres que permanecen en el tiempo que constituyen la historicidad que lleva de un lugar a otro, uno que rompe los cánones y estereotipos asignados tradicionalmente para las mujeres atacameñas.

En nuestra más profunda amistad política¹⁸, rebeldía y resistencia feminista, dejamos las palabras expresadas en la Exposición de la Subcomisión del Marco General de Derechos Humanos, Ambientales y de la Naturaleza en el marco del proceso constitucional (2019-2022) del 23 de agosto de 2021:

Desde nuestra actuancia de vivir en esta territoria, cansadas y hartas de ser testigas de esta violencia estructural e institucional, levantamos nuevamente la consigna: “Atacama no es un territorio seguro para las mujeres”, posicionamos la lucha, por la exigencia y dignificación de nuestros derechos. Ya que, todas las mujeres de Atacama merecemos una vida libre de violencias, dignidad y justicia fuera de la injusticia patriarcal que se normaliza día a día en esta región.

18 “Amistad política” es tomada de la apuesta ético-política feminista de Elda Gaviola (2018). Apuntes sobre la amistad política entre mujeres. En “*A nuestras amigas. Sobre la amistad política entre mujeres*”. Pensaré Cartoneras. (pp.5-30)

Permanecemos juntas escribiendo memoria, buscando experiencias y apoyos para construir desde lo orgánico un Observatorio de Violencia Patriarcal en Atacama, convencidas de que gran parte del camino que nos espera puede ser más claro, preciso y amoroso al contar con nuestra mirada crítica a través de las gafas moradas. Y, en ello, buscar lugares significativos para recordarnos a nosotras mismas que hay historias que nunca más permitiremos que se repitan, levantamos memoriales, recuperamos espacios, encendemos calderos, velas y humos que sostengan el espíritu y las cuerpos, hasta que Atacama sea finalmente, una territoria segura para las mujeres y las niñas.

Al momento de ser terminado este capítulo, una mujer se ha suicidado producto de la violencia machista ejercida contra ella.

Más allá del feminismo y la ecología: desde el tejido cosmovisionario de los pueblos a través de sus mujeres

Mujeres y la Sexta

La fiesta de la resistencia



Iluminando luces...

lo



“La rebeldía, la resistencia, la lucha, es también una fiesta, aunque a veces no hay música ni baile y sólo hay la chinga de los trabajos, de la preparación, de la resistencia. Donde antes sólo podía morir por ser indígena, por ser pobre, por ser mujer, construimos en colectivo otro camino de vida: la libertad, nuestra libertad”.

Palabras de compañeras zapatistas, primavera de 2023

El tiempo presente nos enfrenta a una crisis terminal de la humanidad. Humanidad que se ha configurado en la forma capitalista, patriarcal y colonial de la reproducción social y cultural. Este trabajo quiere dar cuenta de la forma en que las mujeres comunitarias, campesinas, indígenas, responden a esa crisis civilizatoria en el territorio que llaman México. Lo hacen practicando y teorizando otra política, una política de las vincularidades, como dice Rita Segato; una política encarnada y enraizada a la tierra, en el cuidado de las condiciones de reproducción de la existencia.

Esta política hace un llamado a ir más allá del feminismo, a construir una crítica-práctica insurgente, según palabras de Catherine Walsh; es decir, que haga insurgir una realidad otra. La potencia de esta otra política encuentra su sentido en formas de vida colectiva, que no se han dejado des/membrar, donde la alegría, la fiesta, el ritual, los cuidados y la sanación son parte. Donde la política es una práctica ética cotidiana. Como nos dice Lorena Cabnal, donde reconocemos una intencionalidad feminista de *hacer de la sanación una política*.

Más allá del feminismo... El legado que abrazamos

“Este día 8 de marzo, al final de nuestra participación, encendimos una
 pequeña luz cada una de nosotras.
 Esa pequeña luz es para ti.
 Llévala, hermana y compañera.
 Cuando te sientas sola.
 Cuando tengas miedo.
 Cuando sientas que es muy dura la lucha, o sea la vida,
 Préndela de nuevo en tu corazón, en tu pensamiento, en tus tripas.
 Y no la quedes, compañera y hermana.
 Llévala y conviértela en rabia, en coraje, en decisión.
 Llévala y júntala con otras luces.
 Entonces tal vez nos vamos a volver a ver para prenderle fuego al sistema.
 “bueno, pues ahora sí vamos a empezar a construir el mundo que
 merecemos y necesitamos”.
 Y entonces sí, tal vez, entenderemos que empieza la verdadera chinga
 Porque acá sabemos bien que cuando se dice “¡ya basta!” Es que apenas
 empieza el camino y que siempre falta lo que falta”.¹

Encontramos un parteaguas en el llamado de nuestras hermanas mayores, las compañeras zapatistas. La convocatoria y el primer encuentro de 2018 fueron una interpelación a los feminismos y a las mujeres en lucha, a partir del reconocimiento de las violencias que nos atraviesan. Las compañeras proponen una ruta: reconocernos como parte de un bosque diverso, como mujeres que somos, acordando vivir. Y vivir es luchar. La metáfora de *cuidar la lucecita*, que allí mencionaron, va siendo que, como bosque diverso que somos, nos cuidemos, nos complementemos.

1 Palabras de mujeres zapatistas en la inauguración del Primer Encuentro Internacional, Político, Artístico, Deportivo y cultural de Mujeres que Luchan, Chiapas, 8 de marzo de 2018. Enlace: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2018/03/08/palabras-a-nombre-de-las-mujeres-zapatistas-al-inicio-del-primer-encuentro-internacional-politico-artistico-deportivo-y-cultural-de-mujeres-que-luchan>,

El Congreso Nacional Indígena² ha sostenido, desde 2018, encuentros de mujeres que luchan. La consciencia de las mujeres ha decantado en los movimientos por la defensa del agua y del territorio, contra la minería y los megaproyectos. Estas mujeres conducen hoy el entretejido cosmovisionario de los pueblos frente a la razón patriarcal, colonial y del capital. Interpelan a la vida urbana para también insurgir en nuestras prácticas e imaginarios. Son una inspiración para replicar desde el corazón, la palabra y la acción para regenerar y reconstruir otro paisaje después de la batalla.

Muchas de las mujeres que entrevistamos para construir este texto no se autodefinen como feministas ni como ecologistas, ni siquiera como defensoras del territorio, pero día a día ponen su cuerpo y su vida para cuidar y defender la madre tierra.

Presentamos un *tejido de sus palabras, vivencias, re-existencias, emergencias que*, para nosotras, es una teoría “muy otra”, encarnada, viviente y afectiva; una teoría afectada y que nos afecta, que no puede dejarnos indiferentes. Una teoría que deja ver las prácticas de resistencia cotidiana de estas mujeres que, al mismo tiempo, son prácticas de cultivo y cuidado de un mundo otro, un mundo que surge de la semilla de la resistencia.

Sus palabras no necesitan mediaciones ni interpretaciones. En sí mismas constituyen una enseñanza, un “largo aliento”, que nos anima. La historia oral tiene un potencial crítico. En palabras de Silvia Rivera Cusicanqui: “Apunta a descubrir voces que no necesitan transitar por la escritura, pero que tienen análisis, tienen propuestas, tienen un bagaje de conocimientos sobre el cosmos, sobre la vida, sobre la organización de la sociedad que, en mi opinión, son alternativos para todas las sociedades. Son una suerte de buen vivir”.³

2 Se conformó en el año 1996 tras el levantamiento del EZLN, en diálogo con él y con el mandato de impulsar la lucha y organización contra la destrucción capitalista.

3 <https://www.la-razon.com/tendencias/2014/10/19/silvia-rivera-la-memoria-la-historia-la-politica>.

Hemos entrelazado entrevistas que se hicieron por separado, sobre la base de preguntas comunes. Eso nos permitió presentar un diálogo, una conversación alrededor de la hoguera, en una fiesta de la palabra.

En los territorios hay tejidos de mujeres que construyen autonomía y libertad. Sus cuerpos se enlazan con el latir de la tierra, y la defensa por la vida se extiende más allá de las fronteras corporales de la individualidad. Una práctica de resistencia y rebeldía que conlleva *agrietar el capitalismo*, en profundidad, para que la vida florezca.

¿Cómo se relaciona el cuerpo con el territorio?

“Hay una mujer.
No importa el color de su piel, porque tiene todos los colores.
No importa su idioma, porque escucha todas las lenguas.
No importa su raza y su cultura,
porque en ella habitan todos los modos.
No importa su tamaño, porque es grande
y sin embargo cabe en una mano...”

Todos los días y a todas horas esa mujer es violentada, golpeada, herida, violada, burlada, despreciada. Un macho ejerce sobre ella su poder. Todos los días y a todas horas, ella viene a nosotras, nosotros, nosotroas. Nos muestra sus heridas, sus dolores, sus penas. Y sólo le damos palabras de consuelo, de lástima. O la ignoramos”.

Libertad, EZLN⁴

“Queremos llegar a viejas y estamos conspirando para eso”.

Sofi⁵

4 Palabras de las comunidades zapatistas en ocasión de la Marcha contra la destrucción de la naturaleza, en Viena, Austria. En voz de la compañera Libertad, 24 de septiembre de 2021.

5 Sofía Enciso de la comunidad de El Salto, Jalisco. Forma parte del Movimiento Un salto de Vida, en defensa del río Santiago frente al corredor industrial. Entrevista hecha por Beatriz Vela el 25 de septiembre de 2023.

“Mis padres se criaron *comiendo río, viviendo río*, haciendo de su vida alegría y diversión. Y conforme ha ido pasando el tiempo, yo soy la primera generación que nace en un *territorio devastado*, viendo un río lleno de espuma, un río que huele a mierda, que huele a muerte, que te despierta el olor a químicos.

El territorio de la cuenca Lerma-Chapala-Santiago es un territorio que se siente directamente en el cuerpo, la fortaleza del territorio en el cuerpo... Pero es ahí donde nosotras aprendemos a resignificar la forma de sanar el territorio, para sanar y defender el territorio común.

Si nuestros ríos y ameyales están secos, nos da angustia, nos da coraje y eso nos mueve a organizarnos, a encontrar el origen del problema, a encontrarnos con nuestros compañeros y con otros pueblos para ver cómo le vamos a hacer”.

*Maya*⁶

“Para nosotras, el territorio está vinculado a todo. En nuestro cuerpo se manifiesta la salud de nuestro territorio: si tenemos enfermedades es porque hay contaminación, porque hay estrés, porque hay preocupación. Nosotras hemos tenido que enfrentarnos en contra de los policías, del ejército; nos han golpeado, como cuando nos reprimieron por intentar parar las máquinas que instalarían los tubos para desechos tóxicos en el río Metlapanapa. Pero a nosotras no nos importa arriesgarnos, con nuestra lucha logramos detener las obras para ese colector de aguas tóxicas y hasta la fecha no se ha reactivado ese proyecto, pero no bajamos la guardia .

El cuerpo que nos da vida, que nos tiene en este mundo, hay que cuidarlo y defenderlo al igual que el territorio, que también ha sido violentado, amenazado, igual que el cuerpo de las mujeres. Incluso la comunidad, como un cuerpo que también hay que cuidar y defender”.

*Samanta*⁷

6 Maya, Paloma y Neli, de Pueblos Unidos de la Región Cholulteca y de los volcanes forman parte de la lucha por recuperar el agua robada por la planta de Bonafont y la construcción colectiva de Atepellmecalí, la Casa de los Pueblos. Entrevista realizada por Camila Tekpatl el 26 de septiembre de 2023.

7 Samanta César, integrante del Frente de los Pueblos en Defensa de la tierra

“El primer territorio que uno defiende es el cuerpo y, pensando desde las mujeres, el cuerpo como una forma también de defender, de cuidar, ante las prácticas machistas que se viven en las comunidades, ante una sociedad patriarcal que ha controlado y dominado también el cuerpo de las mujeres. Creo que, desde ahí, también hay una lucha que se relaciona. Creo que la relación desde esta visión capitalista, androcentrista, de que la naturaleza hay que dominarla y explotarla, bueno, pues también está la mirada de que el cuerpo de las mujeres hay que dominarlo y controlarlo; y pues creo que también desde la lucha va muy relacionado defender el cuerpo como primer territorio. **Mi lucha es por el agua, por la tierra, por la vida y por la cultura Náhuatl”.**

*Erika*⁸

“Sobre cuerpo y territorio, tenemos muy claro, las comunidades indígenas, sobre todo aquí en territorio náhuatl, que no nos podemos ver separados de la tierra. Nosotros nos consideramos parte de la tierra y el territorio porque cuando se le hace un daño a la madre tierra, directamente nosotros somos afectados por eso porque necesitamos más de la madre tierra que la madre tierra de nosotros. Compartimos un sentir con la madre tierra, nos duele ver la tierra afectada, la tierra muerta, la tierra destruida. Entonces, nosotros somos el cuerpo territorio o el territorio cuerpo, porque ponemos primero el territorio y ponemos nuestras vidas en el territorio, y es por eso la lucha que defendemos de una forma tan fuerte, porque nuestra cultura está en el territorio.

y el agua de Morelos, Tlaxcala. Habitante de la comunidad de Amilcingo, locutora de la radio comunitaria de Amilkzingo. Lleva una lucha de 10 años contra el proyecto energético llamado Proyecto Integral Morelos, que consta de tres elementos: las termoeléctricas, un acueducto y un gaseoducto, que atraviesa los estados de Tlaxcala, Puebla y Morelos. Entrevista realizada por María Aguiñada el 17 de septiembre de 2023.

8 Erika Hernández Mariaka es de la comunidad Náhuatl de Cuentepec, Morelos. Su lucha es contra la minera que se quiere instalar en su territorio. Entrevista realizada por María Aguiñada el 17 de septiembre de 2023

Todo lo que rodea a un territorio, como es el agua, la tierra, los bosques, la gente, tiene que ver mucho con el cuerpo, así como es útil una mano, un pie, la cabeza, el corazón, la sangre; todo está vivo en los pueblos”.

*Marichuy*⁹

“Lo que da vida a un territorio son esas aguas, esos árboles, hay esa convivencia con todo. Y cuando se daña alguna parte de ese territorio, pues se dañan también los habitantes y por eso es muy parecido el territorio al cuerpo, porque todo es útil y cuando falta alguna parte al cuerpo, pues es como cuando se mutila al territorio, también se le despoja, se le destruye o se le invade con estos megaproyectos. Nosotros es lo que últimamente hemos dicho: estos megaproyectos están dañando al territorio, entonces es parecido a cuando una plaga, una enfermedad atacan a su cuerpo. Se va dañando y va perjudicando y, pues, lo va acabando.

El cuerpo y el territorio están relacionados con todo porque cuando nos lastiman, lastiman también a la madre tierra”.

*July*¹⁰

“Como decimos nosotros, los originarios, de cómo llamamos a la tierra —porque para nosotros es una madre—; entonces, hay que cuidar el territorio, porque si el territorio está mal, nosotros también vamos a estar mal. Para nosotros, hay una relación con la madre tierra porque cuando nos enfermamos, tenemos que acudir con las plantas medicinales; cada que hacemos, algo tenemos que pedirle permiso

9 Marichuy, María de Jesús Patricio, es médica tradicional, sanadora, de la comunidad de Tuxpan en Jalisco. Fundadora del CNI en 1996, fue nombrada la vocera del Consejo Nacional Indígena en la gesta de 2017. Entrevista hecha por Claudia Torres el 19 de septiembre de 2023.

10 July es promotora de educación e integrante del Concejo Indígena y Popular de Guerrero-Emiliano Zapata, CIPOG-EZ. El territorio que abarca el CIPOG es la Montaña Baja de Guerrero, 21 comunidades de los municipios cercanos de Chilapa, la montaña baja, la montaña alta y costa chica. Entrevista hecha por Claudia Torres el 25 de septiembre de 2023.

a la madre tierra e, incluso, cuando comemos algo, el primer bocado siempre es para la madre tierra, igual que con las bebidas. Si lastiman a la madre tierra, lastiman a nuestro cuerpo, porque todo lo que proviene de la madre tierra lo consumimos nosotros. Tenemos que cuidar a la madre tierra como cuidamos nuestro cuerpo.

Mira, lo que se va fortaleciendo es el cuerpo, cuando uno empieza a ver que los pueblos resisten”.

*Tere*¹¹

“Cuando tú entras a una lucha, pues siempre hay una relación con el cuerpo y con el territorio, porque eres parte de ese territorio. Nos pertenecemos tanto el cuerpo como el territorio, entonces yo creo que ahí es donde se relaciona la vida y la conciencia, cuando te das cuenta que eres parte de este territorio.

El agua forma parte de nuestro organismo, de nuestro ser. Sin agua nosotros no podemos sobrevivir y es crucial porque vivimos en un desierto”.

*Silvia*¹²

“El agua tiene que ser muy respetada, por eso era necesario que tomáramos cartas en el asunto en la defensa del cuerpo-tierra-territorio, porque nuestro cuerpo es el primer territorio que debemos defender. Y si nos quitan el agua, nos quitan la vida. Entonces, todas nosotras nos entregamos a la lucha, estuvimos en los plantones 24 horas, fue una entrega muy fuerte y que tuvo consecuencias también en nuestro cuerpo, pues duramos tres años aguantando las inclemencias del tiempo, ventarrones, lluvias, un calor de más de 50 grados.

11 Teresa Castellanos forma parte del Frente por el Derecho de los Pueblos de Tlaxcala, Puebla, y Morelos. Entrevista hecha por Maria Aguiñada el 19 de septiembre de 2023.

12 Silvia Reséndiz Flores de Mexicali, Baja California integrante fundadora del movimiento Mexicali resiste en defensa del agua. Entrevista hecha por Claudia Torres el 28 de septiembre de 2023.

El territorio, pues, somos nosotras, nosotros, también. Si enfermamos, él también enferma. Hay una simbiosis: metiendo los gasoductos, los megaproyectos, haciendo todo eso, enfermamos”.

*Bettina*¹³

“El cuerpo es también nuestro territorio. Si el territorio se enferma, también nuestro cuerpo. Y si nosotros nos enfermamos, también enferma él, porque ya no lo cuidamos. La vulnerabilidad y el empobrecimiento es una forma de enfermedad. Si el territorio no está dando de comer, pues nos enfermamos también, porque no comemos lo que tenemos. El territorio es parte de nosotros. Como la historia y la geografía, se funde y transforma. Y nosotros, como parte de esa historia, hemos transformado este territorio, pero el territorio nos ha transformado a nosotros.

Y el agua es un espejo en el que nos reflejamos. Ese espejo donde podemos ver la relación que tenemos con ella, con el territorio. Y ahí podemos ver qué tan contaminada está. Lo que estamos haciendo en el territorio se refleja totalmente en el agua. Entonces, cuando nos miramos en el agua, ¿qué estamos viendo?, ¿la reconocemos como parte de nuestra vida?, ¿la respetamos?, ¿cómo la estamos tratando?, ¿qué relación tenemos con ella?”.

*Wilma*¹⁴

13 Bettina Cruz de Juchitán, Oaxaca es una de las fundadoras de la Asamblea de Pueblos Indígenas del Istmo de Tehuantepec en Defensa de la Tierra y el Territorio (APIITDTT). Ha luchado para evitar que se instalen megaproyectos como el eólico en el Istmo de Tehuantepec, que inició en 2005. Ahora cuentan con 29 parques eólicos instalados y muchísimos aerogeneradores a pesar de que han podido detener varios de ellos. Actualmente están luchando contra el megaproyecto del corredor interoceánico en la zona del Istmo de Tehuantepec, donde quieren hacer transitar las mercancías para articular las economías mundiales del Pacífico a Europa, el este y el oeste de Estados Unidos; y de producción industrial, con 12 parques industriales. Entrevista hecha por Claudia Fausti el 29 de septiembre de 2023.

14 Wilma Esquivel Pat es Concejala del CIG-CNI Peninsular y parte del Centro Comunitario U kúuchil k Ch'i'ibalo'on, en Noj Kaaj Santa Cruz Xbaalam Naj, ahora llamado Felipe Carrillo Puerto en Quintana Roo. Está luchando contra

¿Cuáles son las bases de la autonomía?

“Tal vez como limosna le damos algo para que cure sus heridas.
 Pero el macho sigue su violencia.
 Nosotras y ustedes sabemos en qué terminará eso.
 Ella será asesinada y con su muerte morirá todo”.

Libertad

“Donde antes sólo teníamos la casa y el campo, ahora tenemos escuelas, clínicas, trabajos colectivos, donde como mujeres manejamos aparatos y dirigimos la lucha, aunque con errores, pero ahí vamos avanzando, sin que nadie nos diga cómo debemos hacer sino nosotras mismas... Es nuestro pensamiento, entonces, que para luchar por nuestros derechos, por ejemplo el derecho a la vida, no basta con que luchemos contra el machismo, el patriarcado o como le quieran llamar; tenemos que luchar también contra el sistema capitalista. El derecho a la vida y todos los derechos que merecemos y necesitamos no nos los va a regalar nadie, no nos lo va a dar el sistema capitalista por muchas leyes y promesas que haga”.

Palabras de compañeras zapatistas¹⁵

“Nuestras abuelas y abuelos nos enseñaron a conocer la tierra, a escucharla, a aprender del cielo, así sabemos si algo está dañando . Por ejemplo, ya vemos que las lluvias se atrasan, que hace más calor, y eso vemos que es por las empresas, como la Volkswagen, que avientan bombas antigranizo para espantar las nubes. Sabemos que la tierra está sana, que el agua está viva porque hay mucha diversidad, porque se da bien el maíz, porque hay tranquilidad, podemos hacer nuestro trabajo en el campo, podemos celebrar nuestras fiestas,

el megaproyecto del mal llamado Tren Maya, que supone una explosión del modelo de turismo masivo, especulación inmobiliaria, proyectos eólicos y fotovoltaicos, agroindustria, parques industriales, aumento de la violencia narco, entre otros despojos. Entrevista realizada por Claudia Fausti, el 13 de septiembre de 2023.

15 Primer Encuentro Internacional, Político, Artístico, Deportivo y Cultural de Mujeres que Luchan, realizado el 8 de marzo de 2018.

porque no tenemos enfermedades graves. Hay salud y hay buena vida si tenemos alimentos no contaminados, si podemos disfrutar del agua en nuestros pozos, limpia y suficiente, si nuestros hijos pueden estar con libertad en el campo.

Nosotros somos un pueblo originario, el pueblo nahua cholulteca, hay otros pueblos nahuas y hay muchos otros pueblos originarios, que nos coordinamos y fortalecemos en el Congreso Nacional Indígena. Desde ahí nos compartimos nuestros dolores, nuestras rabias, pero también aprendemos de cómo están luchando en otros territorios, qué problemas están enfrentando interna y externamente, y vamos viendo por dónde construir caminos para otros mundos posibles”.

*Paloma*¹⁶

“La autonomía es las formas propias que se llevan a cabo dentro de un territorio, que tiene un pueblo o una comunidad y que es, por ejemplo, la organización interna de una comunidad, que es la toma de decisiones, que es a través de una asamblea. Es colectivo, no individual, en donde se hace, ya sea con el bosque, la tierra, la organización, la fiesta, la toma interna de decisiones. Es el cuidar a la comunidad, al territorio, entonces la misma comunidad, ante toda la destrucción en los territorios, con las prácticas de narcoestado que vemos que cada vez es más difícil, debe cuidar y proteger a la comunidad a través de las mismas guardias comunitarias que la asamblea las va poniendo y que está al pendiente de que caminen bien.

Entonces, esa es la autonomía: cómo ejercer al interior estas prácticas para el cuidado del territorio, de los habitantes, de todo lo que da vida. Otra, la práctica de la medicina tradicional, porque también es algo importante en el interior de las comunidades: la curación está ahí. Las fiestas también van ligadas siempre a lo que va produciendo la tierra, al proceso de cultivo de los alimentos.

16 Maya, Paloma y Neli, de Pueblos Unidos de la Región Cholulteca y de los volcanes forman parte de la lucha por recuperar el agua robada por la planta de Bonafont y la construcción colectiva de Atepillmecali, la Casa de los Pueblos. Entrevista realizada por Camila Tekpatl el 26 de septiembre de 2023.

La autonomía es algo de fuego, hermoso, que en este momento la base de la autonomía en mi comunidad es aprender a hablar, *dejar de ser un pueblo infante sin voz*, aprender a movilizar el conocimiento, aprender a reproducir la vida en esta turbulencia en la que vivimos. Autonomía sería aprender a recuperar nuestra vida y empezar a ser libres de este sistema opresor, es un camino para una vida diferente a la que imponen en este territorio”.

Marichuy

“Hace algunos años hemos tratado de pensar colectivamente en la autonomía, quisiéramos pensar en muchas esferas en donde nos movemos, ¿cómo nos alimentamos?, ¿cómo nos vestimos?, ¿cómo nos relacionamos?, ¿cómo quisiéramos que fuera nuestro futuro? ¿Cómo les hablas a los jóvenes desde el corazón con otra epistemología, cuando la urgencia está en otro lado, por ejemplo que no te desaparezcan, sobrevivir el día a día? Esto es un robo al tiempo, a la capacidad de organizarte, de pensar”.

Sofi

“Primero es que podamos mirar la fuerza que tenemos, que podamos caminar la historia de nuestro pueblo. Es ahí donde podemos encontrar las respuestas para ver ese otro mundo posible. Nuestro pueblo fue autónomo. Era una vida de abundancia, la vida digna, la vida sencilla. La base de la Autonomía es caminar nuestra historia y abrazarla, mirar la riqueza de vida, recuperar la fuerza, el cuidado de las semillas. Hay muchas respuestas mirando hacia atrás. Las respuestas están ahí guardadas. Afortunadamente, a pesar de que muchos saberes pensamos perdidos, cuando lo pides, te comprometes, luego caminas y los encuentras. Vamos acompañando procesos con las milperas, también comunicando a la gente que poder trabajar la tierra es una fuerza y no una debilidad. Hay jóvenes que están buscando ese camino de retorno. Otra es la medicina de nuestro pueblo, que no nada más es algo material. Es desde nuestra espiritualidad, el vínculo con la tierra, con guardianes y guardianas, lo que damos a

los demás, cómo vivimos, lo que propiciamos con nuestra palabra y con el pensamiento”.

Wilma

“Los mundos posibles somos nosotros, somos la gente que se niega a morir, que se niega a venderse, que se niega a ser desplazada, que se niega a acabar, que se niega a cambiar brutalmente su forma de vida por una vida mercantilizada. Eso somos nosotros. *Nosotros, nuestros mundos posibles están en los pueblos, en las experiencias que se viven ahora de vida buena, de vida digna en todo el mundo.* No sólo en los pueblos originarios, porque hay gente que está luchando de la misma forma que nosotros. Ese otro mundo posible está aquí. Lo que tenemos que hacer es fortalecerlo, y florecerá”.

Bettina

“[En Mexicali] hubo mucha organización... Todo se tenía que votar, absolutamente todos, porque como la gente se quedaba ahí día y noche y de día se tenían que resolver muchas cosas. Fue durante tres años. Entonces había que resolver desde dónde conseguir comida para los mismos activistas que estaban ahí en el plantón y cómo encontrar recursos para llevar a cabo todas las actividades. Nadie podía entrar a negociar si no llevaba la voz de la asamblea y esa fue una gran escuela para todos, para mucha gente que allí abrió los ojos y encontró este método de ser democráticos, de analizar entre todos, de compartir entre todos”.

Silvia

“Yo creo que las bases de una autonomía siempre vienen siendo las grandes asambleas que se llevan a cabo en las comunidades, y son las que te ayudan a poder llegar a la autonomía, pues necesitas platicarlo y llevarlo a la asamblea para que todas y todos pensemos de la misma manera y nos demos cuenta si realmente ese es el camino, o no es el camino. Y yo creo que desde ahí se va creando la autonomía”.

Tere

“Para nosotras la autonomía nos permite tomar decisiones sobre lo que queremos para el mundo en que vivimos, por eso defendemos nuestras asambleas, participamos. Nuestras mayores nos enseñan a mirar con profundidad los problemas, a conocer el origen, a identificar a los que están haciendo mal. Ellas no tienen miedo de hablar a las más jóvenes. A veces nos cuesta, pero cuando las vemos a ellas, nos motivamos, se nos quita el miedo y hablamos y defendemos. En las asambleas tomamos acuerdos, siempre hay discusión porque hay muchos modos de ver el mundo, pero de esas diferencias aprendemos. Sabemos que después de la discusión siempre salen acuerdos fuertes, y esos acuerdos van encaminados a preservar la vida”.

*Neli*¹⁷

“Para nosotros la base es la asamblea. La asamblea donde nos escuchamos todos, todas, donde aceptamos las diferentes opiniones, donde se llega a acuerdos, donde se llega a resolución de conflictos, en donde hay propuestas, en donde se organiza el pueblo. Entonces, la autonomía creo que se basa en eso, en el respeto, en la escucha, en el diálogo, y en el hacer, el hacer colectivamente”.

Erika

“También desde un posicionamiento anticapitalista, las autonomías lo que plantean es justamente esta ruptura de la forma política, de la forma económica, de todas las fases de la vida, desde el control y la dominación, y creo que la autonomía rompe con eso y más bien plantea una forma anticapitalista, donde las lógicas que han imperado en la vida colectiva, en la vida común, pues sean otras. Esas son lucecitas que están por todas partes, que están vivas actualmente, que están naciendo, planteando las cooperativas, los procesos de

17 Maya, Paloma y Neli, de Pueblos Unidos de la Región Cholulteca y de los volcanes forman parte de la lucha por recuperar el agua robada por la planta de Bonafont y la construcción colectiva de Atepellmecali, la Casa de los Pueblos. Entrevista realizada por Camila Tekpatl el 26 de septiembre de 2023.

generación de energía desde los pueblos, desde las formas de alimentación, de siembra de huertos colectivos”.

Samanta

“Les decimos a nuestros abuelos y abuelas que somos ese sueño que ustedes tenían porque existimos. Y nuestro sueño también es que la Autonomía se camine. Abrazar la autonomía como una forma de mirarnos todos los días en procesos. Que estamos caminando para que eso sea posible. Tener esperanza, agarrarse muy bien de la tierra, del territorio que nos va a dar siempre muchas respuestas”.

Wilma

¿Cómo es nuestra lucha como mujeres que somos?

“Cada quien conoce su rumbo, su modo y su tiempo... de repente tal vez te ayude en tu lucha el escuchar y conocer otras luchas como mujeres que somos. Por eso no se trata de competir para ver cuál es la mejor lucha, sino de compartir y de compartirnos. Pensamos que la diferencia es fuerza poderosa si hay respeto y hay acuerdo de luchar juntas pero no revueltas”

Palabras de mujeres zapatistas¹⁸

“Como mujeres que somos, vemos que todas las mujeres de todos los territorios luchan día a día, son el sostén de sus familias y algunas se organizan para luchar contra los proyectos de muerte, otras su lucha diaria para llevar alimento a sus hogares, para dar una educación a sus hijos, para volver a casa vivas, esa es una lucha que todas hacemos. Hay mucha injusticia, mucho machismo, mucha violencia, por eso debemos acompañarnos como mujeres, crear lazos con otras para que no sea tan dura la lucha. Contra la violencia que todavía muchas vivimos en casa, pero también contra la violencia que el capitalismo con sus sueldos miserables nos tiene atadas a un trabajo

¹⁸ Primer Encuentro Internacional, Político, Artístico, Deportivo y Cultural de Mujeres que Luchan, realizado el 8 de marzo de 2018.

explotado, o la violencia de las empresas que llegan y nos roban el agua, o la violencia del gobierno que tiene sus negocios con el crimen organizado y secuestra mujeres para explotarlas sexualmente o desaparece a nuestros hijos. Todas esas luchas las tenemos como mujeres. Sabemos que también aprendimos de este sistema patriarcal, aprendimos a competir, a mal ver a otras compañeras, a ponernos el pie. Y una lucha importante que vemos que tenemos que hacer es *desaprender* esas formas machistas, porque si no, no podremos acabar con este sistema patriarcal”.

*Pueblos Unidos*¹⁹

“[Las mujeres] están en el mismo barco, antes era poca la participación pero ahora, cada vez hay más. Todavía hay machismo, estamos en esa tarea, consideramos que este capitalismo está muy bien estructurado, de tal manera que a las mujeres no se las considera para nada, más bien son los hombres, y hemos reflexionado en los talleres que hemos tenido (en el CNI) sobre el patriarcado, pues que los hombres también han sido producto de este capitalismo. Dicen algunas compañeras que nos toca abrirles los ojos, nos toca que nuestros compañeros vean que si ellos siguen actuando de esta manera están favoreciendo al capitalismo y están favoreciendo a esto que nos está dando muerte”.

Marichuy

“Las mujeres somos tejedoras, tejedoras de organización, del habla, de la escucha, de la solidaridad, del cuidado. Y yo creo que eso ha permitido que se mantenga la cultura, se mantengan las visiones, se mantengan las formas de ir construyendo las comunidades, de ir enlazando y manteniendo las comunidades. Este tejido es el que

19 Pueblos Unidos de la Región Cholulteca y de los volcanes son mujeres Nahuas que luchan defendiendo el agua y la madre tierra, en contra de los proyectos de muerte que imponen en su territorio y contra la empresa traficante Danone. Construyen Autonomía y se coordinan con otros pueblos del Congreso Nacional Indígena.

mantiene viva a la comunidad. Actualmente se ha visto el avance de las mujeres encabezando las luchas, encabezando estos procesos de resistencia, de defensa del territorio y los jóvenes también en muchos espacios han estado participando activamente. Yo creo que las luchas en los pueblos no solo son de hombres o de mujeres, sino que toda la comunidad participa en la lucha”.

Samanta

“Desde mi punto de vista, siendo una mujer náhuatl, joven, indígena, que está en esta resistencia contra la minería, creo que especialmente en nuestra comunidad, somos dos mujeres las que estamos sosteniendo la lucha principalmente: la compañera Alejandra y yo. Tuvimos muchos retos para poder, de alguna forma, incidir en nuestra comunidad por el hecho de ser mujeres, mujeres jóvenes, pero hemos logrado que la comunidad se concientice y luche. Por primera vez, hay una mujer que es puesta como la máxima autoridad dentro de la comunidad. Mi compañera Alejandra ganó la ayudantía con la ayuda de las personas y este apoyo vino de las personas que han visto el trabajo que hemos hecho, que hemos impulsado y que hemos caminado con estos principios del CNI y que confían en que también las mujeres pueden ocupar cargos en las comunidades y que también somos capaces de organizarnos conjuntamente”.

Erika

“Las mujeres caminando junto con los hombres es un trabajo que se tiene que hacer. Al caminar juntos, se convierten en uno en la lucha contra este sistema. Las mujeres han tenido más trabajos que los hombres, porque son las encargadas de cuidar de los hijos, de los estudios, siempre ha recaído más trabajo en ellas que en los padres; son las que se quedan cuidando en la casa, en las comunidades, es también una forma de lucha. Si ellas no brindaran esos cuidados, los hombres no podrían ir a las asambleas, otras reuniones, a otras comunidades o a otros pueblos. Es mucho más complicado el trabajo que ellas hacen. Enseñan a los hijos los trabajos de las artesanías, de

cómo se tiene que tratar a los mayores, cómo se tiene que tratar a la madre tierra”.

July

“Nosotros, en nuestro cuerpo, en nuestra forma, pues ya creamos autonomía. Nosotros, en la comunidad de Huexca, siempre hemos sido en su mayoría mujeres y lo que nosotros, pues, hemos visto es que las mujeres siempre hemos ido al frente de esta lucha desde que empezamos. En esta lucha, entonces, yo creo, el papel que se juega entre mujeres es el de sostener, el de entender, el de luchar, el de decidir, el de ser fuertes, porque somos el ejemplo también de hijos e hijas. Entonces, no podemos derrumbarnos, no podemos quedarnos quebradas ni mucho menos. Tenemos que ser. Porque somos como la madre tierra, somos las que sostenemos, somos las dadoras de vida. Entonces, yo creo que ese es el papel que nosotras las mujeres en cada lucha llevamos. Pues somos las consejeras, somos las enfermeras, somos las que enseñamos que hay otra forma de vivir y no es la que nos están queriendo dar”.

Tere

“Somos un pueblo que lucha. Mujeres y hombres. Creo más las mujeres que los hombres. Entonces, sí, se ve, se nota. Cuando la mujer dice “eso no pasa”, no pasa. Ella se va a plantar, va a estar ahí. Va a estar en la barricada, haciendo comida, hablando en los medios, yendo a los juzgados, a las movilizaciones; y las cosas se mueven, si la mujer se mueve. Esta es la historia también de este lugar, donde las mujeres son muy visibles en las luchas de defensa”.

Bettina

“Nos damos cuenta de que todo lo que amábamos estaba en riesgo. No es posible que un territorio que está siendo violentado pueda conservar la paz, que podamos vivir felices y con dignidad. Con nuestra existencia abrazada por nuestras abuelas y abuelos, no estamos solas. En nuestro pelo, en nuestros ojos, están nuestros abuelos y abuelos y

ellos están también hablando a través de nosotros y nosotras y también nos sonríen cuando nos ven que seguimos vivas acá. Y viviendo en dignidad.

Porque nuestro pueblo estuvo a punto de ser exterminado y no lo lograron. Dentro de la memoria de nuestro pueblo está la abundancia de las semillas, la comida, la salud, por medio de toda la memoria que guardan y nos cuentan, nos van diciendo cómo se fue perdiendo toda esa fortaleza. Y pareciera que el turismo es la única forma en la que podemos estar y vivir y que ese modelo de vida se va cada vez arraigando más. Vuelven nuestra cultura un producto turístico, nuestras formas la sustituyen por un espectáculo. Con el proyecto del tren maya, estamos perdiendo mucho de nuestro territorio; no podríamos seguir caminando si no estuviéramos tejidas en red: nos sostienen, nos impulsan, nos cobijan las redes”.

Wilma

La dimensión espiritual de los pueblos

“En las comunidades, la espiritualidad está presente porque hay una historia de por medio y hay un caminar y siempre, a pesar de que hemos crecido bajo las religiones, pues también hemos crecido en la espiritualidad, en la forma como nuestros antepasados llevaban sus rituales, sus ceremonias. Y así es como nosotros hemos tratado de llevar las cosas. Hay una dimensión grande en la espiritualidad y creo que en la historia de los pueblos sigue existiendo y va a seguir existiendo mientras sigamos”.

Tere

“El pueblo de Noj Kaj Santa Cruz Xbáalam Naj ha sido un pueblo de mucha lucha. Pero lo que lucharon nuestros abuelos y abuelas parece que por las instituciones se ha ido diluyendo, entonces muchas de las generaciones actuales no conocen su historia. Nuestra espiritualidad, nuestra forma de vivir, desde nuestro pueblo tienen esa forma de ser

porque nacieron en la resistencia; nuestra música, nuestro baile, con el hecho de no permitir que nuestras formas de concebir el mundo desaparecieran y que nuestras abuelas y abuelos lucharon por ser libres. En este momento, la palabra de nuestros abuelos y abuelas ha sido fundamental: había reuniones para leer los mensajes que recibían, que leían el tiempo. Y cada vez que lo hacían, lo hacían llorando; lloraban por sus hijos e hijas, sus nietos y nietas, que eran los que iban a vivir los tiempos difíciles que estaban viendo. Es nuestra misión compartirlo con otras personas; que nuestro tiempo breve en este territorio, en este plano existencial, lo hagamos caminando con lo que sentimos de conciencia, que pensamos en nuestra comunidad, en la vida digna, en nuestro territorio”.

Wilma

“La dimensión espiritual es importante, aunque en la región hay pueblos que aún practican la espiritualidad ancestral impregnada de catolicismo porque es eso: llegaron con la espada y la cruz. Muchos de nuestros rituales son rituales impregnados de catolicismo, pero con un significado importante desde nuestros pueblos. Porque esos significados son el respeto a la tierra, el respeto a la naturaleza, de no considerarnos más, sino como parte de ella. Y eso nos lo da la espiritualidad. Es la fortaleza que tenemos con nuestra espiritualidad, como nuestra, como pueblos originarios, que no es tan pura; es un sincretismo religioso con el catolicismo, pero nos da mucha fuerza; hay gente que tiene mucha fuerza gracias a eso”.

Bettina

Falta lo que falta

“Una Declaración por la Vida. Nos diferencian y distancian un largo etcétera, pocas cosas nos unen. El que hacemos nuestros los dolores de la tierra. El entendimiento de que es un Sistema el responsable de esos dolores. El conocimiento de que no es posible

reformular ese sistema. El compromiso de luchar en todas partes y a todas horas. La convicción que son muchos los mundos que viven y luchan en el mundo”.

Palabras del EZLN²⁰

“Hay últimamente una participación de jóvenes y jóvenes, que de veras a mí me da gusto que se estén integrando y que estén participando, porque, pues uno ya va de salida, tienen que dar los que van a continuar. Hay mucha esperanza en todos estos jóvenes que *traen esa energía y esas ganas de ir destruyendo todo esto que nos ha querido acabar*, y sobre todo los niños. Este entusiasmo en este encuentro que tuvimos de mujeres del Congreso Nacional Indígena, donde se dio la participación de niños y niñas, y que hay un potencial en ellos”.

Marichuy

“En algunas asambleas, los niños están escuchando y se están dando cuenta, pues, de qué hacen, por qué se juntan. Es sano que los niños se vayan integrando y vayan escuchando lo que están haciendo los papás, las mamás, y que de esa manera son ellos los que van a continuar después, que ellos vayan entendiendo que esta lucha es conjunta. A veces algunos nos hacen preguntas, ¡híjole!, es difícil contestar. En Guerrero se les inculca a los niños y niñas que todos los trabajos son para todos, como trabajos del hogar, ir a la escuela, que las niñas no solo piensen en casarse, sino que vayan a la escuela. En Chilapa, hay niños que deciden tomar las armas porque como ahí no tienen escuelas, la situación es más complicada, entonces aprenden el manejo de radios comunitarias. Cuando algunos niños deciden participar en la Policía Comunitaria, es porque han visto todo lo que ha sucedido con sus padres, entonces por defenderlos o porque ellos no quieren pasar por lo mismo; por eso han tomado esa decisión a una muy temprana edad”.

July

²⁰ “Una declaración por la vida”. 1 de enero de 2021. Enlace: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2021/01/01/primeraparte-una-declaracion-por-la-vida>.

“Sentir el derecho de ser felices y de compartir con la niñez toda esa fuerza que nos da el pueblo; así como nuestras abuelas y abuelos nos pensaban, nos soñaban, es lo mismo lo que estamos haciendo nosotrxs. Es pensar cómo poder transmitir todo este amor, esta memoria a ellxs: seguir buscando estrategias para nosotrxs ha sido el arte. Con las juventudes llevamos ya varios años trabajando en la creación literaria, la poesía y el cuento, los murales colectivos que hablan de nuestra identidad, el amor, el respeto y el vínculo que tenemos de vida como parte del territorio, parte de nuestra existencia. En el noticiero Sak Beej buscamos que los animales puedan hablar lo que está pasando. Había un camino que transitaban nuestros abuelos y abuelas y ha sido un camino en el que todxs y todas hemos estado, que forma parte de nuestros recuerdos, y es devastador como lo han abierto en un camino de dos carriles. Cuando nosotros caminábamos, tenía un techo de árboles que no nos atrapaba, sino que nos hacía más libres. Nuestro territorio está amenazado porque en la narrativa y el discurso oficial dicen que por fin llegó el progreso y el desarrollo”.

Wilma

“Cuando estuvo el movimiento de Mexicali Resiste en su auge, hubo muchísima participación de los niños y niñas; hubo muchas personas que ofrecieron talleres y capacitaciones para los niños y las niñas que aprendieron muchísimas cosas, como defender la vida”.

Silvia

“¿Cómo va a seguir reproduciéndose nuestra cultura y nuestro pueblo si no es con los niños que levanten nuestros conocimientos, nuestros rituales, cultura, lengua, todo eso?”

Los niños, las niñas, los jóvenes son muy importantes porque son a los que estamos dejando el legado. Ellos están en la vida diaria, en la vida cotidiana y ahí es donde se hace una marcha, una movilización, una asamblea, donde se hace un cierre de carretera, una barricada, y los niños están ahí, las jóvenes, los jóvenes, entonces ellos van aprendiendo en la práctica. *Ellos son parte de la vida, no los*

hacemos ajenos por ser niños, los incorporamos a estas formas de lucha y a la vida. ¿Cómo va a seguir reproduciéndose nuestra cultura y nuestro pueblo si no es con los niños que levanten nuestros conocimientos, nuestros rituales, cultura, lengua, todo eso? Depende de ellos lo que vaya a pasar después. Vaya tarea que les estamos dejando: nosotros no hemos podido evitar esta catástrofe y ahora, pues, más responsabilidad en ellos”.

Bettina

¿Quiénes participaron en este libro?

Francisca Fernández Droguett: es integrante del Movimiento por el Agua y los Territorios-MAT, Chile y de la Escuela Superior Campesina Curaco de Vélez, Chiloé. Hace parte del Grupo de Trabajo CLACSO Ecología(s) Política(s) desde el Sur/Abya Yala y de las articulaciones Feministas del Abya Yala y Mujeres y la Sexta.

Florencia Puente: es licenciada en Ciencias Políticas y docente. Trabaja como coordinadora de proyectos de la oficina Cono Sur de la Fundación Rosa Luxemburgo. Integra el Grupo de Estudios en Geopolítica y Bienes Comunes y la Editorial El Colectivo.

Verónica Gago: es Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires. Es Investigadora Independiente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Trabaja como docente en la Universidad Nacional de San Martín y en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Forma parte de la editorial Tinta Limón y es activista feminista del colectivo Ni Una Menos.

Sandra Rátiva-Gaona: es madre, feminista y ecologista popular. Investigadora y activista en Colombia y México.

Melisa Argento: es Dra. en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires. Investigadora de CONICET en el Instituto de Estudios de América Latina y El Caribe (IEALC/ UBA). Docente en la Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales de la Universidad Nacional de Rosario dónde co-dirige el área de ecofeminismos y reproducción social del Centro de Investigaciones Feministas y Estudios en Género (CIFEG- UNR). Integra el Grupo de Estudios en Geopolíti-

ca y Bienes Comunes y el colectivo de Acción por la justicia Ecosocial CAJE/AAdeAA.

Maristella Svampa: es investigadora, socióloga y escritora. Trabaja como Investigadora Superior del Conicet, con sede en el Centro de Documentación e Investigación de la Cultura de Izquierda (CeDInCI). Es impulsora del Pacto Ecosocial e Intercultural del Sur, miembro del CAJE (Colectivo de Acción por la Justicia Ecosocial) y de la Colectiva socioambiental y ecofeminista MIRA.

Ochy Curiel: es una de las fundadoras del Grupo Latinoamericano de Estudio, Formación y Acción Feminista (GLEFAS) y docente de la Universidad Nacional de Colombia. Es activista del movimiento lésbico-feminista latinoamericano y caribeño e iniciadora del movimiento antirracista de mujeres afro de la región y se posiciona como feminista descolonial.

Feminismos para América Latina-FRL: es un espacio de coordinación regional de las diversas iniciativas feministas de la Fundación Rosa Luxemburgo en América Latina, que coordina actividades conjuntas y procesos de formación política. Hicieron parte de la entrevista a Ochy Curiel Florencia Puente (Argentina), Juliana Díaz Lozano (Argentina) Belén Cevallos (Ecuador), Klara Meyra (México) y Christiane Gomes (Brasil).

Liliana Buitrago: es investigadora y docente en el Observatorio de Ecología Política de Venezuela. Artivista ecofeminista y magister en Lingüística, hace parte del Pacto Ecosocial e Intercultural del Sur / Mujeres, Cuerpos y Territorios.

Yayo Herrero: es activista, investigadora y divulgadora de temas vinculados a la Ecología, Economía Social y Desarrollo Sostenible en Madrid, España. De formación ingeniera técnica agrónoma, educadora social y antropóloga social y cultural, es profesora de Educación

Ambiental de la UNED y de la Cátedra Unesco de Educación Ambiental de la UNED. También es coordinadora de Ecologistas en Acción y directora de FUHEM, fundación impulsora de iniciativas en los ámbitos de la educación, la investigación para la paz, las preocupaciones ecológicas y medioambientales y el desarrollo social en general.

Claudia Korol: es educadora popular feminista, fundadora de Pañuelos en Rebeldía. Comunicadora feminista que participa de varios medios populares, en la actualidad en Espejos todavía y Aprendiendo a volar. Es editora en la editorial autogestiva América Libre y ha escrito numerosos libros vinculados al feminismo popular y latinoamericano.

Karla Helena Guzmán Velázquez: es Geógrafa, educadora popular feminista divergente y defensora de derechos humanos. Investigadora autónoma del territorio-cuerpo y el territorio-tierra. Su trabajo se basa en experimentar con huertas urbanas, producción agroecológica, mapeos corporales desde la danzaterapia y la geografía feminista para generar nuevas metodologías de incidencia social en el autocuidado y la autonomía de las mujeres. Es oriunda de México.

Ana Gabriela de Los Santos Puc: es Agroecóloga y permacultura, aprendiz de la vida y el monte, gestora de proyectos de transición ecosocial con enfoque popular.

SOF (Sempreviva Organización Feminista): es una asociación situada en São Paulo, Brasil, que construye el feminismo en diferentes territorios, en la Marcha Mundial de las Mujeres y en alianzas.

Colectiva XXK - Feminismos, pensamiento y acción: es un proyecto situado en Euskal Herria y el Estado español, que combina la generación de ingresos con el compromiso político y vital feminista.

Elisangela Soldateli Paim: es periodista, investigadora, Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Trabaja como Coordinadora Latinoamericana del Programa Clima de la Fundación Rosa Luxemburgo, desde la oficina Brasil y Paraguay.

Fabrina Furtado: es Profesora del Departamento de Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade (DDAS) y del Programa de Pós-Graduação de Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade (CPDA) de la Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ).

Viviana Rodríguez Venegas: es académica e Investigadora feminista en la Universidad de Atacama, Chile. Co-fundadora de la Memoria Feminista Atacama.

Romina Gallo Pastén: es comunicadora feminista. Co-fundadora de la Memoria Feminista Atacama, Chile.

Mujeres y la Sexta: es un colectivo que nació en Chiapas, en 2005, con la intención de crear un sector de mujeres adherentes a la Sexta Declaración de la Selva Lacandona contra la opresión del sistema capitalista, pero también de la opresión a la mujer.

Índice

- 3 Trazar horizontes de futuro: herramientas para una ecología política feminista y popular
Francisca Fernández Droguett y Florencia Puente
- 9 Feminismos ecoterritoriales frente a la política de la crueldad
Sandra Rátiva-Gaona, Melisa Argento y Verónica Gago
- 19 **Primera parte**
¿De qué hablamos cuando hablamos de ecofeminismos?
- 21 Perspectivas teóricas y prácticas de los ecofeminismos latinoamericanos
Maristella Svampa
- 53 “Aportes desde el feminismo descolonial y antirracista a las lecturas del presente”. Entrevista a Ochy Curiel
Espacio de Feminismos para América Latina de la FRL
- 69 Transiciones ecosociales justas y radicales en clave latinoamericana y ecofeminista
Liliana Buitrago
- 89 Aportes de la antropología feminista para afrontar la crisis ecosocial
Yayo Herrero
- 103 Los feminismos en el debate sobre la “justicia”. La experiencia de los juicios éticos, populares y feministas
Claudia Korol

- 123 Trazando cartografías afectivas para tejer horizontes
ecoterritoriales
Ana Gabriela de Los Santos Puc
y Karla Helena Guzmán Velázquez
- 147 **Segunda parte**
Territorios amenazados: ecofeminismo en comunidad
- 149 Construir comunidad: tiempos necesarios, tiempos liberados,
tiempos resignificados
Sempreviva Organização Feminista (SOF) y Colectiva XXX
- 167 Mujeres afectadas por el capitalismo extractivo en Brasil: el
caso de las comunidades de la cabecera y desembocadura del
río Jaguaribe en Ceará
Elisangela Soldateli Paim y Fabrina Furtado
- 189 La lucha por la desprivatización del agua y su gestión
comunitaria desde un feminismo ecoterritorial. Reflexiones
desde la experiencia de la Asamblea de Mujeres y Disidencias
del MAT
Francisca Fernández Droguett
- 205 “Atacama no es un territorio seguro para las mujeres”:
entretejiendo memorias, luchas y resistencias antifemicidas
en un territorio sacrificado
Memoria Feminista Atacama:
Viviana Rodríguez Venegas y Romina Gallo Pastén
- 225 Más allá del feminismo y la ecología: desde el tejido
cosmovisionario de los pueblos a través de sus mujeres
Mujeres y la Sexta
- 251 ¿Quiénes participaron en este libro?