



#6

**Septiembre
2021**

Poética erótica de la relación

¡Sin feminismo
no hay
agroecología!

PARTICIPAN EN ESTE NÚMERO

Vivian Delfino Motta
Paula Faustino Sampaio
Larissa da Silva Araujo
Pueblo Kayambi
Silvia Papuccio de Vidal
Ana Dorrego Carlón
Miriam Gibert
Ana Britos Castro
Laura García Corredor
Maura Brighenti
Agustina Molina

Boletín del
Grupo de Trabajo
**Epistemologías
del sur**



CLACSO

Poética erótica de la relación ¡Sin feminismo no hay agroecología! / Vivian Delfino

Motta ... [et al.] ; coordinación general de Karina Andrea Bidaseca ... [et al.] -
1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CLACSO, 2021.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-813-026-2

1. Mujeres. 2. Violencia de Género. 3. Feminismo. I. Motta, Vivian Delfino. II. Bidaseca, Karina Andrea, coord.

CDD 305.4201



CLACSO

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales

Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

Colección Boletines de Grupos de Trabajo

Director de la colección - Pablo Vommaro

CLACSO Secretaría Ejecutiva

Karina Batthyány - Secretaria Ejecutiva

María Fernanda Pampín - Directora de Publicaciones

Equipo Editorial

Lucas Sablich - Coordinador Editorial

Solange Victory - Gestión Editorial

Nicolás Sticotti - Fondo Editorial

Equipo

Natalia Gianatelli - Coordinadora

Cecilia Gofman, Giovanni Daza, Rodolfo Gómez, Teresa Arteaga

y Tomás Bontempo.

© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales | Queda hecho el depósito que establece la Ley 11723.

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su almacenamiento en un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio electrónico, mecánico, fotocopia u otros métodos, sin el permiso previo del editor.

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

CLACSO

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina

Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875 | <clacso@clacsoinst.edu.ar> |

<www.clacso.org>



Este material/producción ha sido financiado por la Agencia Sueca de Cooperación Internacional para el Desarrollo, Asdi. La responsabilidad del contenido recae enteramente sobre el creador. Asdi no comparte necesariamente las opiniones e interpretaciones expresadas.

Coordinadoras

Karina Andrea Bidaseca

Escuela Interdisciplinaria de Altos Estudios Sociales

Universidad Nacional de San Martín (UNSAM)

Argentina

karinabidaseca@yahoo.com.ar

Maria Paula Guttierrez Meneses

Centro de Estudos Sociais

Faculdade de Economia

Universidade de Coimbra

Portugal

mpmeneses@gmail.com

Organizadoras #6

Karina Bidaseca

Laura García Corredor

Maura Brighenti

Michelly Aragão Guimarães Costa

Contenido

5 Introducción

Karina Bidaseca
Laura García Corredor
Michelly Aragão Guimarães Costa

9 Mulher(es) e a agroecologia

A diversidade falada, mas ainda escondida

Vivian Delfino Motta

18 Indígenas mulheres inscrevendo histórias de lutas, Brasil, séculos XX e XXI

Paula Faustino Sampaio

29 ¿Convivencia en armonía?

La lucha de las chakareras contra de la violencia de género

Pueblo Kayambi
Larissa da Silva Araujo

43 Feminismo y agroecología

Un acercamiento desde perspectivas ecofeministas

Silvia Papuccio de Vidal

59 Agroecología y nueva socioeconomía de los cuidados

Ana Dorrego Carlón

64 “Quedarse en casa”

Miriam Gibert

70 Con el corazón ardiendo

Voces femeninas creando re (existencias)

Ana Britos Castro

82 En el horizonte del Buen Vivir

Problemáticas y estrategias de las mujeres rurales e indígenas ante la pandemia en Argentina

Laura García Corredor
Maura Brighenti
Agustina Molina

| Introducción

“¡Sin feminismo no hay agroecología!”. Fue el grito de 700 mujeres -campesinas, indígenas, quilombolas y pescadoras- que participaban en la plenaria de mujeres en el 3º Encuentro Nacional de Agroecología realizado en 2014 en Brasil. El presente Boletín incluye algunos de los trabajos presentados en el V Congreso de Estudios Poscoloniales y VII Jornadas de Feminismo Poscolonial “Una nueva poética (erótica) de la Relación, para una nueva política de lo diverso y de las futuridades. Abriendo mundos poscoloniales” del 1 al 4 de diciembre de 2020 organizado por el NuSur (IDAES/UNSAM), junto al Programa Sur-Sur de CLACSO y numerosas universidades de la región. En el mismo, tomó impulso la discusión sobre la agroecología en clave de feminismos descoloniales, interseccionales, multiespecies, en contextos de pandemia, albergando la participación de destacadas académicas, activistas de Argentina, Brasil, España y Chile.

El diálogo entre agroecología y feminismos desde la perspectiva del feminismo comunitario, interseccional y descolonial, cuestiona el esencialismo atribuido al binarismo naturaleza/cultura y nos permite componer una trama colectiva donde cuerpos y territorios se funden para denunciar ecocidios, feminicidios/trans/travesticidios y terricidios (Moira Millán). Con el agravamiento de las desigualdades vinculadas a la pandemia, nos interesa hacer visible las voces y escrituras de las mujeres originarias, campesinas y afrodescendientes, quienes además de luchar con sus cuerpos, realizan estrategias para incidir políticamente contra el aumento de las violencias de género, los conflictos socioambientales y el hambre en sus territorios/comunidades.

Abrimos con la presentación “*Mulher (es) e a agroecologia: a diversidade falada, mas ainda escondida*” de Vivian Delfino Motta. Su trabajo consiste en aportar nuevas resignificaciones a la idea repetida que la agroecología es “ciencia, práctica y movimiento”. Para ello retoma las experiencias de las mujeres rurales, y los aportes de Patrícia Hill Collins, Alice Walker, María Lugones y Ochy Curiel. La batalla por las definiciones implica revertir la invisibilización de las voces de las mujeres afro que trabajan la tierra y dignifican la vida en comunidad.

El siguiente texto llega también desde Brasil, titulado “*Indígenas mulheres inscrevendo histórias de lutas, Brasil, séculos XX e XXI*” de Paula Faustino Sampaio, su texto abre con la significativa escritura de la feminista chicana Gloria Anzaldúa, cita el epígrafe: “Ponham as tripas no papel.” Poner las tripas en el papel, es sobrevivir al daño causado por el extractivismo, visibilizando las violencias contra los cuerpos de las mujeres indígenas. En el escrito la autora utiliza la categoría social y de análisis “indígenas mulheres” para destacar el proceso histórico de las sujetas de pertenencias étnicas diferenciadas en el contexto de las luchas políticas en Brasil en el transcurso de los dos últimos siglos.

Continúa el texto de la autora brasileña Larissa da Silva Araujo y el Pueblo Kayambi de la sierra andina ecuatoriana “¿Convivencia en armonía? La lucha de las *chakareras contra de la violencia de género*”. La autora a partir de un trabajo etnográfico, relata cómo se conforma el movimiento de mujeres en el proceso cotidiano de enfrentamiento a la opresión patriarcal. Inspiradas en la memoria de sus lideresas, Dolores Cacuango y Transito Amaguaña. Las mujeres del Movimiento Cantonal de Mujeres de Cayambe, a través de un largo proceso político, logran la aprobación de la ordenanza en 2019, para prevenir y erradicar la violencia contra las mujeres en el municipio de Cayambe, provincia de Pichincha, norte del Ecuador.

“*Feminismo y agroecología. Un acercamiento desde perspectivas ecofeministas*” de Silvia Papuccio de Vidal, es un trabajo que trae voces feministas a favor de la agroecología y el derecho a la alimentación que confrontan al patriarcado, entendiéndolo como variante universal que

atraviesa a todas las personas, instituciones y disciplinas, replicando violencias y mecanismos de subestimación hacia las mujeres y las disidencias sexuales. Por su parte, Ana Dorrego Carlón, nos dice desde España que: “Enfoques como la agroecología, los feminismos y otras propuestas que colocan la vida y los cuidados en el centro, emergen con enorme potencial para generar respuestas a la agricultura industrial y al modelo económico que subyace a ella”. Lo desarrolla en su texto *“Agroecología y nueva socio-economía de los cuidados”*, donde además plantea que, la pandemia actual del covid-19 devela una crisis socioecológica global que amenaza la seguridad alimentaria, y frente a ella son las mujeres quienes proveen cotidianamente alimentos, agua y energía.

Sigue el trabajo de Miriam Gibert *“Quedarse en casa”*, inspirado en el nombre de Bartolina Sisa, mujer aymara nacida en 1750 en el territorio actual de Bolivia, quien luchó junto a su compañero Tupac Katari contra el imperio Español. Bartolina armó tropas, cocinó, combatió, tejió, ideó, planificó y resistió durante 109 días, sosteniendo un cerco indígena hasta ser apresada y sentenciada a muerte el 5 de septiembre de 1782, a los 32 años. Hoy la Bartolina disputa todos aquellos sentidos, pero no es una sola. Bartolina es un colectivo, cuyo lema está escrito en su tocado, en medio de las consecuencias sociales producidas por el contexto de la pandemia. Por tanto, accionar estas prácticas domésticas artísticas comunitarias, es recuperar y poner en circulación la historia de lucha del pensamiento de muchas de las mujeres latinoamericanas.

“Con el corazón ardiendo. Voces femeninas creando re (existencias)” de Ana Britos Castro, es resultado de su participación con las compañeras de lucha desde la *Asamblea San Roque Despierta*, en el transcurso de los meses desde agosto de 2020 hasta mayo del 2021. En él relata la denuncia al ecocidio que se perpetúa en nuestros territorios, en este caso en el Valle de Punilla en la provincia de Córdoba. En el marco de la pandemia por el covid-19, la provincia de Córdoba se vio asediada por la quema de más de 330.000 hectáreas de bosque nativo. Esta quema significa una herramienta biopolítica de gestión de muerte que amenaza la vida del monte nativo, inscripto en el continuum capitalismo-colonialismo-patriarcado.

Finalmente, el texto “*En el horizonte del Buen Vivir: problemáticas y estrategias de las mujeres rurales e indígenas ante la pandemia en Argentina*”, es un co-escrito elaborado por investigadoras del NuSuR: Laura García Corredor, Maura Brighenti y Agustina Molina. Donde a partir de testimonios de mujeres de diversas comunidades indígenas y rurales reflexionan sobre los efectos de la pandemia y las medidas de aislamiento obligatorio en los distintos territorios. Principalmente indagan entorno a la producción de alimentos, las condiciones laborales, los trabajos productivos y reproductivos, el acceso a la salud pública y socio comunitaria, el aumento de la violencia de género, policial e institucional en los cuerpos/territorios y, sobre todo, las iniciativas comunitarias puestas en marcha para enfrentar un contexto tan complejo y desfavorable.

Buenos Aires, septiembre de 2021

Karina Bidaseca

Laura García Corredor

Michelly Aragão Guimarães Costa

Grupo de Trabajo CLACSO Epistemologías del sur

Mulher(es) e a agroecologia

A diversidade falada, mas ainda escondida

Vivian Delfino Motta*

A disputa do conceito de agroecologia

Ainda hoje, ouvimos em vários lugares os conceitos de agroecologia concebidos por pesquisadores homens, brancos e heterossexuais, muitas vezes nascidos na América Latina, mas com sua base de princípios teóricos construídos a partir das referências centradas no Norte Global. A Associação Brasileira de Agroecologia, entidade em que atuo a exatos 5 anos, é um espaço importante para a construção do conhecimento agroecológico no Brasil e que apresenta o seguinte conceito de agroecologia:

(...) define-se a Agroecologia como ciência, movimento político e prática social, portadora de um enfoque científico, teórico, prático e metodológico que articula diferentes áreas do conhecimento de forma

* Professora do Instituto de Ciência, Educação e Tecnologia de São Paulo, Doutoranda em Ciência Sociais-Universidade de Campinas, Mestra em Agroecologia- Universidade Federal de São Carlos, Engenheira Agrônoma-Universidade Federal de Viçosa.

transdisciplinar e sistêmica, orientada a desenvolver sistemas agroalimentares sustentáveis em todas as suas dimensões. (ABA Agroecologia, 2015)

Por mais que esse conceito seja amplamente repetido, quase como um mantra automático quando nos perguntam o que é agroecologia, uma análise mais aprofundada nos mostra o quanto está dissociado da luta que as mulheres vêm construindo no campo da agroecologia e especial (e contraditoriamente) dentro da própria ABA. A Agroecologia, apresentada como prática, ciência e movimento não visibiliza as pessoas que a constroem, focaliza o eixo científico como ponto central desse processo sem se relacionar fortemente com as transformações econômicas, políticas, sociais, ambientais, culturais, afetiva que a agroecologia preconiza. É certo que serei criticada em minha análise e sei que irão me dizer: -Mas a ABA por ser uma associação que tem a ciência como base, precisa centralizar o espaço do enfoque científico! Devolvo a pergunta ao problematizar: Não seria a ciência um dos braços da agroecologia que leva ao cerne principal que é a construção de um novo projeto de relações que tem a vida na centralidade? É interessante ter um conceito de agroecologia que desloque a vida para um lugar não muito visualizado e coloque o enfoque científico como um dos pontos centrais do processo?

No mesmo ano de 2015, durante o 4º Congresso Nacional do Movimento Sem Terra, realizado em Brasília. O MST divulgava o seu conceito de agroecologia:

Agroecologia é uma forma de melhorar as relações entre mulheres, homens, jovens e idosos. Agroecologia deve ser uma aliança entre a cidade e o campo, e deve fazer parte dos movimentos sociais por mudanças estruturais contra o racismo e para eliminar a violência contra as mulheres. Junto com a soberania alimentar, a Agroecologia é parte da nova sociedade que queremos construir. Não há co-existência entre o agronegócio e a Agroecologia. Esta é uma luta entre dois modelos diferentes e o agronegócio tem sido favorecido até agora. (MST, 2015)

É notável a diferença da abrangência ao visibilizar no conceito de agroecologia seu compromisso com um outro projeto de sociedade, que

articule homens e mulheres, a eliminação da violência e a vida como central. Apesar de meus esforços, não consegui nomear as pessoas que construíram esse conceito, mas posso apontar que essa definição já demonstra a atuação das mulheres na complexificação da pergunta: o que é agroecologia?

Em 2018 o Movimento das Mulheres Camponesas materializa parcialmente a complexificação que as mulheres estavam (e ainda estão) produzindo no campo da agroecologia e elaboram um novo outro conceito, envolvendo a ótica das mulheres, a centralidade da vida e as pautas de lutas feministas:

Para nós no MMC, a Agroecologia é um modo de vida que respeita as tradições de cultivo, de forma de criar os animais, os cuidados com o solo, com a água, ou seja, pensa a vida no campo a partir de uma relação de cuidado com a natureza, buscando entender e respeitá-la. Mas tem aspectos da cultura camponesa que devem ser transformados, o MACHISMO existe na nossa cultura e precisa ser enfrentado e superado, essa também é uma tarefa da Agroecologia, pois sem respeito e valorização do trabalho de homens e mulheres não tem como existir uma relação de integração com a natureza de forma agroecológica, por isso dizemos: Sem Feminismo não há Agroecologia. (MMC, 2018)

Hoje temos fortes indicadores do que queremos da agroecologia, aqui no Brasil nossos lemas: “Sem feminismo não há agroecologia”, “Se tem racismo não tem agroecologia”, “e tem LGBTQ fobia não tem Agroecologia”, indica que vencer as desigualdades e opressões sociais impostas pelo sistema capitalista é para o movimento agroecológico, especialmente para as mulheres, fato crucial para existir agroecologia. Visibilizando processos violentos que antes eram normalizados também dentro do campo agroecológico, as mulheres vem complexificando o entendimento do que é agroecologia e deslocando autores que antes eram considerados centrais para um momento histórico já ultrapassado. O feminismo foi o caminho estratégico escolhido pelas mulheres da agroecologia para materializar o discurso, as ações, as transformações e na disputa por um entendimento muito mais amplo e complexo do que é a agroecologia. Frente a essa transformação, fica a pergunta: Que feminismo

serve para a agroecologia? Que mulheres são invisibilizadas por esse feminismo sem “S”?

De forma bem recente, nós mulheres brancas, negras, indígenas, camponesas, quilombolas, mulheres das águas e das florestas, dos fundos de pastos, dos mares, dos mangues, estamos nos arriscando a propor novos conceitos de agroecologia. E para algumas de nós, pautando que não existe um único conceito de agroecologia, entendo que a agroecologia só existe na pluralidade: são Agroecologias!

Não posso me eximir do esforço coletivo, decolonial e feminista. Irei me arriscar, na tentativa de construir um conceito e colaborar com a reflexão que minhas companheiras vêm encampando, para mim:

Agroecologia é um sistema, formado por outros sistemas que possuem entre si uma relação interseccional. Cultura, justiça, religião, ciência, política, economia, meio ambiente, relações sociais (inserindo as afetividades), são alguns dos sistemas que compõem a agroecologia, em um processo sistêmico, não harmônico, hierárquico e conflituoso. A grande utopia da agroecologia é a busca da harmonia e da não hierarquização em todas as intersecções que a compõem. Tais desarmonias são ocasionadas pela permanência das opressões e desigualdades (raça, classe, gênero, orientação sexual, geracional, territorial, dentre outras) perpetuando a violência dentro do espaço agroecológico. A inserção de princípios como o Bem Viver, Antirracismo, Feminismos, reparação e ressignificação histórica, luta contra a LGBTfobia são estratégias contra hegemônicas, decoloniais que buscam a plena harmonia e desmontam os processos de opressões e violência de concentração de poder. É só a partir de tais caminhos que a utopia agroecologia se materializará como realidade cotidiana na vida de todas, todos e todes (Motta, Vivian. 2021)

Para a elaboração desse texto, busquei viabilizar uma problemática que considero importante e recorrente nos debates acadêmicos envolvendo as mulheres pesquisadoras do campo agroecológicos: os conceitos clássicos de agroecologia estão descolados das perspectivas trazidas pelos sujeitos e sujeitas que sofrem as opressões estruturantes do capitalismo. Sendo um processo ainda em construção,

podemos complexificar o entendimento do que é agroecologia descolonizando sua base. Conectei esse anseio por novos conceitos de agroecologia com minhas reflexões, constatando que a diversidade de conceito virá quando aceitarmos a diversidade de mulheres no processo de construção da agroecologia. Para centralizar a importância da desconstrução do “mito da mulher universal” busquei dialogar com as reflexões de autoras que operam interseccionalmente as categorias de gênero e raça no campo da agroecologia como Carine dos Santos¹, que localizam os feminismos na história e realidade latino-americana e caribenha como Ochy Curiel, Maria Lugones, além das feministas e mulheristas negras como Patrícia Hill Collins e Alice Walker que apontam a Interseccionalidade como princípio fundamental de análise, articulando essas opressões e visibilizando as especificidades das “mulheres de cor”, em especial das mulheres negras.

Reflexões e conclusões

Mulher com “S” em um feminismo sem “S”: o mito da mulher universal e o como nos invisibiliza

Sei que será muito difícil para quem ler essas palavras imaginar que por trás delas está uma mulher negra acadêmica. Essa dificuldade é resultado de um processo de constituição de uma imagem ideal do que se refere à categoria mulher. A famosa frase de Simone de Beauvoir “Não se nasce mulher: torna-se mulher” tem como fundamento central uma ideia preconizada pelo feminismo europeu do que é ser mulher. Tais processos, quando construídos pelas feministas brancas não tiveram um olhar sobre as mulheres não brancas, com histórico colonialista e escravocrata, residentes no sul global e pertencentes a categorias que a igreja, a política e a ciência determinaram como sub-humanizada.

¹ Carine Santo, é doutoranda em Ciências Sociais pela Universidade do Rio Grande do Norte e grande e apoiou fortemente boa parte das reflexões que explícito nesse resumo. Em breve, disponibilizará sua tese sobre o papel das mulheres negras na construção da agroecologia.

Maria Lugones, ao refletir e preconizar o feminismo decolonial tem a grande “sacada” de propor a reflexão a partir do Sistema Colonial de Gênero:

Proponho o sistema moderno colonial de gênero como uma lente através da qual aprofundar a teorização da lógica opressiva da modernidade colonial, seu uso de dicotomias hierárquicas e de lógica categorial. Quero enfatizar que a lógica categorial dicotômica e hierárquica é central para o pensamento capitalista e colonial moderno sobre raça, gênero e sexualidade. (Lugones, 2014)

A partir dessa proposição Lugones, começa a visibilizar que as negras sequestradas de África, assim como as indígenas não eram e ainda não são consideradas mulheres.

Foram categorizadas pelo racionalismo científico, pela igreja, pelo sistema jurídico e pelo sistema escravocrata como fêmeas, coladas a utilidade da reprodução e produção de novos corpos para serem escravizados. Tais corpos, tais seres não brancos, até hoje ainda são tratados como sub-humanos, e então, a fala de Simone Beauvoir e seu feminismo não nos envolve. Ochy Curiel proclama sua palestra intitulada “Feminismo Decolonial: Prácticas Políticas Transformadoras”, realizada na Universidade de Granada- Espanha em novembro de 2016, que a mulher branca luta por igualdade e equidade, melhores condições de trabalho, maior acesso a direitos, divisão justa do trabalho. Enquanto a luta das mulheres negras e indígenas na América Latina tem como cerne o direito à vida e ao reconhecimento de que somos pessoas, somos mulheres.

Em seu texto “Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista” (2007), a mesma autora aponta outro foco de crítica ao feminismo eurocêntrico: o conceito de patriarcado. Que supõe acesso e manutenção do poder através de processos operados pelos princípios antropocêntricos que utilizam de opressões e violências para dominar o fazer, o sentir e os corpos das mulheres. Esse patriarcado está diretamente ligado a uma categoria de “homem” também construída socialmente. Os homens que possuem os privilégios e o poder ofertado pelo sistema patriarcal são brancos, originários do Norte Global, ricos, e nesse ponto

as mulheres indígenas dizem que os homens das suas etnias não estão e nunca estiveram vinculados a esse patriarcado. Tal comparação também serve para os homens negros sequestrados de África e para seus descendentes que ainda vivem marginalizados do acesso ao poder. Sendo assim o sistema colonial de gênero também opera sobre eles: homens negros e indígenas ainda não são considerados homens, ainda são machos.

Sendo assim o feminismo eurocêntrico (vulgarmente chamado de feminismo branco) produz um conceito de sistema patriarcal que é cruelmente aplicado aos homens não brancos, mas que em uma análise mais cuidadosa evidencia o conflito. Ao mesmo tempo, podemos dizer que homens negros e indígenas também foram colonizados e que operaram estruturas de opressão e violência contra as mulheres. Tal problemática exige uma análise de feminismos centrados nas realidades não brancas, construídos com base na vivência, sentimentos, olhares e dores das mulheres negras e indígenas. Será que as opressões que nos atingem não são advindas de mais de uma forma de patriarcado? É preciso repensar tais processos e para mim, só com a diversidade de feminismos que esses processos podem ser pensados. Ao anular a existência das diversas “miradas feministas” invisibilizamos tais processos, aqui apenas aponte questionamentos e que certamente para analisá-las precisarei recorrer a potente e feliz diversidade de feminismos: feminismo decolonial, feminismo indígena, feminismo negro, feminismo interseccional, feminismo camponês e popular, feminismo comunitário.

Diversidade é uma potência e não divisão: Sem feminismos não há Agroecologias

O campo agroecológico é um espaço aberto para a construção de novas bases estruturantes. Nesse campo, os feminismos podem se consolidar como pilares de sustentação de novos sistemas de relações, permitindo uma vida plena para todas as mulheres. Mas, para isso precisamos olhar a diversidade como uma potência e não como diferença que divide a luta. Em 2017, tive a oportunidade de participar de um curso sobre filosofia feminista ofertado pela Dra. Ivone Gebara na Faculdade FAFIRE em Recife-PE. Ao ser questionada sobre a atuação do feminismo negro, sua

colocação foi que tal processo contribuiu para a divisão do feminismo e não para o fortalecimento da luta das mulheres negras, por mais absurdo que pareça atualmente a agroecologia reproduz a mesma afirmação. Como dizer que o feminismo negro não fortaleceu a luta das mulheres negras? Ou que o feminismo indígena não propicia um protagonismo para as mulheres dos povos originários? Como não dar importância às temáticas abordadas pelo feminismo camponês, popular, comunitário? Se tais processos não forem diversos, se tais processos forem reduzidos a um ponto focal, como as mulheres invisibilizadas poderão assumir o protagonismo na luta feminista?

Alice Waker, apresentada a mim por Patricia Hill Collins, descreve o posicionamento central das mulheres negras na construção de novos princípios de organização social: *“Walker sugere que a história concreta das mulheres negras promove uma visão de mundo “mulherista”, acessível principalmente, e talvez exclusivamente, às mulheres negras”* (Walker, 1983). Quando a visão de cada vivência é valorizada e entendida como uma riqueza que permite a construção de estratégias diversas para o enfrentamento das opressões, a pluralidade de ser mulher torna-se um processo essencial.

Entendo que a inserção do feminismo seja algo recente a agroecologia e como todo processo precisa ser analisado, dialogado, e (re) dialogado, mas creio que tais diálogos só serão decoloniais se garantirem a escuta profunda e o protagonismo das mulheres não brancas nestes espaços. Já escrevi em outros textos e volto a escrever, é função do projeto agroecológico recontar uma outra história que oferte aos povos negros e indígenas da América Latina e Caribe uma reparação. Isso só virá com a valorização das reflexões advindas dessa vivência única e ao mesmo tempo diversa. Finalizo esse texto, com um questionamento, construído com muito afeto e carinho e dirigido as feministas lidas como brancas e que atuam no campo agroecológico: Por que é tão complicado colocar um “S” no feminismo?

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Associação Brasileira de Agroecologia. (2015). Estatuto da Associação Brasileira de Agroecologia-ABA.. Disponível em: <https://aba-agroecologia.org.br/wp-content/uploads/2013/06/estatuto-ABA-2015.pdf>. Acessado em 02 de maio de 2021.
- Collins, Patrícia Hill. (2017). O que é um nome? Mulherismo, feminismo negro e além disso. *Cadernos Pagu*, v. 51, sp. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/cpa/n51/1809-4449-cpa-18094449201700510018.pdf>. Acesso em: 01 de maio de 2021.
- Curiel, Ochy. (2016). Conferência Feminismo Decolonial. Práticas Políticas Transformadoras. Espanha. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=B0vLLIncsg0> acessado em :01 de maio de 2021.
- Lugones, María. (2014). “Rumo a um feminismo descolonial”. *Revista Estudos Feministas*, v. 22, n. 3, p. 935- 952, set./dez.
- MMC. (2018). Cartilha Feminismo Camponês e Popular. Disponível em: http://www.mmc-brasil.com.br/site/materiais/download/Cartilha_feminismo_campones_popular-2018.pdf acessado em: 28/05/2020.
- Walker, Alice. *In Search of Our Mothers' Gardens*. New York, Harcourt, Brace Jovanovich, 1983.

Indígenas mulheres inscrevendo histórias de lutas, Brasil, séculos XX e XXI

Paula Faustino Sampaio*

“Ponham as tripas no papel”
Gloria Anzaldúa

Era começo da década de 1980 quando a escritora Gloria Anzaldúa escreveu carta às mulheridades situadas na América Latina e demais geografias tidas naqueles anos como países de “Terceiro Mundo”. Além de uma convocação à escrita das nossas histórias, a epístola anzalduana inscreveu um projeto de autoria no encorajamento epígrafe deste artigo.

“*Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo*” (Anzaldúa, 2000) ressoa em nossos dias, quando buscamos sobreviver aos danos e às dores causados pelas políticas destruidoras da vida. A autora propõe a escrita como instrumento de denúncia das violações perpetradas contra os corpos das sujeitas de pertencças étnicas

* Prof^a da Universidade Federal de Rondonópolis (UFR), Mato Grosso. Doutora em História pela Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD). Membro do Grupo de Estudos e Pesquisa História Indígena e do Indigenismo – UFGD.

e de mulheridades distintas. Anzaldúa (2000) anima as sujeitas que sentem seus corpos a crueza das violências ao narrar toda a agudeza dos atos violentos. Estimula a transformar em palavras as dores causadas pelas vidas que se fazem mulheres nas fronteiras entre o eu e o outro.

A polissemia deste encorajamento provoca pensar os vários aspectos das lutas dos povos indígenas nos contextos de estrutura assimétrica de poder no Brasil. Em particular, faz perceber as ações de indígenas mulheres como modos de existir, de ser e de protagonizar a história. Partindo de análise de fontes históricas diversas, a exemplo de obras de autoras indígenas, de autoras(es) indigenistas e de estudiosas feministas, mostro resumidamente como algumas indígenas atravessaram a situação de violência no Brasil com estratégias de resistência. Focalizo alguns aspectos de suas trajetórias de vidas entre a segunda metade do século XXI e os dias atuais, que entendo como enfrentamento aos danos causados pela/na estrutura de dominação e exploração colonialista.

Neste escrito emprego a categoria social e de análise “indígenas mulheres” para destacar o processo histórico das sujeitas de pertencidas étnicas diferenciadas no contexto de lutas políticas no Brasil no transcorrer dos séculos XX e XXI (Sampaio, 2021).

Atuação de indígenas mulheres nas lutas indígenas

Em 1972, Fen’Nó se recusou a sair do Toldo Chimbangue, terra indígena de ocupação tradicional do povo Kaingang. A ação Fen’Nó contrariou os interesses da Colonizadora *Luce e Rosa e Cia*. Esta empresa havia vendido os últimos 100 hectares do Toldo Chimbangue. Frente a expropriação, Fen’Nó lutou pelo reconhecimento da terra Kaingang. Em 1985, 988 hectares foram reconhecidos como terra indígena e, em 2006, mais 975 hectares. (Brighenti, 2014)

Fen’Nó participava da mobilização do seu coletivo de pertencimento étnico desde momentos anteriores. Em 1954, o *Serviço de Proteção ao Índio* (SPI), órgão indigenista do Estado brasileiro, e o Estado de Santa

Catarina acordaram transferir as pessoas indígenas do Toldo Chimbanguê para a Terra Indígena Xapecó. Nascida no Toldo Chimbanguê, Fen'Nó permaneceu às margens do rio Irani.

Esta liderança indígena mulher atuou pela demarcação de terras indígenas durante o período repressivo da ditadura militar no Brasil. Assim, fez da própria vida instrumento da resistência do povo Kaingang na luta pelo seu território. Quitéria Celestina, do povo Xucuru-Kariri, trabalhou como enfermeira e como funcionária da *Fundação Nacional do Índio* (FUNAI), órgão indigenista do Brasil em vigência desde sua criação em 1967. Esta liderança Xucuru-Kariri dedicou a atenção ao bem-estar físico e espiritual de seu povo. Quando do seu falecimento em 1995, o jornal *Porantim*, impresso do Conselho Indigenista Missionário, destacou a atuação de Quitéria nos anos 1978 e 1979 sobretudo nas mobilizações indígenas durante o governo militar, e sua participação nas organizações de indígenas mulheres e nas assembleias dos povos indígenas na região Nordeste do Brasil. (*Porantim*, 1995).

Assim como os atos de defesa do território de Fen'Nó, as ações de Quitéria Celestino, remetem aos anos 1970, quando do início da construção das organizações indígenas enquanto movimento social. Os coletivos indígenas construíram as mobilizações em um contexto social e político autoritário dado os governos militares, a tutela do órgão indigenista oficial e o projeto econômico, como a construção de estradas e a expansão das fronteiras agrícolas, chamado pelos governos de então de desenvolvimentista. As ações de Fen'Nó do povo Kaingang, e Quitéria Celestino do povo Xucuru-Kariri, como lideranças de seu grupo dizem respeito às estratégias de luta de organizações indígenas e indigenistas, a exemplo do Conselho Indigenista Missionário. A luta dos povos indígenas por reconhecimento dos direitos, entre eles, o direito à terra, era entendida por suas(seus) construtoras(es) como fundamental.

Além destas duas lideranças, indígenas mulheres de distintos coletivos étnicos atuaram na construção das lutas indígenas. Por exemplo, no ano de 1979 mulheres Palikur, Karipuna e Galibi, na bacia do rio Uaçá e à margem do rio Oiapoque, estado do Amapá, fronteira com a Guiana

Francesa, participaram das Assembleias Indígenas. Na década seguinte, entre os dias 13 e 16 de março de 1982, em Garanhuns, no estado do Pernambuco, ocorreu “Primeira Assembleia Indígena do Nordeste”, reunindo lideranças indígenas da região geográfica e histórica do Brasil chamada Nordeste. (Sampaio, 2021). Naquelas ocasiões, indígenas mulheres estiveram presentes, embora a imagem corrente sobre o movimento indígena daquele momento prevaleça os rostos das lideranças indígenas homens. (Sampaio, 2021).

No funcionamento da hierarquia de gênero ocidental construtora da representação hegemônica sobre homens e mulheres, o homem é tido como o sujeito político por excelência, em oposição à mulher, esta tida como mãe cujo papel social deve ser voltado aos assuntos da casa e da família. Assim, pela ótica patriarcal o espaço público é espaço dos homens, sobretudo os homens brancos da classe social controladora e concentradora do capital econômico; a casa é tida como espaço privado, apolítico, e destinado às mulheres, crianças e idosas. Este sistema de gênero binário imposto pelo processo colonial aos sistemas de gênero dos povos indígenas sequestra toda a política do espaço doméstico. Ademais, transforma as sujeitas racial e etnicamente diferentes em o oposto do eu ocidental. Desta forma, expropria a política do espaço doméstico como um lugar ontológico e politicamente completo. (Segato, 2012).

A imposição do sistema de gênero colonial vem sendo enfrentada de vários modos pelas mulheridades situadas na América Latina, que denunciam as desigualdades de gênero estruturadas pelo entrelaçamento entre patriarcados e racismos (Bidaseca e Sierra, 2014). Fen’Nó e Quitéria Celestino, a exemplo de outras lideranças indígenas mulheres, construíram ações de liderança partindo das compreensões acerca da maternidade em seus coletivos de pertença, e tendo em perspectiva à visão de maternidade ocidental. A professora e antropóloga Elisa Urbano Ramos, conhecida também pelo nome Elisa Pankararu, em entrevista recém-publicada, enfatizou que a ligação entre mulheridades e maternidade na construção do movimento indígena no Brasil diz respeito ao papel preponderante das mulheres, sejam elas mães ou não, nas suas comunidades. (Ramos, 2021).

Neste sentido, Ramos (2021) ressalta que, embora a participação das indígenas não seja enfatizada pelas narrativas sobre a construção da Constituição do Brasil, promulgada em 1988, a atuação das indígenas mulheres, em especial das Pankararu, coletivo étnico sobre o qual se deteve na entrevista, nas lutas dos povos indígenas ensejou a liderança delas em suas comunidades. Deste modo, também Elisa Urbano Ramos, conjugando suas atividades como professora, pesquisadora, liderança Pankararu e autora escreve sobre o movimento de indígenas mulheres no Nordeste do Brasil. Ao mesmo tempo, traça sua liderança identificando e apontando os silêncios das narrativas, por exemplo os livros didáticos de história, sobre as trajetórias de lutas das indígenas mulheres.

A partir da Constituição de 1988 os povos indígenas no Brasil passaram a ter reconhecido o direito à suas formas próprias de organização. Também foi reconhecido o direito de plena capacidade jurídica. Apesar de fundamental, na prática o texto constitucional não significou o cumprimento, dentro dos prazos estabelecidos, do reconhecimento de todas as terras indígenas de ocupação tradicional.

Indígenas mulheres protagonizando a história

Conjugando os modos de ser e de fazer-se mulheres em diversos contextos indígenas, sobretudo na situação de expropriação territorial dos povos indígenas, a trajetória de luta de Maninha Xukuru-Kariri, eleita em 1995 coordenadora da Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas e Espírito Santo (APOINME) (Lacerda, 1996), nos faz pensar sobre a luta dos povos indígenas pela terra após a promulgação da Constituição de 1988. Atuante no contexto das ações do movimento indígena no Nordeste, na década de 1990, Maninha Xukuru-Kariri, ao lado de lideranças homens e mulheres, liderou em 1994 a retomada da Mata de Jibóia. Nestas e nas demais ações de retomada das terras indígenas, Maninha Xukuru-Kariri enfrentou a polícia, o despejo ilegal, as humilhações e ameaças a si e a comunidade, e demais violências. (Prezia, 2016).

No começo do século seguinte, o século XXI da contagem temporal ocidental, a escritora indígena Eliane Potiguara trouxe à cena narrativa a situação de violência na/pela qual as coletividades indígenas construíram suas histórias. A autora escreveu: “Muitas famílias indígenas foram separadas pelas invasões estrangeiras. Invasões do passado, invasões do presente, invasões do futuro. No passado, as frentes de expansão econômica, as frentes missionárias, as frentes de atração eram as causas das transformações sociais das populações indígenas.” (Potiguara, 2002, p. 219). Potiguara (2002) relaciona as violações ocorridas no início do século XXI, momento a partir do qual escreve, ao passado da colonização. Desde o acontecimento fundacional da história oficial da colonização, projetos colonialistas ocasionam violações aos(às) indígenas. De maneira dialética, neste contexto, indígenas mulheres e homens de distintos coletivos étnicos seguem construindo estratégias de cuidado da vida.

Por meio da narrativa escrita, entre outras ações, a exemplo da participação nas mobilizações indígenas durante a Assembleia Nacional Constituinte no Brasil em 1987-1988, Eliane Potiguara vem protagonizando ações de resistências indígenas. Deste modo, segue escrevendo de forma a expor a historicidade da violência, que o discurso colonialista tenta apagar. Décadas antes, em 1980, Rigoberta Menchú, do povo Quetchua e liderança indígena destacada na Guatemala, publicou sua autobiografia. Sobre contar sua história de vida, Rigoberta Menchú disse: “Minha situação pessoal engloba toda a realidade de um povo” (Menchú, 2007, p. 21).

A narrativa autobiográfica de Menchú denota a potência da agência de mulheres indígenas na construção de espaços discursivos ante os silêncios da História da/na América Latina. Premiada com Prêmio Nobel da Paz em 1992, Menchú transformou o ato de contar sua vida em uma categoria discursiva – história das indígenas mulheres. Esta categoria discursiva que vem sendo produzida e inscrita entre a história dos povos indígenas e da história das mulheres de “Terceiro Mundo”. Uma categoria que se coloca na tessitura discursiva ocidental com as individualizações da autoria imersas nas coletividades de pertença étnica e de

gêneros. Uma categoria que tem no contar a/sobre as vidas indígenas base fundamental.

As epistemologias das sujeitas indígenas sobre a violência sofrida e a resistência protagonizada, a exemplo do pensamento de Maria Francisca Silva em seu livro “Maria Francisca: a Tembê Tenetehara – líder do Jeju” (Silva, 2017), refere ao próprio protagonismo na narratividade do seu povo. Neste sentido, dialogando com Beltrão *et all* (2017, p. 606), “contar a história parece uma das principais categorias que distinguem a agência das mulheres diante da violência sofrida.” A ação de contar história traz as corporeidades de indígenas e quilombolas mulheres para narrativa como estratégias de resistência. Julieta Paredes (2008) considera fundamental reconhecer as lutas históricas das indígenas contra o patriarcado desde antes da invasão colonial. Para a autora, o próprio processo de dizer que a opressão de gênero não vem somente com os colonizadores espanhóis, ou portugueses considerando a situação histórica do Brasil, é caminho e objetivo do *bem viver*, no qual o corpo é visto não como individual, mas como corpo-comunidade.

As corporeidades de indígenas mulheres como estratégias de resistência inscrevem terminologias próprias para suas agências, ampliando o processo de dizer que são indígenas mulheres lideranças. No contexto do povo Tembê-Tenetehara, a líder Maria Francisca utiliza a terminologia “capitôa” conotativo da chefia indígena exercida por mulheres. Assim, Maria Francisca é a capitôa dos Tembê Tenetehara. (Silva, 2017). A Cacica Damiana Cavanha, liderança da luta pelo território tradicional Guarani e Kaiowá em Mato Grosso do Sul, que vive enfrentando ações judiciais de despejos da área de retomada *Apyka’y*, localizada às margens da BR-436, entre Dourados e Ponta Porã, Mato Grosso do Sul, substitui o substantivo cacique, escrito no gênero masculino da língua portuguesa, pelo substantivo “cacica”. Deste modo, marca sua liderança entre os povos Guarani e Kaiowá no Mato Grosso do Sul como ação de indígena mulher Guarani e Kaiowá. (Sampaio, 2021).

As Guarani e Kaiowá assim como os demais coletivos indígenas desde momentos passados seguem estabelecendo ações que denotam as

estratégias de lutas pelas vidas indígenas no Brasil. No Mato Grosso do Sul, a Kuñangue Aty Guasu (Grande Assembleia de Mulheres Guarani e Kaiowá) protagoniza o espaço público de luta. Realizada desde 2006, quando aconteceu a primeira assembleia reunindo Guarani e Kaiowá em Ñanderu Marangatu, município de Antônio João-MS, as ações destas indígenas relaciona-se ao protagonismo de longa data das Guarani e Kaiowá em suas comunidades de pertença. Na 6^o Kuñangue Aty Guasu, ocorrida entre os dias 10 e 14 de julho de 2018, na Reserva Indígena de Amambaí, Mato Grosso do Sul, as Guarani e Kaiowá exigiram políticas públicas de enfrentamento a violência contra os povos indígenas: “Exigimos intérpretes de nossa língua para o nosso atendimento em todos os hospitais, postos de saúde, dentro e fora de nossas aldeias no Mato Grosso do Sul.” Esta exigência diz respeito ao entendimento dos povos indígenas como sujeitos de direitos.

Os povos indígenas lutam pelo reconhecimento dos direitos sociais escritos tanto pela Constituição do Brasil de 1988 quanto por acordos e convenções internacionais. Nesta trajetória, as primeiras associações de mulheres indígenas, sobre as quais temos informações, datam da década de 1980, embora a trajetória de luta seja anterior. Naquele momento de intensas mobilizações em torno da construção do sujeito étnico povos indígenas foi criada a Associação das Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro (AMARN), a Associação das Mulheres Indígenas de Taracuaá, Rio Uaupés e Tiquié (AMITRUT), o Grupo Mulher-Educação Indígena (GRUMIN). Também foram realizadas reuniões e assembleias dos povos indígenas com participação de mulheres indígenas, como descrevo em outro escrito (Sampaio, 2021).

Nesta trajetória, indígenas mulheres vêm atuando na fronteira entre a política indígena e a política indigenista do Estado. São corporeidade étnico, de gênero e racialmente diferenciadas atuantes no campo político do Brasil, cuja imagética colonial impõe estereótipos e discriminação no amplo espectro da violência do colonialismo interno. São indígenas mulheres que formulam estratégias de existência, resistem às violências. Os Relatórios da Violência contra os Povos Indígenas no Brasil, documento de denúncia elaborado pelo Conselho Indigenista Missionário, relata os

casos de violência a vitimar os povos indígenas. Ao analisar o conjunto dos relatórios, referentes ao período entre 2003 e 2018 contabilizei 187 casos de violência sexual. Em cada relato, é possível observar a agudeza da violência de gênero (Sampaio, 2020).

Este importante relatório traz dados sobre as várias formas de violência. Em Curusu Ambar, na divisa dos municípios de Amambai e Coronel Sapucaia, Mato Grosso do Sul, no ano de 2007, Xurite Lopes foi morta a tiro quando tentava impedir que seu grupo familiar fosse retirado à força da terra tradicional. Em 2017 Ana, do povo Mura, estado do Amazonas, confrontou um fazendeiro que havia desmatado a Terra Indígena Murutinga. Ana foi ameaçada de morte e impedida por cerca elétrica de chegar até seu roçado, que foi queimado, supostamente pelo fazendeiro. Célia Xacriabá, em entrevista YAM, perguntada sobre os desafios indígena na contemporaneidade, afirma: - “Existir sem estar marcado para morrer porque, a cada vez que a sociedade e as leis calam, as balas do genocídio e do racismo falam.” As indígenas mulheres em diversos espaços de agência dentro e fora dos coletivos étnicos constroem ações políticas considerando as políticas colonialistas de negação de direitos e da vida dos povos indígenas, e as próprias políticas indígenas. Com a força criadora “de fazer a luta, de ocupar os espaços, de protagonizar a própria história”, nas palavras de Sônia Guajajara, inscrevem mulheridades, tidas como pouco importantes pelos olhos colonialistas. Desde longa data, indígenas mulheres com/em suas corporeidades vêm fazendo a escritura de uma história de lutas.

Considerações finais

Os enfrentamentos do sistema colonial realizados por estas e demais indígenas mulheres remetem a longa trajetória de lutas dos povos indígenas frente às violações dos modos de ser e viver indígenas intrínsecas aos territórios. Sobretudo, referem a um dos modos de atuar das indígenas mulheres como inscrição de estratégias de resistências à dominação e à exploração colonial. Foram e são indígenas mulheres que travaram e travam lutas de resistências na fronteira entre o silêncio e a voz, entre as

políticas indígenas e as políticas indigenistas, entre as próprias nomenclaturas e os nomes e títulos coloniais, entre a individuação da liderança e a atuação coletiva, entre os territórios de ocupação tradicional dos povos indígenas e a intrusão colonial.

Na fronteira entre a imposição colonial da não existência e a afirmação indígena da própria existência, indígenas mulheres vem se constituindo sujeitas das lutas de resistência dos povos indígenas. Atravessam os colonialismos com corporeidades indígenas mulheres; suas narrativas evocam as realidades sociais e individuais, ao mesmo tempo que confrontam o presente e passado com seus corpos de lutas de resistência.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Anzaldúa, Gloria. (2000). Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo. *Revista Estudos Feministas*, 8(1). Epub 01 de janeiro de 2000. 229-236. <https://doi.org/10.1590/%25x>
- Beltrão, Jane Felipe, Barata, Camille Gouveia Castelo Branco, & Aleixo, Mariah Torres. (2017). Corporeidades silenciadas: reflexões sobre as narrativas de mulheres violadas. *Revista Direito e Práxis*, 8(1), 592-615. <https://dx.doi.org/10.12957/dep.2017.25517>
- Bidaseca, Karina, & Sierra, Marta. (2014). Políticas de lo mínimo: genealogías coloniales en los mapas del Sur. *Revista Estudos Feministas*, 22(2), 617-625. <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2014000200013>
- Brighenti, Clovis Antonio. (2014) FEN'NO, uma guerreira. *Porantim*, 26(363), 15.
- Conselho Indigenista Missionário. Relatório Violência contra os Povos Indígenas no Brasil – dados de 2006-2007. Disponível em: https://CIMI.org.br/pub/relatorio/Relatorio-violencia-contra-povos-indigenas_2006-2007-CIMI.pdf. Acesso em: 13 jan. 2019.
- Conselho Indigenista Missionário. Relatório Violência contra os Povos Indígenas no Brasil – dados de – dados de 2017”. Disponível em: https://CIMI.org.br/wp-content/uploads/2018/09/Relatorio-violencia-contra-povos-indigenas_2017-CIMI.pdf. Acesso em: 13 jan. 2019.
- Lacerda, Rosane. (1996). Adeus, grande guerreira Xukuru-Kariri. *Porantim*, 27(290), 10.
- Marko, Katia. Reinholz, Fabiana. (2020, 9 de junho). Entrevista. Sônia Guajajara

- comemora a liderança das mulheres indígenas na luta por direitos. Brasil de Fato. <https://www.brasildefato.com.br/2020/06/09/povos-indigenas-vivem-momento-traumatico-afirma-sonia-guajajara#:~:text=Sônia%20Guajajara%3A%20Ser%20mulher%20indígena,não%20poderia%20ocupar%20determinados%20espaços>.
- Medina, Martina. (2020, 4 de setembro). Entrevista com Célia Xacriabá. YAM. <https://yam.com.vc/sabedoria/791662/celia-xakriaba-curando-a-terra-curamos-a-nos-mesmos>
- Menchú, Rigoberta.; Burgos, Elizabeth. (1993) *Meu nome é Rigoberta Menchú e assim nasceu minha consciência*. Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra.
- Paredes, Julieta. (2008). *Hilando Fino ... Desde el feminismo comunitario*. La Paz: CEDEC.
- Porantim. (1995) Homenagem à grande guerreira. *Porantim*, 27(176), 16.
- Potiguara, Eliane (2002). Participação dos povos indígenas na Conferência em Durban. *Revista Estudos Feministas*, 10(1), 219-228. <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2002000100016>
- Prezia, Benedito. (2016). Maninha Xukuru-Kariri, grande guerreira. *Porantim*, 37(384), 16.
- Ramos, Elisa Urbano. (2021). Entrevista com Elisa Pankararu. (2021, maio 14). Vídeo. Youtube. https://www.youtube.com/watch?v=0wH_Tvf1Eis
- Sampaio, Paula Faustino. (2020) *Violência de Gênero contra os corpos-territórios indígenas: análise dos Relatórios Violência contra os Povos Indígenas no Brasil*. In Sampaio, Paula Faustino; Cavalcante, Thiago Leandro Vieira (Orgs.). *Povos Indígenas, Gênero e Violências: histórias marginais* [recurso eletrônico]. (pp.65-84). Editora Fi, 2020. <https://www.editorafi.org/23indigena>
- Sampaio, Paula Faustino. (2021) *Indígenas mulheres entre colonialismos e resistência de longa duração - séculos XX e XXI*. [Tese Doutorado em História, Universidade Federal da Grande Dourados].
- Segato, Rita Laura. (2012) Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial, *e-cadernos CES* [online], 18, publicado a 01 dezembro 2012, consultado a 19 de junho de 2019. DOI: <https://doi.org/10.4000/eces.1533>.
- Silva, Maria Francisca da. (2017). *Maria Francisca: a Tembê Tenetehara – líder do Jeju*. In Beltrão, Jane. et. all. (Orgs). *Coleção Lideranças Tradicionais*. Rio de Janeiro: Mórula; ABA Publicações.
- VI Kunãngue Aty Guasu. (2018). *Documento Final VI Kuñangue Aty Guasu*. <https://www.CIMI.org.br/wp-content/uploads/2018/07/Documento-Final-da-VI-Kunãngue-Aty-Guasú.pdf>. Acesso em: 03 dez. 2019.

¿Convivencia en armonía?

La lucha de las chakareras contra de la violencia de género

Pueblo Kayambi
Larissa da Silva Araujo*

Introducción

En las faldas del volcán Cayambe, las chakareras kayambis tejen resistencia e historia contra la violencia sobre las mujeres desde hace muchas décadas. Desde la década de los 40 del siglo pasado, mujeres indígenas como Dolores Cacuango y Transitó Amaguaña encabezaron las luchas del movimiento indígena de la sierra andina del Ecuador por la educación intercultural, los derechos de los trabajadores y la reforma agraria. En ese entonces, liberarse de la opresión y explotación coloniales eran el principal objetivo de esas mujeres. Ellas veían la falta de acceso a la educación y especialmente de valoración de los saberes propios de los pueblos como un factor fundamental de sujeción de sus comunidades.

* Doctoranda en Antropología y Sociología en el Graduate Institute Geneva, Suiza. Becaria CLACSO-Mc Knight del Programa de Investigación y Formación en Sistemas Agroecológicos Andinos.

De igual forma, la falta de acceso a tierra y recursos para producción y atención de las necesidades básicas, como agua y alimento generaba un círculo vicioso de desigualdad e inequidad, social y de género. Por ello, la lucha de aquellas mujeres abrió camino para un proceso largo de transformación impulsado por las mujeres agroecológicas, auto-identificadas como chakareras.

También en los tiempos recientes, la resistencia por la decolonialidad sigue vigente. En noviembre de 2019, inspiradas en la memoria de sus lideresas, Dolores Cacuango y Transito Amaguaña, las mujeres del Movimiento Cantonal de Mujeres de Cayambe, logran aprobar la “Ordenanza para implementar el sistema cantonal para prevenir y erradicar la violencia contra las mujeres, niñas, adolescentes, jóvenes, adultas y adultas mayores, en todas sus diversidades” en el municipio de Cayambe, provincia de Pichincha, norte del Ecuador. En este ensayo, hacemos un breve relato del movimiento de mujeres en el proceso cotidiano de enfrentamiento a la opresión patriarcal de forma general y que se materializa, entre otras formas, en el proceso político de aprobación de esta ordenanza.

Analizamos esos procesos desde una perspectiva feminista comunitaria, movilizándolo el concepto de “crianza de la vida”. El relato aquí presentado es derivado de una investigación más amplia sobre los significados que el *sumak kawsay* adquiere en el día a día de las comunidades del territorio kayambi. Para ese ensayo, nos basamos en una etnografía conducida entre los meses de julio de 2019 y marzo de 2021 en el territorio del pueblo kayambi y entrevistas realizadas en enero de 2019 y enero/febrero de 2020 con mujeres productoras agroecológicas, que se autodefinen como chakareras. Desde nuestras convivencias y conversaciones, aprendimos que, a pesar de la persistencia de estructuras patriarcales, las chakareras resignifican la convivencia en armonía y la complementariedad, luchando en contra de la violencia de género y promoviendo una cultura de cuidado promedio de la crianza de la vida. Sin embargo, esa lucha no termina en la aprobación de la ordenanza y se recomienda que las instituciones públicas y comunitarias las apoyen de forma concreta, en la implementación y seguimiento de la política pública.

La violencia contra las mujeres en contexto

A pesar de parecer un lugar pacífico, con poca incidencia de violencia generalizada, la violencia de género fue objeto de atención de los grupos de chakareras de Cayambe. Según la percepción de ellas, la violencia intrafamiliar, y específicamente la violencia de género, es un problema con raíces históricas. Sin embargo, solo recientemente se pudo confirmar esa percepción con datos oficiales, cuando se realizó la primera encuesta nacional de relaciones familiares y violencia de género contra las mujeres, en 2011. En la segunda encuesta, realizada en 2019, se verificó que en el Ecuador 6 en cada 10 mujeres sufren de violencia, siendo la violencia psicológica la más recurrente (INEC 2019).

En el caso de Cayambe, el caso de feminicidio de Paola Moromenacho, asesinada por su exmarido y padre de su hija en 2017, fomentó el debate público sobre la violencia de género en el cantón. De acuerdo con Maria Amelia Viteri (et. al. 2017: 79), Quito, Cañar y Cayambe “son los tres cantones que representan, con frecuencia, más casos de violencia física extrema, según las entrevistadas”. En ese reporte se indica que, en Cayambe, la discriminación empieza desde la infancia, ya que las niñas sufren de más violencia psicológica y patrimonial con relación a los niños. Muy frecuentemente, las niñas de 09 a 15 años tienen más responsabilidades que los adultos, como trabajar en las florícolas, en el sector del servicio doméstico, en restaurantes, en mercados y afines. Además de eso, la violencia sexual en el interior de las familias queda invisibilizado, una vez que en general los abusos son cometidos por los esposos y padres mismos, o parientes cercanos, como tíos, primos o abuelos.

El patrón de violencia en contra de las niñas se sigue reproduciendo cuando esas personas se vuelven adultas. De acuerdo con el reporte del Centro de Protección de Derechos del municipio de Cayambe (Cristina Vera y Cynthia Ferreira, 2020), en la encuesta cantonal realizada en 2020, 7 de cada 10 adolescentes entre 15 y 17 años han sufrido algún tipo de violencia 9 entre 10 mujeres con más de 18 años han vivido algún tipo de violencia de género, con mayor prevalencia de violencia psicológica. En estos casos, nuevamente la violencia es perpetrada por las parejas de

esas mujeres o al interior de sus familias, por otros parientes, padres y madres. El sexismo no ve distinción de etnia y de educación: tanto mujeres indígenas cuanto mestizas han sido víctimas en proporción similar (86 y 89% respectivamente), y la violencia alcanza mujeres de diferentes niveles educativos, desde mujeres sin instrucción (88%), educación básica (91%), educación media (84%) y educación superior (86%). Cuando se mira a los niveles de violencia en el último año, mayoritariamente las mujeres entre 15 y 29 años son las que más reportan haber sido víctimas de violencia (54,9% entre las adolescentes y 58% entre las mujeres jóvenes), pero así mismo 49,2% de las mujeres entre 30 y 60 años y 32,6% de las adultas mayores reportan sufrir violencia de género. Es decir, la violencia de género es un problema transgeneracional, que no distingue etnia, nivel escolar y suele ocurrir en el ámbito doméstico.

Desafortunadamente, para el caso del Ecuador todavía no hay datos que demuestren la situación de la violencia de género durante el confinamiento de la pandemia del covid-19. Sin embargo, en otros países latinoamericanos se sabe que hubo un incremento en el número de denuncias de violencia de género: en Rio de Janeiro, Brasil, se reportó un incremento de 50% de las denuncias; en Colombia, se registró un aumento de 51% de casos de violencia intrafamiliar contra las mujeres (ONUMUJERES, 2020); en Argentina, la percepción de la violencia de género aumentó en 84,6% (Karina Bidaseca et. al 2020). Ese problema, que aparece despersonalizado en los números, es en realidad una vivencia tan cercana a la realidad de tantas mujeres que se vuelve imposible no hablar de eso.

Mientras convivimos con las chakareras de Cayambe, hemos podido escuchar relatos de las propias víctimas o de personas cercanas sobre la violencia patrimonial y violencia física en el territorio. Los testimonios fueron diversos: en un caso, el marido amenazaba con quitarle la producción agrícola de la mujer, fruto del trabajo femenino, ya que el título de propiedad de la tierra era del hombre; en otro caso, la mujer sufrió de violencia física tan extrema que quedó con secuelas neurológicas graves y debido a eso era marginalizada en su comunidad y sufría de alienación parental; además, otra mujer había sido violada por su cuñado tantas

veces que quedó deshabilitada moral, mental y físicamente, viviendo en la extrema pobreza con los hijos frutos de esos abusos. Finalmente, la autora de ese ensayo también ha pasado por una situación de agresión sexual en Quito, 2 horas cerca de Cayambe a principios de la pandemia. En el contexto del aislamiento social, por experiencia propia se hizo difícil solucionar legalmente el caso. Sin embargo, para las productoras agroecológicas, lo personal se vuelve político y resolver la situación de constante victimización se convirtió no solo en tema de conversación, sino que de acción colectiva de las chakareras.

El movimiento de mujeres en el proceso político de aprobación de la ordenanza para prevenir y erradicar la violencia contra la mujer

Nos cuenta la chakarera Hilda, de la comunidad de Cuniburo, desde los años 2000 empezaron a surgir las primeras productoras con los llamados huertos familiares. Después, esas productoras conformaron los grupos de agricultoras y agricultores agroecológicos, que se dedican a la chakra biodiversa con alimentos tanto de la dieta andina cuanto de hortalizas no nativas. De acuerdo con datos del municipio, basados en el censo de 2010, el 14,5% del área productiva de Cayambe son destinadas a la producción de cultivos por ciclo corto y frutales, como cebolla de rama, maíz, trigo, cebada, papa, quinua, frutilla, habas, brócoli, chochos, arveja, aguacate, limón, tomate de árbol, entre otros (GADIP Cayambe, 2015: 154). Aprovechándose de esa tradición de crianza biodiversa, más personas empezaron a agregarse en la producción agroecológica. Hoy en día, hay 13 grupos agroecológicos identificados y otros grupos que todavía no están así identificados. Suman alrededor de 160 productoras y productores calificados con carné de agroecológicos y alrededor de 500 productoras y productores calificados en la etapa inicial de la transición agroecológica. Organizadas en el Movimiento Cantonal de Mujeres están 222 personas. Estos grupos producen para el autoconsumo de sus familias y para vender en las ferias agroecológicas, tanto en la ciudad de Cayambe, como en los parques centrales de las parroquias o incluso en las márgenes de vías y carreteras.

Aunque conformen los grupos de productoras y productores agroecológicos, las chakareras que participan del Movimiento Cantonal de Mujeres también se ocupan de temas que no están relacionados a la producción. Para ellas, la crianza de la vida engloba una convivencia en armonía no solo en la chakra, sino que también en todos los espacios de convivencia social, como la casa, la escuela, la comunidad, el ambiente de trabajo entre otros. La crianza de la vida es una expresión de la cosmovisión kayambi que significa el cuidado sabio para hacer crecer la vida. Según la sabiduría kayambi, documentada por Viviana Calderón y Pamela Quinchimbla (2019: 10), “la crianza involucra el cuidado, interacción de las relaciones, afectos de la comunidad, la familia y el niño (...)”. En ese sentido, la crianza de la chakra, por ejemplo, implica en prácticas de manejo y cuidados materiales y espirituales de la chakra. Para ello, las chakareras recuerdan lo que hacían sus antepasados al cuidar de la chakra: conversan a la tierra, tratan de pedirle su alimento, mientras benefician a la tierra con sus semillas, el agua, los abonos, etc. De la misma manera, la crianza de la familia implica prácticas concretas para el cuidado de los miembros de la familia y sus lazos. En ese sentido, la nutrición de los seres - tarea “primera” de las productoras agroecológicas - es tan importante cuanto un ambiente sano de violencia, donde los conflictos son resueltos en la base del diálogo.

Por ello, después de mucho compartir en sus grupos agroecológicos sobre la situación de violencia cotidiana en el seno de las familias, las chakareras empezaron a discutir estrategias de superación de tal situación. Una de las estrategias fue la incidencia política para la aprobación de una ordenanza para prevenir y erradicar la violencia contra las mujeres. En un proceso político de larga duración, que tiene continuidad con la creación, organización y fortalecimiento de los grupos agroecológicos, las chakareras aprendieron el “camino” de la burocracia y de la incidencia política cuando logran aprobar la ordenanza de uso de los espacios públicos para la comercialización de productos agroecológicos (Narcisa Riquelme et. al., 2020).

Las discusiones sobre la necesidad de aprobar una ordenanza sobre el tema empezaron al interior del Movimiento Cantonal de Mujeres desde

el año 2018. Con el apoyo de la Confederación del Pueblo Kayambi y la UEPD, el Movimiento resolvió proponer reuniones con mujeres de todo el cantón para desarrollar una propuesta de ordenanza para prevenir y erradicar la violencia contra las mujeres. Tras promover las discusiones con diferentes sectores de mujeres del cantón, el Movimiento Cantonal presentó la propuesta el día 05 de noviembre de 2019 a la alcaldía del GADIP Cayambe. En seguida, iniciaron los trámites jurídicos y legislativos necesarios para la aprobación de la ordenanza. El día 15 de noviembre, Hilda Villalba, dirigente de la Confederación del Pueblo Kayambi y presidente del Movimiento Cantonal de Mujeres, participó en la silla vacía de la sesión del Concejo Municipal del GADIP Cayambe y ha enfatizado la importancia de la ordenanza para la crianza saludable de la vida y la armonía al interior de las familias. El día 21 de noviembre, ella participó de la segunda sesión de apreciación de la ordenanza y, con el apoyo de las mujeres que asistían a la audiencia, logra aprobar en segundo turno. De esa forma, en ese día la “Ordenanza para implementar el sistema cantonal para prevenir y erradicar la violencia contra las mujeres, niñas, adolescentes, jóvenes, adultas y adultas mayores, en todas sus diversidades” quedó aprobada en dos turnos por los concejales y el alcalde del GADIP Cayambe. Unidas por “una vida sin violencia”, las mujeres lograron una victoria en dirección a la prevención y erradicación de la violencia contra las mujeres.

Finalmente, el día 25 de noviembre de 2019, día internacional de lucha por la eliminación de la violencia en contra la mujer, se realizó una marcha en celebración a la aprobación de la ordenanza. En la marcha participaron centenas de mujeres de diferentes movimientos y comunidades del territorio del Pueblo Kayambi, así como niñas y niños de diferentes unidades educativas del territorio y autoridades del municipio, en la que se quedó evidente la demanda popular por una solución al problema de la violencia de género.

Mujeres kayambis en la ceremonia de celebración de aprobación de la ordenanza por la prevención y erradicación de la violencia contra las mujeres. Cayambe, 2019.



Fuente: autorxs.

Resignificando la complementariedad – desafiando el patriarcado desde la agroecología

Al observar la actuación de las chakareras en sus actividades diarias, se percibe que sus labores diarias van más allá del trabajo de la crianza en la chakra. Ser productora agroecológica, según nos relatan ellas, implica en participar de una serie de actividades fuera del espacio doméstico, sea en la feria, en los talleres, las giras de intercambio o en las reuniones de gestión de los grupos agroecológicos. Para esas mujeres, la agroecología no es lo mismo que solo producir orgánicamente, sino que también engloba una conciencia y un accionar sobre problemas más amplios que afectan en sus posibilidades de realizar una crianza sabia de la vida. Sobre ello Alexander Wezel y otros autores (2009) explican que la

agroecología se ha transformado a lo largo del tiempo, por lo que hoy en día se puede verificar tres dimensiones de la agroecología: la práctica, la ciencia y el movimiento social. En ese sentido, la agroecología emerge en Cayambe como un conjunto de prácticas cotidianas productivas y reproductivas y también como un accionar político.

En las reuniones de los grupos de productoras las mujeres encontraron un espacio para compartir con otras personas sobre sus problemas en el seno de sus familias. Si bien los grupos no reemplazan sus comunidades, en espacios donde todavía hay un fuerte silenciamiento de la mujer y de su rol como autoridades (aunque muchas veces ejercen el papel de dirigentes), la posibilidad de tener un lugar donde sus voces son escuchadas y resonadas hace mucha diferencia. Desde los llamados fundamentalismos étnicos (Lorena Cabnal, 2012; Rosalva Castillo, 2017), todavía hay personas que reproducen inequidades de género, con el argumento de que las mujeres deben respetar la tradición – es decir, no deben ocupar otros roles que no sean los de cuidado en la esfera doméstica. Las autoras se refieren al término para decir de las posiciones conservadoras al interior de una cultura que expresa el conservadurismo en base a supuestos rasgos o características étnicas. En el caso de las relaciones de género, se explica el patriarcado como siendo “parte de la cultura” y se rechazan las propuestas de cambio con el argumento de que significa traicionar la tradición, la ancestralidad y la identidad.

En los grupos agroecológicos las chakareras encuentran un espacio donde empiezan a resignificar sus roles, en el que los fundamentalismos mencionados anteriormente son poco a poco deconstruidos. En mis participaciones en las asambleas comunales en Cuniburo, yo no he observado ningún caso particular de discriminación en contra de las mujeres, pero Dolores, comunera de San Isidro de Cajas, relata que ha estado insistiendo para que escuchen sus opiniones y que no tergiversen cuando una mujer plantee una propuesta. Por otro lado, ella afirma que aprendió a plantear sus opiniones en los grupos y ahora las hace vocales en la asamblea comunal. En ese sentido, por un lado, los grupos agroecológicos se vuelven espacios de aprendizaje sobre la participación. Por otro lado, en las comunidades, las mujeres empiezan

a desafiar las estructuras de género, reconfigurando el principio de la complementariedad.

La complementariedad se refiere a que los seres, acciones o conceptos no se manifiestan de forma individual (Gabriela Rengifo, 2018), pero sí, que complementan a algo. Así, la complementariedad se encuentra en diferentes aspectos de la vida (Joseph Estermann, 2013), en la que una parte complementa a la otra: puede ser relativo a la complementariedad de los pisos ecológicos o al par complementario masculino y femenino. Aquí se refiere a que políticamente la representación en las comunidades se daba por la complementación de las y los sujetos partes de una pareja, en la que los roles femeninos se complementan con los roles masculinos (Julieta Paredes, 2017). La presencia de la parte masculina del par complementario pasó a ser interpretado como exigencia para la participación de la parte femenina, presupuesta como siendo las mujeres. Así, el patriarcado ancestral originario es el sistema que justifica la jerarquía entre los géneros, afirmando que la presencia de mujeres en el espacio público solo se daría por medio de la presencia del hombre “responsable” por aquella mujer.

Ese patriarcado fue intervenido en los tiempos coloniales y lo que era un sistema de “baja intensidad” se convirtió en un patriarcado de “alta intensidad” (Rita Segato, 2012). De ello resultaron diferentes valores y prácticas de género: se distorsiona la complementariedad, de forma que la participación de las mujeres en el espacio público es negada e invisibilizada y la letalidad de los cuerpos femeninos se vuelve fundamental para el ejercicio de poder. En los conflictos y guerras coloniales y modernas, los hombres dejan un mensaje sobre su poder de control de los territorios en el cuerpo de las mujeres, ejerciendo una violencia vertical (del hombre sobre la mujer) y de violencia horizontal (del hombre más poderoso sobre el hombre menos poderoso) (Rita Segato, 2013). Poniendo de forma más simples: cuando un colonizador violaba a una mujer nativa, dejaba un mensaje de su poder de controlar el territorio, haciendo sufrir a la mujer y a los hombres de su entorno (padre, hermanos, pareja, etc.). Ese patriarcado de alta intensidad persiste hasta los días de

hoy y por ello las estadísticas sobre la violencia de género son tan altas no solo en Cayambe, sino que en el Ecuador y en América Latina.

Por esa razón, cuando las mujeres extienden su labor agroecológica afuera del espacio doméstico ya da seguimiento al *proceso político* para la transformación de la complementariedad y del impacto del patriarcado sobre sus vidas. Al involucrarse en los grupos agroecológicos, las mujeres pasan a tener más acceso a políticas de salud sexual y reproductiva, ya que es un requisito participar de los talleres y asistir a consultas médicas ofrecidas por la organización no gubernamental Casa Campesina. Además, hay la posibilidad de compartir con otras mujeres los problemas del ámbito doméstico y ganan un sentido de pertenencia a una comunidad de práctica. En los grupos, las chakareras acumulan aprendizajes colectivos de cómo lidiar con sus problemas en el ámbito doméstico y los desafíos para transformar sus realidades en el ámbito público. Como mencionado anteriormente, al aprender como se propone una política pública después de lograr aprobar una ordenanza sobre agroecología en el cantón, las chakareras toman la iniciativa de proponer la ordenanza contra la violencia aquí descrita.

Vale mencionar que por tratarse de una iniciativa propia de las mujeres chakareras, la propuesta de política pública tiene un carácter contextual que no debe ser menospreciado. La valoración de esa propuesta debe ser promovida en el seno de las comunidades del territorio kayambi, teniendo en cuenta que no han sido agentes externos a esas comunidades que han impuesto una perspectiva de género sobre la población local, sino que han sido las propias mujeres, con la clave de lectura de su realidad, las protagonistas de ese cambio. En ese sentido, el proceso político que se sigue, de socialización e implementación del sistema de prevención y combate a la violencia de género en las comunidades, debe contar con ese protagonismo y tener como base las claves de lecturas de las comunidades (y todos sus miembros) mismas.

Conclusiones

A partir de la asociatividad en los grupos agroecológicos, las mujeres se lanzan a discutir otros temas relativos a la *convivencia familiar armónica y complementaria*. Son prácticas hacia un buen vivir que desafían estructuras de poder al interior de las familias y de las comunidades. Así, en el cotidiano están en contacto con las familias vecinas o de sus familias extendidas e intervienen en las situaciones de violencia, principalmente contra las mujeres, niñas, niños y personas mayores. En que, pese a no ser necesariamente un tema de producción, la violencia de género es un tema relativo a la reproducción y la crianza de la vida. Así, partiendo del supuesto de que realizan no solo una actividad productiva alternativa, pero practican una forma de crianza de la vida, las mujeres consideran que es relevante garantizar una vida digna y libre de violencia para sí mismas y sus compañeras.

La ordenanza para prevenir y erradicar la violencia contra las mujeres es parte de un proceso político que se inicia con la lucha de las mujeres por la educación intercultural y la reforma agraria y que tiene seguimiento con la organización misma de mujeres alrededor del tema de la producción agroecológica. Con la iniciativa de proponer la ordenanza, las mujeres agroecológicas manifiestan el interés de promover un debate público sobre los afectos, la intimidad, los roles de género y la importancia del cuidado y de la convivencia en armonía en las familias y comunidades. En ese sentido, la complementariedad es resignificada; las mujeres saben que es un camino arduo para cambiar las estructuras patriarcales de sus comunidades, pero no se resignan o se conforman con las justificativas conservadoras y buscan cambiar las relaciones de género. Sin embargo, ellas no apuestan todas sus fichas en el Estado y reclaman también el rol de las comunidades en la aplicación de la justicia indígena para la resolución de los casos de violencia de género.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Asamblea Nacional Republica del Ecuador (2018). “Ley Orgánica Integral para Prevenir y Erradicar la Violencia contra las Mujeres” en <https://www.igualdad.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2018/05/ley_prevenir_y_erradicar_violencia_mujeres.pdf> acceso en 17 de junio de 2021.
- Bidaseca, Karina, Michelly Aragão Guimarães Costa, Maura Brighenti y Santiago Ruggero. (2020). “Diagnóstico de la situación de las mujeres rurales y urbanas, y disidencias en el contexto de COVID-19” en <https://www.clacso.org/wp-content/uploads/2020/09/resumen_ejecutivo_mujeres_y_covid_-_mincyt-conicet_-_mingen.pdf> acceso 16 de junio de 2021.
- Cabnal, Lorena. (2012). *Documento en Construcción para aportar a las reflexiones continentales desde el feminismo comunitario, al paradigma ancestral originario del “Sumak Kawsay”-Buen Vivir*. Asociación de Mujeres Indígenas de Santa María Xalapán Jalapa –AMISMAXAJ- Integrantes del Sector de Mujeres Mesoamericanas en resistencia, Asambleas del Feminismo Comunitario y Marcha Mundial de Mujeres. <<https://amismaxaj.files.wordpress.com/2012/09/buen-vivir-desde-el-feminismo-comunitario.pdf>> acceso em 18 de junio de 2021.
- Calderón, Viviana y Pamela Quinchimbla. (2019). “La Crianza de la Vida para el desarrollo del Ser Comunitario en niños y niñas de 1 a 3 años en la parroquia de Cangahua del cantón Cayambe”. *Trabajo de investigación previo a la obtención del Título de Licenciatura en Ciencias de la Educación, Mención Profesora Parvularia*. Facultad de filosofía, letras y ciencias de la educación. Universidad Central del Ecuador.
- Castillo, Rosalva Aída. (2017). “Confrontando la utopía desarrollista: el buen vivir y la comunalidad en las luchas de las mujeres indígenas” en Varea, Soledad y Sofía Zargocin (eds.) *Feminismo y Buen Vivir - utopías decoloniales* (Cuenca: PYDLOS Ediciones).
- Estermann, Joseph. (2013). “Ecosofía andina. Un paradigma alternativo de convivencia cósmica y de vida plen” en *FAIA*, Vol. 2 N° IX-X.
- Gobierno Autónomo Descentralizado Intercultural Plurinacional de Cayambe (GADIP Cayambe). (2015) “Actualización del plan de desarrollo y ordenamiento territorial del cantón Cayambe 2015-2025” en <https://municipiocayambe.gob.ec/images/ley_transparencia/LOTAIP/2018/literales/s/02._Plan_de_Ordenamiento_Territorial_del_Canton_Cayambe.pdf> acceso 18 de junio de 2021.
- Gobierno Autónomo Descentralizado Intercultural Plurinacional de Cayambe (GADIP Cayambe). (2019). *Ordenanza No 8 – CMC-2019-2023*. Ordenanza para implementar el sistema cantonal para prevenir y erradicar la violencia contra las mujeres, niñas,

adolescentes, adultas y adultas mayores, en todas sus diversidades, en el gobierno autónomo descentralizado intercultural y plurinacional del municipio de Cayambe.

Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INEC). (2019). “Encuesta nacional de relaciones familiares y violencia de género contra las mujeres” en <https://www.ecuadorencifras.gob.ec/documentos/web-inec/Estadisticas_Sociales/Violencia_de_genero_2019/Boletin_Tecnico_ENVIGMU.pdf> acceso en 17 de junio de 2021.

Mignolo, Walter, and Catherine Walsh. (2018). *On Decoloniality: Concepts, Analytics, and Praxis*. On Decoloniality. Durham: Duke University Press.

ONUMujeres. 2020. “Prevención de la violencia contra las mujeres frente a covid-19 en América Latina y el Caribe”. *Brief*. Vol. 11. <https://www2.unwomen.org/-/media/field%20office%20americas/documentos/publicaciones/2020/07/sg_policy_brief_covid_lac_spanish.pdf?la=es&vs=3959>, acceso en 18 de junio de 2021.

Paredes, Julieta. (2017). “El feminismo comunitario: la creación de un pensamiento propio”, en *Corpus - Archivos Virtuales de La Alteridad Americana*, Vol 7, N° 1.

Radcliffe, Sarah A. (2015). *Dilemmas of Difference: Indigenous Women and the Limits of Postcolonial Development Policy*. Duke University Press: Durham.

Rengifo, Gabriela. (2018). *La Chakana y los saberes ancestrales del pueblo Kayambi*. Tesis de pregrado, Dpto de Ciencias Sociales, Universidad Central del Ecuador.

Requelme, Narcisa .et al (coord). (2019). *Mujeres en resistencia y territorios agroecológicos - Construcción de la Ordenanza de uso de espacios públicos para la comercialización de productos sanos en ferias agroecológicas-Cayambe* (Quito: Abya Yala, Universidad Politécnica Salesiana).

Segato, Rita. (2012). “Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial”. In *e-cadernos ces* [Online], 18.

Segato, Rita. (2013). *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez*. – 1ª ed. - Buenos Aires: Tinta Limón.

Vera Vera, Cristina y Cynthia Ferreira Salazar. (2020). Estudio de la situación de violencia contra las mujeres de 15 años y más en el cantón Cayambe. Análisis descriptivo de la encuesta cantonal sobre VcM: Consejo de Protección Integral de Derechos, Cayambe.

Viteri, Maria Amelia. (2017). “Patrones de violencia hacia las niñas en el Ecuador” en *Bitácora Académica USFQ*, Vol. 3.

Wezel, Alexander et. al. (2009). “Agroecology as a science, a movement and a practice. A review. en *Agronomy for Sustainable Development*. Vol. 29, 503-515.

Feminismo y agroecología

Un acercamiento desde perspectivas ecofeministas

Silvia Papuccio de Vidal*

Feminismos, ecofeminismos y agroecología: un vínculo necesario y sinérgico

Cuando hablamos de feminismo y agroecología nos estamos refiriendo a dos cuerpos de conocimientos y movimientos sociales que comparten la defensa de derechos humanos fundamentales y los objetivos de equidad y autonomía.

Tanto feminismo como agroecología como ejes vertebrales de las propuestas ecofeministas que se centran en el cuidado de la vida, tienen alguna de las principales respuestas para hacer frente a los acuciantes problemas que enfrentamos como sociedad en la actualidad: el hambre,

* Ingeniera agrónoma, Doctora en Recursos Naturales y Sostenibilidad (ISEC, Universidad de Córdoba, España). Magister en Agroecología y Desarrollo Sustentable (Universidad Internacional de Andalucía, España). Magister en Ciencias Sociales con mención en Estudios Ambientales (FLACSO– Ecuador). Docente, investigadora y activista ecofeminista. Especialista en género, ambiente y agroecología. Miembra de la Sociedad Científica Latinoamericana de Agroecología (SOCLA) y de AMAAWA. Alianza de Mujeres en Agroecología. Docente Cátedra Teoría y Praxis de los Ecofeminismos (Fac. Sociología, UBA). Miembra de la Colectiva de Mujeres de la granja agroecológica La Verdecita, Santa Fe.

la violencia, la destrucción de la naturaleza y el incremento de las desigualdades.

Si bien es cierto que no todos los feminismos están preocupados por la inseguridad alimentaria, la pérdida de la biodiversidad o el cambio climático, es posible constatar como en forma creciente esos temas van ocupando espacios, ante las evidencias empíricas de los impactos negativos que el capitalismo y el patriarcado ejercen sobre nuestra cotidianidad, en las agendas y los encuentros de mujeres, dentro de las organizaciones y movimientos sociales y también en la academia. Hecho que acontece tanto en Argentina como en muchas otras partes del planeta.

El feminismo es una corriente teórica crítica y un movimiento social que engloba diversas percepciones, distintas elaboraciones intelectuales y propuestas de actuación, que se propone terminar con la opresión sexista en las sociedades patriarcales. Sus objetivos específicos se orientan a la eliminación de la dominación y violencia ejercida por los varones sobre las mujeres y a la búsqueda de la igualdad de derechos entre los géneros. Con más de tres siglos de historia el feminismo, o mejor dicho los feminismos, reconociendo la pluralidad de sus corrientes y posturas, ha conseguido en todo el mundo cambios importantísimos en términos de equidad como son el voto femenino, la igualdad de las mujeres ante la ley y sus derechos laborales y reproductivos, entre otros logros que todavía no son justamente reconocidos por gran parte de la sociedad y hasta por muchas mujeres que disfrutaban en el día a día de esas conquistas.

En su vertiente intelectual, el feminismo ha influenciado la teoría crítica enriqueciendo a las ciencias sociales, a partir de la creación de los estudios de género. Estos estudios reconocen que el hecho de nacer mujer o varón determina comportamientos, rasgos y funciones psicológicas y socioculturales en cada momento histórico y en cada sociedad. También, la posibilidad de las personas de cambiar su identidad de género. Explican además, las relaciones y las diferencias que los humanos experimentan a partir de la construcción social de la diferencia sexual. Y al

problematizar esas relaciones, logran romper con el carácter natural de esas diferencias.

En un entorno generalizado donde la dominación masculina atraviesa todos los tiempos y espacios de vida, el feminismo, ayuda como una lente a partir de su análisis crítico, a visibilizar las desigualdades y las violencias que produce, como un primer paso para poder revertirlas. Desde esa perspectiva y según Karen Warren (2003) una cuestión es feminista cuando de algún modo ayuda a comprender la subordinación femenina. Así, la producción de alimentos, la búsqueda de agua y leña son cuestiones feministas siempre y cuando seamos capaces de distinguir que estas tareas son realizadas por mujeres que han sido excluidas de la toma de decisiones, de los puestos que generan ingresos y de los cargos de alto rango que ocupan los hombres. Es bajo esa misma lógica, que la degradación y la explotación medioambiental se convierten en cuestiones feministas en tanto la comprensión de éstas, nos ayuda a entender sus impactos en la opresión de las mujeres y los vínculos conceptuales entre la dominación de ellas y la naturaleza.

En el camino emprendido hacia el reconocimiento de la fuerte relación que existe entre la violencia hacia las mujeres y la destrucción del entorno natural, Marianne Schmink (1999), una pionera en abordar los temas de género y conservación en el continente latinoamericano, sostiene que ante las evidencias globales de la crisis socioambiental en las últimas décadas, el análisis de género ha debido trascender los dualismos hombre/ mujer de los estudios sociales convencionales, para considerar aspectos dinámicos de las relaciones entre grupos sociales que se distinguen por su relación con elementos económicos y ambientales claves. Esto fue posible a partir de la articulación de teorías de distintas disciplinas y el análisis de las prácticas de resistencias y denuncias acaecidas a partir de los años 70 del siglo anterior. Surgen así la *Ecología Política Feminista* (Rocheleau et al, 1996) y el *feminismo ecológico o ecofeminismo* (Puleo, 2011) como nuevos proyectos éticos y políticos que plantean una alternativa a la crisis ecológica y de cuidados que atraviesa la sociedad contemporánea. Un feminismo que intenta unir sus demandas con las del movimiento ecologista, para crear un mundo y una forma de

observar el mundo que no estén basados en estructuras conceptuales y socioeconómicas de dominación (Warren; 2003).

El ecofeminismo como propuesta creada por las mujeres para el bien común de la sociedad y de la naturaleza, ofrece un marco conceptual que al incorporar las nociones de ecodependencia e interdependencia y el cuidado de la vida como elementos centrales para la supervivencia, nos permite situarnos mejor como especie dentro de la biosfera (Herrero, 2016). Constituye además, una filosofía de vida y un movimiento social en construcción que aspira a subvertir el orden de género y destructivo imperante, para la instauración de estilos de vida más armónicos, equitativos y sustentables (Papuccio de Vidal, 2014). Como nuevo proyecto ético y político, en tanto, plantea una alternativa a la crisis de valores de la sociedad consumista e individualista actual, enfrentando no sólo la dominación de las mujeres en la sociedad, sino también a una ideología y una estructura de dominación de la naturaleza ligada al paradigma patriarcal, superando el sexismo, el androcentrismo, el racismo y el antropocentrismo (Alicia Puleo, 2002).

Como teoría crítica el ecofeminismo en sus distintas corrientes se nutre de los feminismos, del ecologismo social y la ecología política para el análisis de los acuciantes problemas infligidos por el capitalismo y el patriarcado sobre los territorios, las personas y todas las otras formas de vida. Cuestiona la división sexual y geopolítica del trabajo y la inequidad que experimentan las mujeres y otros grupos vulnerados por el *maldesarrollo* (Shiva y Mies, 1997). Visibiliza, resignifica y pone en valor los trabajos de cuidado asignado a las mujeres por mandato patriarcal, rescatándolos como una ética orientada a la sostenibilidad. Se interesa además, en la participación de las mujeres dentro de las organizaciones sociales y en las luchas en defensa de la naturaleza, la soberanía alimentaria y a favor de los derechos humanos a vivir en un mundo libre de violencias y contaminación.

En cuanto a la praxis concreta ecofeminista, ésta se expresa tanto en las experiencias de resistencia y propositivas de las mujeres organizadas que luchan por la instauración de modos de relacionamiento no

violentos y equitativos entre las personas y el entorno natural, como en las estrategias de subsistencia individual y colectivas centradas en la reproducción de la vida. Si bien como señala Mary Mellor (1997), no existe un movimiento ecofeminista formalmente constituido y actuante a nivel global, su conformación en la actualidad se manifiesta en la adhesión explícita que hacen del ecofeminismo algunos colectivos pacifistas revolucionarios como son La Marcha Mundial de las Mujeres, la Alianza de Mujeres en Agroecología (AMA AWA) y un número creciente de redes y organizaciones de base comunitaria vinculadas a la defensa de los derechos humanos, la naturaleza y los territorios colonizados y diezmados por el extractivismo social y ambiental.

A pesar de la expansión espacial e institucional de los ecofeminismos en las últimas décadas, debido en parte a su potencial analítico y el incremento de las “externalidades” del modelo económico hegemónico, es importante señalar que el feminismo ecológico constituye una minoría dentro del feminismo. Y esto sucede principalmente según Brú (1997), porque éste último ha criticado históricamente la utilización de los estereotipos de género, especialmente relacionados con los cuidados y otras funciones reproductivas que realizan las mujeres como arma potencialmente liberadora y por lo mismo, durante mucho tiempo ha buscado separar a las mujeres del dominio doméstico, la maternidad y la naturaleza para su incursión en el mundo público, como estrategia para superar la opresión de género. Teniendo en cuenta los resultados relativos en términos emancipatorios y de igualdad que ha significado la irrupción de las mujeres en ese espacio -y ante el incremento sostenido de las violencias de género y sobre los territorios biodiversos- el ecofeminismo considera que en la actualidad resulta más que nunca necesario rescatar y poner en acción los saberes y prácticas de supervivencia de las mujeres -y de otros grupos subalternizados- para centrarse en el cuidado compartido de la vida, esto es, con la corresponsabilidades de los varones y las instituciones.

Es especialmente por su potencial analítico e inclusivo que el feminismo ecológico vino para quedarse y es abrazado por la agroecología y otras disciplinas y organizaciones que tienen como objetivos alcanzar

la equidad y la sustentabilidad. Con el convencimiento, como destaca Alicia Puleo (2011), que la propuesta ecofeminista tiene alguna de las principales respuestas para enfrentar la crisis ecológica y de reproducción que experimentamos en el Siglo XXI.

Agroecología: ciencia, técnica y práctica política

La agroecología que plantea un nuevo paradigma científico para el desarrollo de la agricultura, es definida como la ciencia que permite el manejo ecológico de los agroecosistemas a través de formas de acción social colectivas que se presenta como una alternativa al actual manejo industrial de los recursos naturales, mediante propuestas surgidas de su potencial endógeno. A partir del desarrollo de procesos participativos, desde los ámbitos de la producción y la circulación alternativa de sus productos, la agroecología intenta establecer formas de producción y consumo que contribuyan a encarar la crisis ecológica y social y con ello, enfrentarse al neoliberalismo y la globalización económica (Sevilla Guzmán, 2000).

La creación de conocimientos de la agroecología surge de la generación de contenidos a través de una praxis compartida de saberes científicos y prácticos que, a efectos analíticos, puede diversificarse en tres dimensiones. La primera dimensión es la *ecológica y técnico-productiva*, centrada en el diseño de los agroecosistemas, siendo la ecología el marco científico de referencia que en diálogo con el conocimiento tradicional campesino e indígena proponen la redefinición de los fundamentos técnicos de la agronomía, la veterinaria y las ciencias forestales. La segunda dimensión, *sociocultural y económica*, se asienta sobre los análisis sociológico y antropológico de las comunidades campesinas y rurales, las estrategias productivas y los procesos de desarrollo rural prioritarios, aunque no exclusivamente, a través de técnicas de investigación-acción-participativa. Finalmente, la dimensión *política* de la agroecología se traduce en la implicación práctica en la construcción de alternativas a la globalización agroalimentaria mediante el apoyo y acompañamiento de acciones colectivas, tanto productivas, de comercialización como

de lucha política. Es en esta última dimensión que la agroecología se articula con la propuesta de la soberanía alimentaria, que está en el centro de las reivindicaciones de los movimientos y las organizaciones sociales que como La Vía Campesina y las principales agrupaciones nacionales y locales que luchan por el acceso a la tierra y a alimentos sanos, seguros y soberanos y que se oponen al proyecto agrario del neoliberalismo y el control corporativo del sistema agroalimentario hegemónico (Sevilla Guzmán y Soler Montiel, 2010).

La agroecología junto con la soberanía alimentaria, constituyen dos pilares fundamentales de las propuestas ecofeministas. Ecofeminismo y agroecología comparten la noción de la producción como una categoría ligada al mantenimiento de la vida y al bienestar de las personas (Pérez Orozco 2006), es decir, que lo producido debe ser algo que permita satisfacer necesidades humanas con criterios de equidad. Esto implica que no se consideren como producciones la obtención de bienes que son socialmente indeseables desde el punto de vista de las necesidades y del deterioro ecológico, como la agricultura industrial transgénica y tóxica, ni lo que es simplemente extracción y transformación de materiales finitos preexistentes. Ambas coinciden además, en que la incompatibilidad entre la dinámica de los sistemas naturales y los modelos productivos que se basan en la explotación de los territorios y las personas, requiere la urgencia en abordar transiciones eco-socio-productivas.

Es bajo esas premisas, que la agroecología, que al igual que el feminismo ecológico constituye una forma de pensar y de habitar el mundo, se nos presenta como una herramienta promisorio para dar respuesta a los problemas generalizados del hambre, la exclusión y el deterioro ambiental. Dado que la agroecología persigue que los procesos productivos y de intercambio se inscriban en un contexto de sustentabilidad social, ambiental y económica (Sevilla Guzmán, 2001) se sostiene aquí, que la misma sólo podrá alcanzarse si se eliminan todas las formas de desigualdad existentes. Es por eso, que la construcción de la sustentabilidad y las transiciones agroecológicas y ecosocial territoriales requeridas no pueden dissociarse de una lectura pertinente y un cambio estructural de las relaciones de poder entre los géneros.

El lugar de las mujeres en la agricultura, la alimentación y la reproducción de la vida

La agricultura ha influido de un modo determinante y dramático en la vida y el destino de las mujeres. En el período neolítico, cuando la humanidad abandona el modelo de subsistencia cazador-recolector para pasar a un modelo productivo centrado en la agricultura y la ganadera, se inicia el comienzo del patriarcado (Lerner, 1986). A partir de allí, la diferencia biológica entre mujer y varón dio origen a una división sexual del trabajo y la posterior dominación masculina sobre las mujeres y la naturaleza. Tal como señala Kogan Valderrama (2019), desde entonces, los roles de género socialmente construidos han reducido a la mujer a una idea de naturaleza dominable, mientras que a los varones a una idea de cultura dominante, en donde la violencia física y sexual fueron las primeras formas utilizadas para ese sometimiento. Es así como el cuerpo de las mujeres pasó a ser controlado y apropiado al igual que la naturaleza pero también domesticado, como se ha hecho con la ganadería, animalizando así lo femenino y convirtiéndolo en un recurso natural a poseer y explotar.

Es con el advenimiento de la agricultura que en los cuerpos femeninos, los territorios y la naturaleza se materializan pugnas de poder cruciales para la existencia y reproducción del patriarcado y en una etapa posterior, del capitalismo. Y la sexualidad, la fuerza de trabajo, las potencias creativas y cognitivas de las mujeres, son codiciadas como fuentes de riqueza extraíbles en beneficio del sistema económico y de los hombres en concreto. Los cuerpos de las mujeres son utilizados como maquinarias para la reproducción-extracción y para servir a otros. Y al igual que los territorios ricos en biodiversidad concebidos como espacios de sacrificio donde empieza y se reproduce la cultura que justifica y ejecuta la explotación, anulando sus capacidades como sujetos cruciales en el ciclo de la recuperación de la vida (Cofiño, 2018). Es de este modo, que la división sexual e internacional del trabajo y otros esquemas de pensamiento binarios y arbitrarios, al posicionar a las mujeres fuera de la cultura y a lo humano con externo al reino natural, han puesto en riesgo –y lo siguen haciendo- la reproducción de la vida y la desintegración los

sistemas de producción sostenibles forjados durante milenios (Baptiste, 2019).

Las contribuciones de las mujeres a la agricultura, la alimentación y en un sentido más amplio, al sostenimiento de la vida incluyen según Marcela Lagarde (2003): la reproducción biológica, la reproducción de la fuerza de trabajo y la reproducción social. Se trata de tareas que no son remuneradas y tampoco percibidas ni contabilizadas social y económicamente como trabajo por considerarse “naturalmente” como femeninas. Así, la producción y preparación de alimentos, como otras actividades estratégicas que realizan las mujeres en el día a día –educar, cuidar de la salud y bienestar de todas las personas y la naturaleza- que según Carrasco (2005) son permanentemente invisibilizadas y/o carentes del reconocimiento social y político que merecen, a pesar que representan en promedio para Latinoamérica entre el 20 y el 24 % del PBI (Bidegain y Calderón, 2018). Del mismo modo que los sistemas económicos hegemónicos no reconocen el trabajo reproductivo de las mujeres, tampoco consideran ni valoran justamente los trabajos realizados por las economías campesinas y originarias ni los servicios y bienes que provee la naturaleza, que son quienes de manera oculta subsidian la nueva acumulación del capital (Federici, 2010).

Los aportes de las mujeres a la alimentación y a la soberanía alimentaria son realizados a partir de sus múltiples roles: como madre nutricia desde la lactancia, como productora, consumidora, administradora y transformadora de alimentos, así como generadora y portadora de saberes vinculados con los patrimonios culinarios (Papuccio de Vidal, 2011). Por otro lado, ellas son y han sido la salvaguarda de la agrobiodiversidad y la seguridad alimentaria en todas las culturas. A partir de la selección y mejoramiento de las semillas de especies alimenticias y medicinales y; del desarrollo de prácticas conservacionistas para el aprovechamiento del agua y el mantenimiento de la fertilidad de los suelos, han perfeccionando conocimientos y prácticas desde los comienzos de la agricultura, sentando las bases de la agroecología.

Las mujeres producen a nivel mundial entre el 60 y 80% de los alimentos de los países en desarrollo y la mitad de los de todo el mundo y, dentro de la comercialización de alimentos, manejan entre el 60 y 90% de los productos de granja que van directamente al consumidor. Son ellas además, las primeras defensoras de la soberanía alimentaria, las protagonistas en la primera línea de resistencia y en la construcción de alternativas al modelo agroalimentario globalizado. A pesar de su rol fundamental en la agricultura y la alimentación, las mujeres se enfrentan a múltiples barreras para el acceso a la tierra y otros recursos productivos como a crédito, asistencia técnica y capacitación, a trabajo remunerado en los espacios rurales y a posiciones de liderazgo dentro de las organizaciones del campo. Esas desigualdades de género resultan un freno para garantizar la seguridad alimentaria y una de las causas principales del hambre y la pobreza en el mundo (FAO, 2018).

Las mujeres alimentan al mundo y constituyen un pilar de la agroecología y la agricultura de base familiar (Serna y León, 2009). Sus saberes y experiencias genuinas sobre el manejo de la biodiversidad, el reciclaje de materiales y el aprovechamiento de insumos internos en los espacios reproductivos y productivos son ejes estratégicos del manejo agroecológico, que en la actualidad nutren nuevos modelos de producir, distribuir y gestionar la alimentación sobre estructuras más equitativas y sostenibles. Se trata como señala Yayo Herrero (2018) de experiencias en donde todas las partes intervinientes ganan y que constituyen faros o laboratorios sociales, que a la vez que satisfacen las necesidades concretas de quienes participan en ellas, preparan a las personas y colectivos para disputar el poder en otros ámbitos de actuación.

Porque decimos: ¡Sin feminismo no hay agroecología!

Esta consigna convertida en mantra de las mujeres que adhieren a la agroecología, se multiplica en tiempo y espacio más allá de las fronteras de Latinoamérica, guiando y dando sentido a sus luchas emancipatorias y por la soberanía alimentaria.

“¡Sin feminismo no hay agroecología!” sonó por primera vez en la voz de 700 mujeres -campesinas, indígenas, quilombolas y pescadoras- que participaban en la plenaria de mujeres en el 3º Encuentro Nacional de Agroecología realizado en 2014 en Brasil, frente a visiones que delimitan la agroecología por criterios técnicos y sin reconocer a los sujetos políticos colectivos que inciden en el conflicto capital vida, como el feminismo (Nobre, 2018). Las voces feministas a favor de la agroecología y el derecho a la alimentación son diversas y se expresan de un modo creciente desde distintas parte del planeta, intentando confrontar al patriarcado, que en tanto invariante universal atraviesa a todas las personas, instituciones y disciplinas, replicando violencias y mecanismos de subestimación hacia las mujeres y las disidencias sexuales.

Desde una perspectiva europea, se sostiene que:

La agroecología, tan cercana a las prácticas de subsistencia de las mujeres, los pueblos campesinos y originarios, tendrá que ser feminista o no será. Y para ello, debe dejar de invisibilizar a las mujeres y su papel central en la reproducción de la vida; romper los moldes del patriarcado y sus formas de dominación sobre la naturaleza y sobre las personas; construir espacios y prácticas de igualdad, de empoderamiento colectivo, de libertad de decisión y de nuevas formas de valorar la existencia desde economías feministas y economías ecológicas (ISEC, OSALA y Grupo de Investigación en Economía Ecológica e Agroecología, 2018).

Mientras que desde Brasil, reivindican su lugar en la agroecología:

¡Las mujeres inventaron la agroecología, ellas construyen agroecología! Así como sus madres y abuelas la practicaban también, incluso sin saber que se llamaba así. Pero fue su resistencia la que garantizó la existencia de diversidad de semillas y prácticas que hoy en día permiten que estemos aquí, y que de otra forma se hubieran perdido por el avance de la “revolución verde” (Mujeres de la Asociación Nacional de Agroecología. (Nobre, 2018).

En tanto las mujeres de La Vía Campesina desde África, llaman a resistir la violencia patriarcal:

Nosotras, las campesinas, indígenas y trabajadoras de La Vía Campesina, condenamos unánimemente todas las formas de violencia y discriminación contra las mujeres y las niñas en todas partes del mundo... Creemos que es urgente organizar luchas colectivas y articuladas para denunciar y poner fin a la violencia histórica y expurgarla de la sociedad, de los territorios, de los cuerpos y vidas de las mujeres (#25N, Negombo, 2018).

Las expresiones manifestadas más arriba reflejan que la violencia hacia las mujeres como reproductoras de vida está asociada a las formas extractivistas que tienen los sistemas económico y agroalimentario hegemónicos de intervenir sobre la naturaleza. Debido a que el androcentrismo, el colonialismo y el antropocentrismo son consustanciales al capitalismo y éste ya ha demostrado a todas luces su incapacidad para generar bienestar y equidad, necesita para mantener su supremacía imponerse por la fuerza a través de la *pedagogía de la crueldad* (Segato, 2017), dándonos mensajes cada vez más ejemplificadores de que la vida no vale nada y por ello, puede ser fácilmente apropiada y destruida. Para esta autora, la violencia hacia las mujeres es parte fundamental de esa estrategia y una problemática que trasciende a los géneros para convertirse en *un síntoma de esta época* que tiene que ver con la precarización de la vida. Se trata de la expresión de una sociedad que necesita del saqueo y la crueldad para destruir y anular la compasión, la empatía, los vínculos y el arraigo local y comunitario, que son elementos que se convierten en obstáculos para la reproducción de un capitalismo “de rapiña” basado en el despojo de los cuerpos y territorios.

Las mujeres que participan de la agroecología desde distintas instancias, experimentan diversas formas de violencia y discriminación. No solo las de género, sino además otras por el hecho de ser campesinas, pobres y/o racializadas. Aún para las que han pasado por la universidad o son productoras exitosas, sus logros y saberes son muchas veces invisibilizados o cooptados por los varones. También dentro de las universidades, los centros de investigación y las organizaciones del campo, las mujeres tienen menos oportunidades de las que gozan los varones. Allí están, como se señala desde AMA AWA (Morales *et al*, 2018), menos representadas en las mesas de discusión y otros espacios de poder,

cuentan con salarios más bajos y con menores presupuestos para sus proyectos. Por otra parte, la agroecología sigue haciendo un reconocimiento sesgado de las mujeres, invisibilizando la multiplicidad de sus aportes y la heterogeneidad del colectivo agroecológico femenino. Destaca su rol como productora y guardiana de la semilla, pero no cuestiona la división sexual del trabajo en el hogar y en las parcelas productivas, como tampoco las jerarquías de género dentro de las instituciones. Por lo cual resulta urgente articular sinérgicamente agroecología y feminismo, poniendo atención en que las reivindicaciones y demandas de género no queden subsumidas a otros objetivos e intereses.

En este punto resulta relevante destacar que el feminismo que reclama la agroecología latinoamericana no es un feminismo radicalizado que sataniza al varón sino uno de corte ecológico, que reconoce la relación entre la violencia hacia las mujeres y la naturaleza. Y tampoco cualquier ecofeminismo. Sino uno de esencia comunitaria y poscolonial, relacionado con su experiencia originaria y campesina y con su situación de continente colonizado y saqueado.

Para hacer realidad la consigna ¡Sin feminismo no hay agroecología! será entonces necesario, que ésta pueda trascender los límites del manejo predial para cuestionar y modificar las relaciones de poder entre los géneros dentro de la familia rural, en el manejo de finca, las organizaciones del campo y las universidades, así como también las actuales restricciones de acceso y control de las mujeres a los recursos productivos y naturales. Para ello será impostergable transversalizar las perspectivas de género y ecofeministas que le permitirán alcanzar su objetivo rector de sustentabilidad, que sólo logrará incorporando la noción de equidad en sentido amplio.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- #25N: ¡La Vía Campesina dice no más violencia, No más silencio! Llama a resistir al patriarcado y al capitalismo, dos males que aquejan la humanidad. (2018). Campaña internacional de La Vía Campesina. En: <https://viacampesina.org/es/25n-la-via-campesina-dice-no-mas-violencia-no-mas-silencio-llama-a-resistir-al-patriarcado-y-al-capitalismo-dos-males-que-aquejan-a-la-humanidad/>
- Brú, Josepa. (1997). Medio ambiente: poder y espectáculo: gestión ambiental y vida cotidiana. Icaria. Barcelona
- Baptiste, Brigitte. (2019). Nada es más queer que la naturaleza. En: <https://www.goethe.de/ins/co/es/kul/fok/ksm/21528411.html>
- Bidegain, Nicole y Coral, Calderón (compiladoras). (2018). Los cuidados en América Latina y el Caribe. Textos seleccionados entre 2007 y 2018. Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL). En: https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/44361/1/S1801102_es.pdf
- Carrasco, Cristina. (2005). La sostenibilidad de la vida ¿Un asunto de mujeres? Revista Mientras Tanto Nro. 82, Barcelona
- Cofiño, Ana. (2018). Cuerpos y territorios, escenarios en lucha. Revista Entremundos En: <https://www.entremundos.org/revista/wp-content/cache/all/revista/mujer/cuerpos-y-territorios-escenarios-de-lucha/index.html>
- Convocatoria al Congreso de Agroecología. (2018). ISEC, OSALA y Grupo de Investigación en Economía Ecológica e Agroecología. Universidad de Córdoba, España. En: <https://www.osala-agroecologia.org/>
- Federici, Silvia. (2010). El Calibán y la bruja. Cuerpo, mujeres y acumulación originaria. Traficantes de Sueños, Madrid
- FAO, 2018. La mujer y la seguridad alimentaria. En: <http://www.fao.org/focus/s/women/Sustin-s.htm>
- Herrero, Yayo. (2012). Propuestas ecofeministas para un sistema cargado de deudas. Revista de Economía Crítica, nº1. En: http://www.revistaeconomiacritica.org/sites/default/files/2_REC13_Articulo_Y_Herrero.pdf
- Herrero, Yayo. (2018). Una mirada para cambiar la película. Ecología, ecofeminismo y sustentabilidad. Dyskolo Ediciones. En: <https://www.dyskolo.cc/cat%C3%A0logo/lib017/>
- Kogan Valderrama, Andrés. (2019). Eco-masculinidades alternativas al patriarcado extractivista. En: <https://iberoamericasocial.com/eco-masculinidades-alternativas-al-patriarcado-extractivista/>

- Lagarde, Marcela. (2003). Los cautiverios de las mujeres. madre-esposas, monjas, putas, presas y locas. Universidad Autónoma de México, México.
- Lerner, Gerda. (1986). *The Creation of Patriarchy*. Oxford University Press
- Mellor, Mary. (1997). *Feminism and Ecology*. University Press. Nueva York
- Morales, Helda, Patricia Zuluaga Sánchez, María González Santiago, Ivette Perfecto y Silvia Papuccio de Vidal. (2018). Alianza de Mujeres en Agroecología (AMA-AWA): fortaleciendo vínculos entre académicas para el escalonamiento de la agroecología. En: Zuluaga Sánchez Gloria y Georgina Catacora Vargas
- Nobre, Miriam. (2017). Miradas del movimiento agroecológico y feminista. *Revista Pueblos de Información y Debates*. Nro. 72 En: <http://www.revistapueblos.org/blog/2017/07/20/miradas-del-movimiento-agroecologico-y-feminista/>
- Papuccio de Vidal, Silvia. (2011). *Mujeres, Naturaleza y Soberanía Alimentaria*. Fundación ECOSUR. Librería de Mujeres Editoras. Buenos Aires
- Papuccio de Vidal, Silvia y María Ramognini. (2018). *Teoría y praxis del Ecofeminismo en Argentina*. Librería de Mujeres Editoras, Buenos Aires
- Pérez Orozco. (2006). Amenaza tormenta: la crisis de los cuidados y la reorganización del sistema económico. En: http://observatoridesc.org/sites/defaultfiles/1_amenaza_tormenta.pdf
- Puleo, Alicia. (2011). *Ecofeminismo para otro mundo posible*. Ediciones Cátedra. Instituto de la Mujeres. Universidad de Valencia. España
- Rocheleau, Dianne, Bárbara Thomas Slayter y Esther Wangari. (1996). *Feminist political ecology. Global issues and local experiences*. New York.
- Schmink, Mariann. (1999). Marco conceptual para género, conservación y gestión de los Recursos naturales. MERGE. FLACSO sede Ecuador, Quito
- Segato, Rita. (2017). Una falla del pensamiento feminista es creer que la violencia de género es un problema de hombres y mujeres. Entrevista. En: <http://diariofemenino.com.ar/v2/index.php/2017/09/09/una-falla-del-pensamiento-feministaes-creer-que-la-violencia-de-genero-es-un-problema-de-hombres-y-mujeres>
- Serna, Lidia e Irene León. (2009). *Las mujeres alimentan al mundo*. Entrepueblos. Barcelona.
- Sevilla, Guzmán. (2000). Una estrategia de sustentabilidad a partir de la Agroecología. En: *Agroecología e Desarrollo Rural Sustentable*. EMATERS. En: <http://www.emater.tche.br/site/br/arquivos/servicos/.../artigo231001.pdf>

Sevilla Guzmán, Eduardo y Marta Soler Montiel. (2010). Agroecología y soberanía alimentaria: alternativas a la globalización agroalimentaria. PH CUADERNOS. En: institucional.us.es/compromiso/libreconf/docs/agroecologia.pdf

Shiva, Vandana y María, Mies. (1997). Ecofeminismo. ICARIA. Barcelona

Warren, Karen (ed.). (2003). Filosofías ecofeministas. ICARIA. Barcelona

Agroecología y nueva socio-economía de los cuidados

Ana Dorrego Carlón*

La pandemia provocada por el covid19 se ha desarrollado en el contexto de una crisis socioecológica global que amenaza la seguridad alimentaria. Esta crisis ejerce una presión creciente sobre los recursos y el medio ambiente, lo que apremia a encontrar soluciones sostenibles a los enormes retos sociales, ambientales, energéticos y alimentarios que enfrenta la humanidad.

La humanidad en la búsqueda constante por satisfacer sus necesidades básicas (de alimentación, cobijo, etc.) ha transformado el entorno desde tiempos inmemoriales. Desde mediados del siglo pasado, varios estudios comenzaron a poner de manifiesto las preocupaciones socio ambientales por el destino del planeta y algunas conclusiones señalaban que “la economía mundial tiende a estancar su crecimiento y a colapsar como resultado de una combinación de la reducción en la disponibilidad de recursos, la sobrepoblación y la contaminación” (Bardi, 2011:10).

* Integrante de los Grupos de Trabajo de CLACSO “Trabajadores/as y reproducción de la vida” y “Agroecología política” y de la Alianza Mujeres en Agroecología AMA-AWA. Es consultora e investigadora independiente.

A partir de la década de los 60, surge en los EEUU la denominada “Revolución Verde” que impone un incremento de la productividad y un régimen alimentario basado en los monocultivos, la ganadería intensiva, la difusión de nuevas tecnologías, el uso intensivo de agrotóxicos, la liberalización del mercado y privatizaciones que “provoca la pérdida de patrimonio biocultural por la masiva deforestación de bosques, selvas y manglares, los pulmones del planeta” (Susial-Martín, in press).

Este modelo de agricultura industrial, con el tipo de prácticas productivas y los contaminantes que introducen en el medio ambiente promueve, por un lado, el deterioro y la pérdida de biodiversidad y, por otro, está relacionado con la frecuencia e intensidad de las pandemias, así como con la salud pública y el bienestar de las personas y otros seres vivos (Catacora-Vargas, 2020).

La covid19 es, por tanto, un reflejo más de los desequilibrios producidos por las dinámicas extractivistas y los procesos de mercantilización que el sistema económico global genera y de los cuales se alimenta, así como una llamada de atención ante las desigualdades sociales que se profundizan y quedan al descubierto ante la situación de emergencia. La mayor parte de las vulnerabilidades, retos y necesidades emergentes se vinculan con esta pérdida de biodiversidad y con los fenómenos de deslocalización (es decir, el desplazamiento de los lugares de producción a otros territorios, generalmente a países en vías de desarrollo, con el fin de obtener mayores beneficios económicos) provocados por el sistema agroalimentario industrial. También se vinculan con la destrucción de “lo común” y del cuidado de la vida, lo que aumenta la hondura de las brechas de desigualdad, con la desconexión campo-ciudad, así como con la instauración de “sociedades de riesgo” ante la falta de soberanía y el desmantelamiento de los estados, consecuencias de la expansión neoliberal.

Estas y otras manifestaciones de vulnerabilidad sociales y ecológicas han quedado al descubierto, enfatizando aún más la necesidad global de generar estrategias alternativas en el contexto actual de la pandemia/post-pandemia del covid19 (Calle y Álvarez, 2020). En este sentido,

enfoques como la agroecología, los feminismos y otras propuestas que colocan la vida y los cuidados en el centro, emergen con enorme potencial para generar respuestas a la agricultura industrial y al modelo económico que subyace a ella. La ciencia y la práctica de la agroecología son tan antiguas como los orígenes de la agricultura y aunque el término comienza a construirse en la década de los 70 vinculado a relaciones ecológicas dentro de los campos agrícolas, se desarrolla en paralelo a las luchas de los movimientos sociales en distintos países, fundamentalmente en América Latina, que cuestionaban la validez de la propuesta de la Revolución Verde.

Como resultado de este proceso, el concepto va adquiriendo cada vez más fuerza en el plano “político” consolidándose como respuesta y propuesta frente a la crisis ambiental y social producto del modelo económico global. La agroecología es multidimensional y vincula las ciencias naturales y sociales y, aunque no existe una definición única, en los últimos años, ha acaparado una mayor atención por parte de la academia, grupos de influencia y de organismos internacionales como la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO) (OCT, 2019) quienes la definen como “una disciplina científica, un conjunto de prácticas y un movimiento social. Como ciencia, estudia cómo los diferentes componentes del agroecosistema interactúan. Como conjunto de prácticas, busca sistemas agrícolas sostenibles que optimizan y estabilizan la producción. Como movimiento social, persigue papeles multifuncionales para la agricultura, promueve la justicia social, nutre la identidad y la cultura, y refuerza la viabilidad económica de las zonas rurales”, asegurando una menor concentración de población en las áreas urbanas y una mayor cercanía de las comunidades a sus ecosistemas.

Los huertos más pequeños, comunitarios y familiares, son los que más se adecúan para practicar la agroecología, fomentando una mayor diversidad en las semillas y variedades de siembra y gestionando sus cultivos de forma ecológica, alimentando con todo ello la biodiversidad, asegurando la salud del suelo, las aguas y todos los organismos así como su reproducción. Por tanto, la agricultura familiar es un elemento clave para la producción de alimentos de manera agroecológica. Esta producción,

de pequeña y mediana escala, prioriza la localización de las variedades de cultivo así como de la distribución y el consumo (Siliprandi y Zuluaga, 2014).

La agroecología y el feminismo han caminado por diferentes sendas, pero hace apenas un par de décadas que coinciden en diálogos y prácticas interdisciplinarias, en algunos momentos con tensiones y en otros, con mayor consonancia y sintonía. Por un lado, ambas perspectivas entienden que la destrucción de la naturaleza evidencia el vínculo entre el sistema económico dominante y las desigualdades sociales, ambos con efectos negativos en la población pero sobre todo para las mujeres porque, como lo ha planteado Silvia Federici (2014), ellas están directamente asociadas con la reproducción de la vida por ser históricamente proveedoras cotidianas de alimentos, agua y energía. Asimismo, ambas propuestas buscan mejorar las condiciones de vida al considerar la necesidad y urgencia de restaurar y preservar la naturaleza, gestionar de manera integral los territorios y transformar las relaciones de género (Zuluaga et al., 2018).

Todo esto, junto a experiencias locales con presencia abundante de mujeres desde y con la agroecología, hace que esta se muestre como una alternativa de producción agrícola que trabaja con la naturaleza y dialoga con la cultura y cosmovisión de los pueblos y sus conocimientos locales desde la escucha y la construcción conjunta de propuestas con base en el bien común y en dar respuesta a los intereses y necesidades de las mujeres que vienen sosteniendo en mayor medida las tareas de cuidado de las personas y los territorios. En este sentido, se identifican una serie de principios relevantes para las mujeres de todas las culturas en relación a la centralidad de la vida, la armonía y el cuidado de la naturaleza y de los cuerpos a través de una alimentación sana, una salud buena, una vida libre de violencia, así como del reconocimiento y recuperación de sus saberes, valores y formas de vida (Dorrego, 2018).

Estrategias como las redes de solidaridad, el apoyo mutuo y la cooperación; la creación de espacios participativos, de escucha y cuidado; las redes comerciales; los comedores populares; las huertas familiares y comunitarias,

y otras prácticas de la economía social y solidaria ejemplifican propuestas para una nueva socio-economía basada en el cuidado. La coyuntura en que nos encontramos es, pese a todas las resistencias e inercias para mantener el *status quo*, una oportunidad única para recoger y buscar soluciones fundadas en una transición agroecológica que inserte los cuidados, lo común y la vida de las personas y del planeta en su interior.

Esta combinación de enfoques (agroecológico, de género) impulsada desde el diálogo y la cocreación de conocimientos, permitirá avanzar en propuestas que faciliten procesos agroecológicos para una verdadera transformación de la sociedad y del actual sistema económico, que haga posible la construcción de sociedades con economías más justas y sostenibles, en armonía con los ecosistemas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bardi, Ugo (2011). *The Limits of Growth Revisited*. New York: Springer.

Calle, Ángel; Isabel, Álvarez (2020). COVID-19: La salida agroecológica. En *El Salto Diario* (online). Publicado el 26 de mayo de 2020

Catacora-Vargas, Georgina (2020). *Agroecología para la resiliencia ante las crisis emergentes. Ciclo de reflexiones en los tiempos de pandemia*. Mayo de 2020. SOCLA

Dorrego, Ana (2018). *Las mujeres en los sistemas de producción bajo principios agroecológicos en Bolivia*. Tesis doctoral. Universidad Complutense de Madrid, España.

OCT (2019). *Revisión bibliográfica sobre prácticas agroecológicas*. Informe. Grupo Operativo AGROECOLOGICAM. Madrid

Siliprandi, Emma, y Gloria P., Zuluaga (2014). *Género, agroecología y soberanía alimentaria. Perspectivas ecofeministas*. Icaria. Barcelona

Susial-Martín, Patricia E. (in press). "Agroecología política feminista desde Abya Yala". En *Feminismo socioambiental. Revitalizando el debate desde América Latina*. Ciudad de México: Universidad Autónoma de México, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias. (Prevision Screen – Septiembre/2020). Zuloaga, Gloria P.; Catacora-Vargas, Georgina y Emma, Siliprandi (2018). *Agroecología en femenino: Experiencias y reflexiones desde el territorio*. SOCLA y CLACSO. La Paz

“Quedarse en casa”

Miriam Gibert*

Desde marzo 2020, en Argentina vivimos una estricta cuarentena debido a la pandemia que desató el Covid 19. El Covid 19 afectó a todxs, sin importar religión, clase social o nacionalidad. La realidad es que lxs que menos tienen sufren el triple. Una cosa es vivir en cuarentena y “quedarse en casa” teniendo techo y salario asegurado, otra muy distinta es sufrir la pandemia estando en situación de calle, siendo un desempleadx o sin poder cubrir necesidades básicas.

Lxs que estábamos en marzo preparados para “programar” nuestro año, la pandemia nos cambió los planes, puso en igualdad de condiciones en algunos aspectos a los que más tienen con los que menos tienen y nos hizo replantear varios aspectos de la vida que veníamos llevando. Asistimos a la Salita de Primeros Auxilios “8 de Octubre” en Villa de Mayo, conurbano bonaerense con distintos insumos (alcohol en gel, barbijos, pantallas) ni bien iniciada la pandemia y el aislamiento. Luego de un intenso mes, la asistente social nos hace saber que muchas familias con niñxs, están pasando hambre.

En este marco, comenzamos a organizar una red invisible compuesta por vecinxs, el amigx del amigx del amigx, que ayudaron a multiplicar el armado de esta red voluntaria y solidaria. Un tejido de amor hecho de a pie.

* #Paratodestode

Colectivo La Bartolina

Leo + Claudia + Nina + Mery + Agus + Max + Fede + Malu + Carmen + Gabriela + Moni + Negrita + Belu + Sabrina + Domi + Calita + Guada + Melisa + Norma + Pia

La Bartolina surge en plena pandemia, en el mes de mayo, ante la imposibilidad de ir a cocinar a las ollas populares debido a los requisitos de aislamiento, sobretodo para las personas mayores. La idea primaria fue “agrandar” el plato de comida. Un plato más los viernes a la noche para llevarles los sábados a las familias del conurbano bonaerense.

Tejimos redes de mujeres a través de los telefonitos. Ideamos una logística. Se dispuso cocinar y servir viandas. Se establecieron horarios de retiro viandas y horarios de distribución, además puntos de encuentro para la repartición. La identificación de las familias estaba dado por la asistente social de la Salita Médica de Primeros Auxilios.

Numerosos interrogantes nos atravesaron: ¿por qué cocinar y no dar las bolsas de alimentos? Hace tiempo que no cocino para varias personas, ¿me pasas las cantidades? Sirvamos en bandejas individuales, ¿pero estamos generando un montón de basura? Cocinar sin sal! Sugerencias, intercambios e inquietudes hubo a montones, pero accionamos apoyadxs unxs con lxs otrxs.

¿Podría la idea de redes entrelazadas atenuar, aunque sea ligeramente, el frío y el hambre?

Comenzamos con sesenta viandas, hoy llegamos a 3000. Compartimos algunas imágenes:

Entrega de viandas por el espacio Bartolina Sisa.



Fuente: autorxs

#la salida es colectiva

Maria + Carla + Angeles + Roberto + Ana + Nacho + Marielle + Vanina +
Josefina + Fermín + Mónica + Kelo + Susana + Cris + Miriam + Ale + Inés +
Giselle + Pablo +

Mientras tanto, todos los días a las seis de la tarde nos encontramos varias artistxs, museólogxs, gestorxs y curadorxs en las denominadas *Cuarencharlas*, un espacio virtual que nos sostuvo afectivamente y donde nos contábamos nuestrxs andares. Al calor de esta red se gestó la Bartolina.

La Bartolina nació en la cocina. Espacio de pensamiento y de accionar lo cotidiano.

Fotografía espacio La Bartolina.



Fuente autorxs

Junto a Cris Rocha, artista plástica, co-ideamos a través de charlas por teléfono, la imagen de la Bartolina. Pensar en darle una imagen era también

pensar en llegar con un poquito de arte/vida y convertir a esa acción en algo más asimilable. Los días fueron pasando y la Bartolina comenzó a rodar. Acudir en auxilio de las prácticas artísticas para minimizar la dureza de esta nueva realidad, fue una decisión más que acertada. Fotografías de todos lados comenzaron a llegar. Lugares distantes, impensados se unieron a través de esta acción. En Bariloche, por ejemplo, al sur de la Argentina, la Bartolina acompañó a unos bonos alimentarios del proyecto de Medio Pan y Un Libro, desarrollado en conjunto con la biblioteca de Villa los Coihues.

Quien era Bartolina

Imagen La Bartolina



Fuente Autorxs

“Nada está conectado a todo”, nos recuerda Donna Haraway, pero a la vez “todo está conectado a algo”. [...]

El nombre de Bartolina está inspirado en Bartolina Sisa, mujer aimara. Nació en 1750 en Bolivia y luchó contra el español junto a su compañero

Tupac Katari. Bartolina armó tropas, cocinó, combatió con piedras e instrumentos de labranza (muchos elementos de cocina – cuchillos enastados), tejió, ideó, planificó y resistió durante 109 días sosteniendo un cerco indígena hasta ser apresada y sentenciada a muerte. A los treinta y dos años, Bartolina es amarrada, arrastrada por un caballo, descuartizada y exhibida su cabeza en los distintos lugares donde actuó. Ese día fue el 5 de septiembre de 1782.

Hoy nuestrx Bartolina disputa todos aquellos sentidos, pero no es una sola. Bartolina es un colectivo, cuyo lema está escrito en su tocado: *la salida es colectiva*. Esta Bartolina 2020 dialoga, intenta poner en estado de igualdad el acopio histórico con los *saberes nuestroamericanos*. Accionar estas prácticas domésticas artísticas comunitarias, es recuperar y poner en circulación la historia de lucha y el pensamiento de muchas de las mujeres latinoamericanas.

Con el corazón ardiendo

Voces femeninas creando re (existencias)

Ana Britos Castro*

*Tiemblan los parches reclamo de Madre Tierra encendida,
de tantas injusticias que amor sea semilla,
tiemblan los parches reclamo de Madre Tierra encendida...*

*Mujeres en la calle reclaman por su vida digna,
ya no quieren más maltrato, abajo el patriarcado,
mujeres en la calle reclaman por su vida digna...*

*Les jóvenes que marchan por un mundo más sano,
basta de intoxicarlos, que dejen de fumigarlos,
les jóvenes que marchan por un mundo más sano...*

*Esta es la reclamera sin rima pide por tu presencia,
no mires hacia abajo, no te duermas che hermane,
sigamos juntas luchando por un tiempo mejor...*

* Doctora y Licenciada en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Humanidades (UNC), Becaria posdoctoral CONICET. Investigadora del Centro de Investigaciones de la FFyH-UNC, investigadora del Grupo de Trabajo CLACSO "Anticapitalismo y sociabilidades emergentes". Docente de la Universidad Provincial de Córdoba (FES-UPC) y del Instituto de Educación Superior "Simón Bolívar". Estudiante de la Especialización de la Red de Posgrados de CLACSO en Epistemologías del sur.

*Las sierras no se tocan, cantamos una y otra vez,
marchamos por su existencia, a favor de la vida,
las sierras no se tocan, cantamos una y otra vez...*

*Justicia y memoria para les desaparecidos,
de antes y de ahora por la vida que no fue,
duele que no estén, justicia y memoria por siempre...*

*América despierta antes quienes la oprimen,
el pueblo sale a la calle por injusticias contra él,
América despierta, camina, resiste de pie...*

*Esta es la reclamera sin rima pide por tu presencia,
no mires hacia abajo, no te duermas che hermane,
sigamos juntas luchando por un tiempo mejor...*

La reclamera

Cecilia Aluen, 2019

*Chacarera escrita desde las sierras cordobesas
en lazo con las revueltas latinoamericanas
de Ecuador, Chile y Bolivia*

Este artículo que escribo hoy, a unos meses de los acontecimientos que aquí se relatan, se entreteje a un primer escrito que presentamos con compañeras de lucha desde la Asamblea San Roque Despierta en octubre de 2020. Tanto aquel texto como este, desandan nuestras voces de **mujeres de pie** en el territorio defendiendo el derecho a decidir cómo queremos vivir.

Haciendo un pequeño recorrido, *Cuerpxs-territorios en disputa. Una re (existencia) que habla desde el monte* es el título del artículo en coautoría que presenté en diciembre de 2020 en uno de los paneles del Congreso de Estudios Poscoloniales. A partir de esa conversación entre mujeres es que sale la invitación a estas palabras de hoy que continúan la impronta de “hablar con” lo que nos atraviesa el cuerpo y no “hablar sobre” como meras espectadoras de nuestro presente en crisis.

En este sentido, mi voz en el transcurso de los meses desde agosto de 2020 hasta mayo del 2021 está nutrida por la fuerte denuncia al ecocidio que se perpetúa en nuestros territorios, en este caso en el Valle de Punilla en la provincia de Córdoba. Así pues, mi voz, articula muchas voces. En el marco de la pandemia por el covid-19, la provincia de Córdoba se vio asediada por la quema de más de 330.000 hectáreas de bosque nativo. Esta quema significa una herramienta biopolítica de gestión de muerte que se expresa indudablemente desde la tríada capitalismo-colonialismo-patriarcado, lo que constituye un daño irreparable para nuestros montes nativos y, por ende, para nuestras comunidades.

Tal como lo expresa Machado Aráoz (2013) no debemos perder de vista que los orígenes mismos del capitalismo como geocultura imperial, se remontan al momento de la conquista y dominación de los territorios y culturas de nuestra América, concebida justamente *ab initio*, como tierra de saqueo, como espacio abismal (Souza Santos, 2018). Esta relación de dominación y subalternización posibilitó y lo continúa haciendo bajo la lógica de la colonialidad del poder (Quijano, 2000) el ejercicio de las más brutales formas de explotación y expropiación tanto de la “naturaleza exterior”, es decir, el territorio como de la “naturaleza interior” lxs cuerpxs de trabajo (Machado Araoz, 2013).

En este contexto de capitalismo-colonialismo-patriarcado, hemos sido las y los sujetos políticos con nuestras capacidades de acción quienes profundizamos la discusión por mayor democratización. Considero central, sostener con claridad que dicha profundización conlleva un horizonte de reconocimiento y de pluralidad política que dista de ser definido como una cuestión de inclusión social y representativa. Así pues, lo que se pone en tensión y precisa de ser reactualizada es la disputa por la igualdad política en un contexto de monoculturalismo dominante. Por ello, estas líneas plantean la urgencia de denunciar la matriz cultural históricamente extractivista y echar a rodar la complejidad del análisis de las desigualdades a causa de las sobreposiciones asimétricas de poder.

Experiencias desde Quisquisacate. Sobre el lugar de enunciación

Hablar desde Quisquisacate es una forma de gestión de la vida que apuesta por procesos de reconocimiento identitario de las comunidades indígenas que habitan el Valle de Punilla, por recuperar el abigarramiento lingüístico y la denuncia a la imposición de las lenguas coloniales, por recuperar el tiempo propio de nuestro monte, por proteger la riqueza del bosque nativo, por resguardar la pluralidades de historias y culturas, por trabajar la tierra a distancia de la acumulación capitalista, por revitalizar el trueque entre pobladores. Hablar desde Quisquisacate es hablar en Quisquisacate, hablar con la comprensión que se narra desde un espacio-tiempo que es local-comunitario y esto adquiere la posibilidad de reflexionar más allá de la forma binaria moderna y eurocentrada que concibe al Estado-nación y a su sociedad civil en términos de dominación colonial.

En este sentido, hablar en y desde lo local permite abrir a múltiples experiencias vitales, resaltando lo heterogéneo que nos une. Esa unión es la que permite potenciar los lazos que la historia moderna de la sistemática separación entre lo económico, lo político y lo social en su lógica de conquista y saqueo, de apropiación material y simbólica, ha descomunizado (Britos Castro, 2020). Así pues, la consigna “derecho a decidir cómo queremos vivir” se transformó en una enunciación, a las claras, de que los territorios y lxs cuerpxs son formas políticas locales en disputa por un horizonte de comprensión del mundo que recupera constantemente el sentido político en torno a las luchas y los caminares.



ARDE CÓRDOBA

RESERVA NATURAL COMUNAL QUISQUISACATE
23 - 31 AGOSTO | 2020

Qué porcentaje de nuestra Reserva fue afectada por los incendios??



Relevamiento realizado por Federico Saldaño y Francisco Deon a través de imágenes satelitales.

Fuente: Autora

Las palabras “desarrollo” y “progreso” resultan costosas para los territorios latinoamericanos. Llevan consigo la destrucción, el saqueo en forma sostenida y el avasallamiento constante a lo local-comunitario y la vulneración de sus derechos. La Reserva natural de la Comuna San Roque, Reserva Quisquisacate fue reconocida como tal el 8 de febrero de 2019 y en agosto de 2020 se vio profundamente afectada por los incendios. Hoy mayo de 2021 está asediada al igual que todo el valle por la mega obra vial Alternativa Ruta N° 38 Tramo Variante Costa Azul – La Cumbre.

La lucha y el levantamiento hoy es por esta obra y su falso discurso donde progreso y desarrollo se identifican. La propuesta de Alternativa a la Ruta N°38 que el gobierno de Córdoba ha presentado y que presiona para concretar destruirá gravemente todo nuestro ecosistema que significa entre otras cosas, el 40% del agua de los cordobeses. El recorrido de esta autovía transcurre en un 33% por bosque nativo, catalogada como zona roja por la ley provincial N°9814 de Ordenamiento Territorial de Bosque Nativo que lo determina como perteneciente a sectores de muy alto valor de conservación que no deben transformarse; con 20 enormes puentes atravesará ocho cuencas hídricas que aportan al lago San Roque, lago cuyas aguas ya se encuentran en proceso de severa eutrofización (descomposición) y el impacto que sufrirán terminarán de degradar la región asolada por la falta de cloacas, los desmontes e incendios y la especulación inmobiliaria.

Sin embargo, la Autovía de montaña no es nuevo en nuestros territorios, ya en 2017 este mismo gobierno provincial asedió el valle con el propósito de llevar “desarrollo” y en esa oportunidad se escondía la destrucción del monte y la consecuente remoción del yacimiento de uranio más grande de Argentina. Este proyecto, aún vigente por una licencia que no fue social, atenta contra los derechos de vecinxs que trabajan el territorio por un mejor lugar para vivir.

De esta manera, tanto los incendios de 2020 como el avance con la nueva traza de la autovía por Punilla imponen fuertemente el ecocidio.



Fuente: Autora

Hablar en Quisquisacate, entonces, implica hacerse cargo de la necesaria discusión epistémica-política sobre el proyecto civilizatorio moderno, las múltiples dimensiones que este presenta y la diversidad de actitudes. Creo que los debates actuales que atraviesan a las ciencias sociales nos interpelan profundamente y permiten reconstruirnos frente a los paradigmas dominantes. Como sugieren Omar Giraldo e Ingrid Toro (2020) no existe ningún pensamiento o conocimiento libre de sensibilidad y afectividad. Esta afirmación es nodal para este escrito ya que los ecocidios se expresan en la devastación de la tierra, en la erosión de la vida, en la instauración y consolidación de proyectos de muerte, en el saqueo de la trama natural, no son acciones irracionales, muy por el contrario, son actos en donde se imbrican la razón y la afectividad.

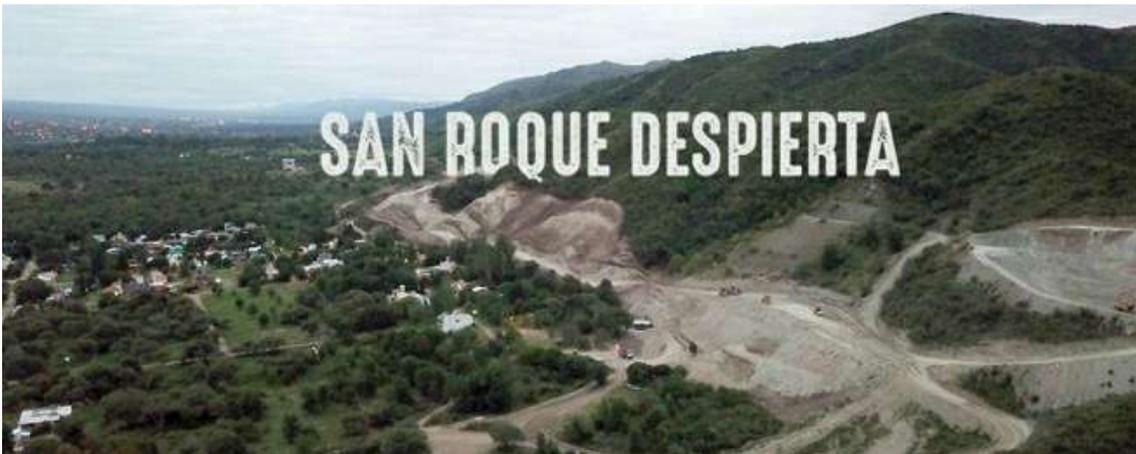
Por ello, urge construir formas de pensar y hacer investigaciones sociales que tengan otros horizontes de posibilidades, así pues, las epistemologías que construyen un diálogo sur-sur apuestan a la desnaturalización de la mirada euro/hetero/blanco/céntrica, y la ecología de

saberes (Santos, 2018). Este escrito se encuentra en ese diálogo que procura potenciar la construcción de conocimiento desde los movimientos sociales y desde los afectos y efectos que esa lucha produce y reproduce.

Geo-grafías en el sur colonial. Sobre el lugar de lucha

Recupero a Porto-Gonçalves (2009) para aproximarme a la relación entre epistemes, espacio y poder tal como mencionaba en el apartado anterior. En este texto, el autor cuestiona la pretensión de universalidad anclada en la tradición moderna eurocéntrica y propone la idea de múltiples universalidades, las cuales son solo posibles al entender que toda sociedad y toda cultura es inacabada y en permanente movimiento. Traigo aquí al geógrafo brasileño y sus reflexiones desde la colonialidad del saber y del poder para pensar la relevancia que debemos darle a cada discurso y su tiempo social y geográfico.

Al problematizar la idea eurocéntrica del conocimiento universal, el brasileño, retira el carácter unidireccional y unilineal que Europa puso a las historias y geografías del mundo. Así, habilita la afirmación por las diferentes matrices sociales y afectivas construidas a partir de diversos territorios. La “geograficidad de lo social y lo político” (Porto-Gonçalves, 2009) plantea la urgencia de no ignorar la materialidad de los lugares y territorios, es decir que, si el espacio es apropiado, marcado, grabado, geografiado en una historicidad, se nos impone la necesidad de repensar el acto de cohabitar las resistencias y las (re) existencias. En este sentido, mi voz se construye en una geograficidad de lo social y lo político en Quisquisacate con la experiencia del ecocidio y a partir de la Asamblea San Roque Despierta.



Fuente: Autora

La Asamblea comienza a gestarse por el megaproyecto del nuevo puente sobre el Dique San Roque y primer tramo de autovía de montaña en 2017. La manipulación de la información y ocultamiento de la verdadera intención de este proyecto, fue y continúa siendo, un instrumento para disfrazar y manejar a puertas cerradas un orden territorial que atenta contra nuestras sierras y su biodiversidad. Exactamente el 10 de marzo del 2017 empiezan los primeros pasos de lo que hoy es Asamblea San Roque Despierta, que poco a poco fue sumando fuerzas con otras localidades también atravesadas por esta amenaza socioambiental. Así desde San Roque, se trabajó con otrxs vecinxs de Punilla en la conformación de una “Asamblea Regional de asambleas”.

Siguiendo la idea de Porto-Gonçalves (2009), San Roque Despierta definió y define sus aristas del trabajo colectivo poniendo el eje en los derechos sociales y políticos de quienes habitamos el territorio y para visibilizar la exigencia de una necesaria y verdadera participación ciudadana frente a la política de saqueos contra la vida misma. En la enunciación “Que el progreso NO cueste Vida” gestada en 2018 y aún presente, se construyó el motor de lucha que hace sentido en el territorio, es decir, la expresión nodal de una urgencia que implica al mismo tiempo lo social, lo político, lo cultural y el lazo que sostenemos con la naturaleza.



Fuente: Autora

En este marco, arrojó una pregunta que me interpela: ¿cómo reproducir la vida de otro modo? ¿Para qué y por qué recuperar el lazo de lo común? Lo humano es naturaleza, somos tejido de vida como afirma Nina Navarro (2020), por lo que, el ecocidio es un proyecto de muerte y frente a eso el *hacer-común* tiene que ver con hacer política colectiva. En el mismo momento en que luchamos creamos una memoria que garantiza la (re) existencia, reelaboración y reactualización de los mundos de la vida.

Con desafíos por delante

Tal como comencé este escrito recupero que narrar es una de las formas de poder hacer frente a las crisis globales que hoy vivimos. Es posible pensar las crisis que atravesamos como superpuestas, lo que nos lleva a experimentar la complejidad que radica en el horizonte moderno-colonial capitalista y patriarcal que nos envuelve. Por ello, es preciso recrear nuevos modos de existir en común.

Desde este escrito (in) disciplinado, he intentado argumentar que la problemática central radica en el modo de producción y reproducción de la vida: el modo capitalista y colonial del avasallamiento de la naturaleza y sus derechos. Por lo que, se vuelve nodal para nuestros cuerpxs-territorios la circulación de saberes y la mayor apertura a entender cómo co-construir mundos. Es decir, *hacer-nacer* la posibilidad de habitar desde la imaginación y la creación para la lucha y la (re) existencia. En esta línea, ser parte de un lugar colectivo en y desde donde hablar y hablar (nos) abre la reflexión acerca del acto político de las mujeres en los mundos patriarcales, coloniales y racistas contemporáneos. El desafío a la pregunta por el ¿cómo? las respuestas suelen aunarse en la idea de conocer la realidad, transformándola. El *dejarnos afectar* como punto de partida, donde lo que toma valor es lo que se sabe en las comunidades y colectivos conjuntamente con lo que se siente, con lo que se tiene, con lo que se necesita; la construcción de ese saber-sentir-poder colectivo.

Ese dejarnos afectar y fluir nuestros cuerpxs-territorios implica habitar nuestras cicatrices coloniales (Bidaseca, 2020) como un acto político, esto es, pensarnos en la relación vida/muerte ligada al extractivismo. Sin más, somos nosotras las mujeres del tercer mundo, mujeres latinoamericanas, mujeres serranas reescribiendo nuestras experiencias vitales para (re) existir. Finalmente, el llamado urgente. Al mismo tiempo que creamos nuevos modos de reproducción de la vida en común urge revisar el carácter colonial y patriarcal de la justicia. Urgen mundos más igualitarios ya que la pluralidad es un lugar inevitablemente de historias y de sensibilidades. Así pues, necesitamos una justicia que escuche a los territorios en disputa, que escuche a lxs cuerpxs en disputa; sin una justicia socio-ambiental y bio-cultural no hay justicia epistémica.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bidaseca, Karina. (2020). "La piel y la cicatriz colonial". En *Poética erótica de la Relación*. El Mismo Mar ediciones, Buenos Aires.
- Bidaseca, Karina. y Jingting Zhang. (2020). *Sombras y luces chinescas. Colonialidad y género en China, América Latina y el*

- Caribe. Buenos Aires: CLACSO; México DF: PUEAA-UNAM.
- Britos Castro, Ana (et, al). (2020). Cuerpxs-territorios en disputa. Una re (existencia) que habla desde el monte. Bidaseca, et al (eds.) *Danzando bajo el hain: cuidados, cuerpos y territorios afectados por la pandemia*. Buenos Aires: NUSUR-Milena Caserola.
- Britos Castro, Ana (et, al) (2020). ¿Qué es lo que defendemos y cómo lo defendemos? Nuestras voces denunciando el ecocidio. *Boletín Anticapitalismos y narrativas emergentes*. “Experiencias de trabajo y de vida en tiempos de pandemia”, (1), Núm. 1. Recuperado a partir de <https://www.clacso.org/boletin-1-anticapitalismos-y-narrativas-emergentes/>
- Britos Castro, Ana y Zurbriggen, Sofía. (2020). “Articulaciones otras de lo político. Lo local y lo común como intersticios para un pensamiento situado” en *Bajo el Volcán Revista del Posgrado en Sociología de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla*, año 1, (2) México. Recuperado a partir de <http://www.apps.buap.mx/ojs3/index.php/bevol/article/view/1239>
- De Sousa Santos, Boaventura. (2018). “Introducción a las Epistemologías del Sur” en (Cord.) Meneses, M. P. y Bidaseca, K. *Epistemologías del Sur*. CLACSO-CES
- Giraldo, Felipe y Todo Ingrid. (2020). *Afectividad ambiental: sensibilidad, empatía, estéticas del habitar*. Chetumal, Quintana Roo, México: El Colegio de la Frontera Sur: Universidad Veracruzana.
- Machado Araoz, Horacio. (2013). Orden neocolonial, extractivismo y ecología política de las emociones”. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 12, n. 34. Recuperado a partir de <http://www.cchla.ufpb.br/rbse/Index.html>.
- Navarro, Nina y Martínez Gloriana (2020) “Producir lo común”. Entrevista realizada por Era Verde y Palabra de Mujer. Recuperada a partir de <https://horizontes-comunitarios.wordpress.com/2020/12/10/entrevista-producir-lo-comun-con-mina-navarro-y-gloriana-martinez-era-verde-y-palabra-de-mujer/>
- Porto Goncalves, Walter (2009) *De Saberes y de Territorios - diversidad y emancipación a partir de la experiencia latino-americana*. En *Revista Polis* N° 22. Recuperado a partir de <http://www.revistapolis.cl/polis%20final/22/art07.htm>
- Quijano, Anibal. (2000) *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. En Lander E. (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: CLACSO.

En el horizonte del Buen Vivir

Problemáticas y estrategias de las mujeres rurales e indígenas ante la pandemia en Argentina

Laura García Corredor*
Maura Brighenti**
Agustina Molina***

Caminamos para sanar

Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir

El presente texto retoma algunas de las problemáticas evidenciadas en el estudio *El impacto del COVID-19 en la vida de las mujeres*

* Doctora en Antropología Social (Universidade Federal do Rio Grande do Sul/ Universidad Nacional de San Martín). Docente (Universidad Nacional de José C Paz); investigadora social NuSur (Núcleo sur-sur de estudios poscoloniales, performances, identidades afrodiaspóricas y feminismos IDAES/UNSAM). Co-coordinadora Grupo de Trabajo CLACSO Anticapitalismos y sociabilidades emergentes. Contacto: lauragarcia corredor@gmail.com

** Doctora en Ciencias Políticas en la Universidad de Bologna (Italia) e investigadora social NuSur (Núcleo sur-sur de estudios poscoloniales, performances, identidades afrodiaspóricas y feminismos) Escuela de Altos Estudios Sociales - Universidad Nacional de San Martín. Integra el Grupo de Trabajo CLACSO Epistemologías del sur. Contacto: brighentimaura@gmail.com

*** Licenciada en Antropología (Universidad Nacional de Córdoba) y doctoranda en Ciencias Antropológicas (Universidad Nacional de Córdoba). Investigadora social NuSur (Núcleo sur-sur de estudios poscoloniales, performances, identidades afrodiaspóricas y feminismos IDAES/UNSAM). Becaria Doctoral de Conicet. Contacto: agusmolina89@hotmail.com

afrodescendientes, originarias, campesinas, migrantes, trans, disidencias, trabajadoras de cooperativas, de la economía y de barrios populares. El estudio se realizó durante la primera ola de Covid-19, por demanda de organizaciones feministas y agroecológicas, movimientos sociales y universidades de Argentina y Brasil. En dicho contexto y para la realización de un diagnóstico preliminar sobre la situación (Bidaseca; Aragón; Brighenti; Ruggero: 2020), compartimos 139 encuestas a mujeres de territorios rurales y comunidades indígenas, con el fin de comprender *¿cómo las mujeres han sido impactadas por la pandemia y las medidas de aislamiento obligatorio; cuáles han sido las dificultades enfrentadas y sus experiencias de organización comunitaria, y cómo el impacto de la pandemia contribuyó a reorganizar sus vidas y sus territorios?*

En el escenario previo a la pandemia, las mujeres campesinas, indígenas y afrodescendientes venían siendo afectadas directamente por el ecocidio, el cambio climático, la destrucción de la naturaleza, el aumento de las enfermedades relacionadas con la degradación medioambiental, el uso indiscriminado de productos químicos, la falta de agua potable y la imposibilidad de acceder a los alimentos no contaminados. La emergencia derivada del Covid-19 ha tenido impactos específicos, y ha profundizado significativamente las desigualdades socioeconómicas, sanitarias, ambientales; violencias de género, étnico-raciales y los conflictos territoriales preexistentes a la pandemia. Sin embargo, ha evidenciado también la energía vital de las organizaciones de mujeres, y la potencia del Buen Vivir de los tejidos comunitarios en la defensa de la vida digna de sus territorios.

En este contexto, si bien el estudio tuvo un carácter exploratorio, contribuyó a mapear los efectos de la pandemia y de las medidas de aislamiento obligatorio, en la producción de alimentos, condiciones laborales, del trabajo doméstico y de cuidado de las mujeres; así como el aumento del miedo y de la percepción de inseguridad. Aumento en la violencia de género, institucional, social, racial y territorial en contra de las comunidades indígenas y de la agricultura familiar. A su vez, el diagnóstico remarca la necesidad y la urgencia de políticas públicas orientadas a enfrentar dichas problemáticas y desigualdades. Replantear la importancia

del cuidado del medioambiente, repensar en propuestas de formas de vida y producción más saludables y sustentables.

Como advierten los testimonios que nos dejaron las mujeres rurales e indígenas encuestadas, necesitamos tomar muy en serio el horizonte del buen vivir. Sin embargo: “No puede haber buen vivir sin justicia”, grita el Movimiento de las Mujeres Indígenas por el Buen Vivir en su caminata hacia Buenos Aires donde llegaron el 22 de mayo, en plena recrudescencia de la pandemia. La urgencia ya no puede esperar y las instituciones públicas tienen el deber de escuchar las voces de quienes viven en los territorios.

Vivir en la pandemia. Algunos datos del estudio

El estudio fue desarrollado en Argentina durante el Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio (ASPO) en el período comprendido entre el 20 de mayo y el 8 de junio de 2020. Abarcó 139 encuestas a mujeres rurales e indígenas distribuidas en varias provincias: Salta (16,5%), Buenos Aires (10,1%), Santiago del Estero (8,6%), Chubut (7,9%), Chaco (6,5%) y Ciudad de Buenos Aires (5,8%). El 26% de las respuestas se concentró en las zonas de mayor contagio del virus (AMBA; Chaco; Córdoba).

Además de sumar la variable sobre la ubicación geográfica de las mujeres, nos interesaba reconocer tanto la autopercepción de género, como la autoidentificación étnica y racial. Con respecto a la identidad de género, el 97% de la muestra se autopercibe como mujeres, el 0,7% trans/travestis y el 1,4% como “otres”. La autoidentificación étnico-racial comprendió el 52,5% de mujeres originarias, el 37,4% de blancas, el 7,2% de otras, el 2,2% de mestizas y el 0,7% de afrodescendientes. Las mujeres originarias pertenecen a los pueblos Mapuche, Wichí, Qom, Diaguita y Toba.

Es importante resaltar que el 39,6% de las mujeres encuestadas, es responsable del cuidado de alguien perteneciente al grupo de población en riesgo, o bien está al cargo de adultos/as mayores dependientes. Según

la percepción del 73,4% el trabajo doméstico y de cuidados aumentó durante la cuarentena. Con respecto a otros trabajos, las mujeres manifestaron estar vinculadas en prevalencia a actividades agrícolas (44,7%), entre las cuales: producción de alimentos (31,7%), comercialización (7,2%), apicultura (3,6%) y procesamiento (2,2%). Un porcentaje significativo son docentes (20,1%) y un 16,5% artesanas o empleadas. El 23,7% desarrolla otras actividades.

El estudio mostró los efectos dramáticos de la pandemia en el ámbito del trabajo agrícola, ya que casi la mitad de las mujeres encuestadas (46,8%) dejó de producir, y un 15,8% sólo produce para consumo familiar. Del 37,4% de mujeres que sí están produciendo, el 74% están comercializando en su comunidad, y el 22% en ferias. Con relación al acceso de alimentos, el 48,9% dijo conocer alguna familia que está con dificultades, mientras que el 26,6% ha empeorado su alimentación.

Además del trabajo y la alimentación, dos de los principales problemas que emergieron en el estudio, son el servicio al agua potable -que complica de manera notable la prevención de la pandemia- y el acceso a internet, con graves consecuencias para la posibilidad de participar en distintos programas sociales y en el acceso a la educación de los hijos.

La violencia, en múltiples formas, emerge de manera preocupante en el estudio. Muchas mujeres que se dedican a la agricultura familiar resaltaron que los problemas específicos que las afectan se vinculan con los conflictos territoriales y la tenencia precaria de la tierra. Las mujeres indígenas señalan un incremento de la violencia institucional y, particularmente, policial. Con respecto a la violencia de género, un 18% de las mujeres declaró haber sufrido violencia, de las cuales 2,2% realizaron la denuncia, el 12,9% declaró no haberla hecho, mientras que el 2,9% no se sintió cómoda para responder a dicha pregunta. Es importante señalar que el 81,3% percibe un aumento importante de la violencia de género. Es un dato alarmante porque, independientemente que haya o no un aumento real de los casos, evidencia una percepción de miedo entre las mujeres encuestadas.

Finalmente, el estudio también evidenció la importancia de los tejidos comunitarios para enfrentar un contexto tan complejo y desfavorable. El 48,9% de las mujeres rurales e indígenas manifestó que en su comunidad existe algún tipo de iniciativa comunitaria que involucra redes de solidaridad para enfrentar los efectos del Covid-19, como el reparto de bolsones de alimentos, barbijos y remedios caseros. Entre estas mujeres que participan en colectivos comunitarios u organizaciones, un 25,9% son voluntarias y el 18% referentes comunitarias.

“No puede haber buen vivir sin justicia”

Desde este punto de vista, es muy llamativa la complejidad que emerge en los relatos testimoniales que nos acercaron las mujeres rurales e indígenas por medio de entrevistas y preguntas abiertas de la encuesta en relación a la multiplicación de la violencia. Leemos algunos de ellos:

“No sufrí violencia de parte de mi pareja, pero si fui hostigada por la policía y el poder político local por razones políticas, por denunciar el feminicidio de una nena de tres años en mi localidad.” (Mujer indígena, Río Negro)

“Una hermana Wichi fue violada por cinco hombres, uno de ellos era policía.” (Mujer wichi, Chaco)

“La gente acató las reglas del aislamiento, más por miedo a la policía que al virus.” (Mujer Mapuche, campesina, Santiago del Estero)

“Acá en los barrios hay muchos controles policiales. Muchas personas fueron detenidas en la provincia de Chubut injustamente.” (Mujer indígena, Chubut)

Lejos de minimizar sus efectos, la violencia institucional marcada en los relatos de vida, los conflictos territoriales y de tenencia precaria se intensificaron en el contexto de aislamiento obligatorio, complejizando el entramado y el circuito de las violencias sobre los cuerpos femeninos y racializados.

Las medidas ASPO tomadas por el Gobierno Nacional a causa de la pandemia pusieron de manifiesto situaciones de vulnerabilidad vividas históricamente por las comunidades indígenas. Desde comienzos de 2020, y previo a la propagación del virus en Argentina, fallecieron siete niños de la comunidad Wichí del norte del país, a causa de desnutrición. Las condiciones precarias en las que viven algunos pueblos indígenas ponen en evidencia las desigualdades socioeconómicas estructurales. La escasez de agua potable y red de cloacas, la imposibilidad de acceder a servicios de salud públicos, sumado al desfinanciamiento al Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) entre el periodo (2015-2019), manifestaron condiciones alarmantes, y actualmente agravadas por las medidas de Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio (ASPO)

Desde el comienzo de la cuarentena han sucedido infinidad de amedrentamientos hacia los pueblos originarios: avanzadas ilegales sobre sus territorios por parte de empresarios, abusos policiales y violaciones sexuales a mujeres y niñas. En el mes de mayo de 2020, la violación a una mujer Wichí en el Impenetrable, devino en un encadenamiento de encubrimientos ligados a los abusos de poder, a la discriminación racial y a la complicidad machista. Desde la secretaría de Derechos Humanos y Géneros de Chaco, pidieron imputar y detener a un médico y dos policías quienes falsificaron los testimonios de la víctima. La Secretaría de Derechos Humanos y Géneros señaló:

Debe evaluarse la múltiple discriminación y revictimización contra C.E.N., al ser mujer, con derechos históricamente vulnerados e indígena perteneciente a la etnia wichí; mientras que el perpetrador del delito es un varón criollo (...) Por lo tanto hay una clara desigualdad de posibilidad de escucha, al pertenecer la primera a dos grupos vulnerados y rechazados históricamente: ser mujer e indígena. (Recuperado del periódico Chaco día por día)

Por otro lado, la noche del sábado 30 de mayo de 2020, agentes de la policía de Chaco irrumpieron violentamente en la casa de una familia Qom, en el barrio Banderas Argentinas, en Fontana. Atacaron y torturaron a

todes les integrantes de la familia y abusaron sexualmente de una adolescente de 16 años.

Como consecuencia de los sistemáticos abusos policiales hacia los pueblos originarios, el Ministerio de Seguridad de la Nación, a cargo de la Dra. en Antropología Sabina Frederic, el pasado 26 de junio de 2020, firmó un convenio de cooperación con el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI), que tiene como objetivo principal brindar capacitaciones en materia de derecho indígena para el personal de las Fuerzas de Seguridad. En el mismo sentido, desde el Ministerio de Mujeres, Géneros y Diversidad de la Nación, se designó a Verónica Huilipán, referente de la Confederación Mapuche de Neuquén (CMN), como coordinadora del área de Abordaje de Violencias por Razones de Género contra Integrantes de Pueblos Indígenas (Decisión Administrativa N° 279/20)

Tal como señalan las antropólogas Soledad Pérez Otazú y Emilia Sotelo:

Los crímenes sexuales en un contexto de represión como el que ejerce la policía chaqueña son actos-en-sociedad porque intentan en su alegoría emitir un mensaje de control soberano, que reconfiguran y resignifican el fantasma de la conquista colonial (...) Las inscripciones de etnicidad operan junto con las de género, de clase y en este caso también de edad, como marcadores en las estructuras coloniales que reproducen desigualdades e injusticias, algo más que la pandemia puso en evidencia. (Pérez Otazú; Sotelo, 2020)

El “fantasma de la conquista colonial” se reactualiza una y otra vez en cada abuso, violación, asesinato, expulsión de indígenas y campsinxs de las tierras y en cada persecución policial hacia las comunidades más aisladas. En febrero de 2020, poco antes de que la pandemia comenzará a cambiar la escena mundial, el Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir se reunió en un campamento climático en el Lof Pillan Mahuiza Puelmapu, en Chubut con una consigna urgente: “Pueblos contra el Terricidio”. Un año después comenzaron una caminata desde los límites sur y norte de Argentina hacia Buenos Aires, donde llegaron el 22 de mayo del 2021.

Como explica Moira Millán del Movimiento, el terricidio es “el exterminio sistemático de todas las formas de vida, que atañen tanto al ecosistema tangible y perceptible que nos circunda como las personas, las plantas y los animales, como a aspectos inmateriales, sean culturales, lingüísticos o sagrados” (il Manifiesto 2021). Por eso, el terricidio es una figura de síntesis que reactualiza permanentemente la violencia colonial:

Terricidio es genocidio porque hubo y hay una pulsión de exterminio sistemático hacia los pueblos indígenas de parte del Estado-nación, pulsión concentrada en sus fuerzas represoras, para no abundar. Terricidio es ecocidio porque se destruyen y contaminan indiscriminadamente territorios enteros -el bosque, el monte, la selva, los humedales, devastados enteramente, de manera irreversible; destrucciones perpetradas por empresas que van invadiendo y violando los territorios con las formas expansivas de una economía de la muerte. Terricidio es epistemicidio porque con la colonización se han eliminado las formas de entender, conocer y concebir la vida de parte de los pueblos indígenas (...) Terricidio es feminicidio por el asesinato sistemático de los cuerpos-territorios femeninos, resultado de relaciones sociales propias de la crueldad y de la apropiación privada (Manifiesto por el Buen Vivir 2021).

En su mayoría, las mujeres rurales e indígenas son productoras de alimentos para las ciudades, sin embargo, sus trabajos han sido históricamente invisibilizados. El contexto pandémico, nos advierte que garantizar la infraestructura de producción y comercialización, así como mejorar la alimentación a partir de la perspectiva agroecológica, se torna cada vez más urgente.

La defensa de los recursos naturales (semillas, agua y territorio) emergen como condiciones fundamentales para asegurar la soberanía y la seguridad alimentaria, enfrentando un modelo extractivista y patriarcal cada vez más devastador y abriendo el horizonte del Buen Vivir. Son las mujeres que muchas veces protagonizan estas luchas, para preservar la naturaleza, el tejido comunitario y la espiritualidad de sus pueblos.

¿Cómo sanamos de la pandemia? Si la pandemia está profundizando las desigualdades históricas que tienen su origen en el capitalismo, si la

multiplicación de catástrofes naturales nos está mostrando que el extractivismo ya no da más, no nos queda otro camino que escuchar la voz de esas mujeres que desde hace años y desde hace siglos resisten, resignificando sus vidas, sus formas de habitar y producir en la tierra. Por tanto, no puede haber sanación, sin reparación y sin justicia!

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bidaseca Karina, Aragão Guimarães Costa Michelly, Brighenti Maura, Ruggero Santiago (2020). Diagnóstico de la situación de las mujeres rurales y urbanas, y disidencias en el contexto de COVID-19. Asistentes de investigación: Dra. Laura García Corredor; Dra. Lucía Nuñez Lodwick; Karina Violeta Moura; Lic. Lucía Wappner; Dra (c) Agustina Molina; Lic. Javier Núñez Iglesias; Lic. Leticia Virosta. NUSUR/IDAES/UNSAM-CONICET- Mincyt-MGYD. Disponible en: https://www.conicet.gov.ar/wp-content/uploads/resumen_ejecutivo_mujeres_y_covid_-_mincyt-conicet_-_mingen.pdf
- Bidaseca, Karina, Aragão Guimarães Costa Michelly (2020). *Ecofeminismos y la lucha por la vida en la era colonial*. En “Danzando bajo el hain: cuidados, cuerpos y territorios afectados por la pandemia”. Milena Caserola: Buenos Aires.
- Manifiesto por el Buen Vivir (2021). Disponible on-line: <https://www.kedistan.net/2021/04/28/moira-millan-manifiesto-buen-vivir/>
- Pérez Otazú Soledad; Sotelo Emilia (2020). Córdoba Capital. Ser Mujer y ser indígena. Disponible en: <http://museoantropologia.unc.edu.ar/2020/06/06/ser-mujer-y-ser-indigena/>
- Stop al terricidio. Il Manifiesto, 13 de mayo de 2021. Disponible en: <https://ilmanifiesto.it/stop-al-terricidio/>
- Web Diario Chaco día por día. Violación de una joven wichí en El Impenetrable: piden imputar y detener a un médico y dos policías. (18 de mayo del 2020). Recuperado de <https://www.chacodiapordia.com/2020/05/18/violacion-de-una-joven-wichi-en-el-impenetrable-piden-imputar-y-detener-a-un-medico-y-dos-policias/>

Boletín del Grupo de Trabajo
Epistemologías del sur

Número 6 · Septiembre 2021