



#9

**Febrero
2022**

Senti-pensarnos Tierra

**Mujeres en lucha,
ecologías políticas
feministas y
ecofeminismos:
Palabra y experiencia
política en la defensa
de la vida**

SEGUNDA PARTE

Boletín del
Grupo de Trabajo
**Ecología(s)
política(s) desde
el Sur/Abya-Yala**



CLACSO

PARTICIPAN EN ESTE NÚMERO

Erika Meneses-Granados
Yesenny Alejandra Pérez Soto
Denisse Roca-Servat
Agostina García
Nadia Balmaceda
Daniela Martina
Soledad Fernández Bouzo
Karen Odriozola de la Garza
Lia Pinheiro Barbosa
Luciana Nogueira Nóbrega

Senti-pensarnos Tierra. Mujeres en lucha, ecologías políticas feministas y ecofeminismos: palabra y experiencia política en la defensa de la vida n°. 9 / Erika Meneses-Granados ... [et al.]. - 1a ed - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CLACSO, 2022.

Libro digital, PDF - (Boletines de grupos de trabajo)

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-813-096-5

1. Agua. 2. Feminismo. 3. Alimentación. I. Meneses-Granados, Erika
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

Gustavo Lema - Director de Comunicación e Información

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.

Coordinadores

Felipe Milanez

Centro de Estudos Multidisciplinares em Cultura
Universidade Federal da Bahia
Brasil

fmilanez@gmail.com

Mina Lorena Navarro Trujillo

Programa de Posgrado en Sociología
Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
México

mlorena.navarro@gmail.com

Denisse Roca-Servat

Escuela de Ciencias Sociales
Universidad Pontificia Bolivariana- Sede Medellín
Colombia

denisse.roca@upb.edu.co

Equipo editorial del Boletín #8

Paola Bolados

Francisca Fernández Droguett

Vanessa Empinotti

Julieta Godfrid

Nathalia Hernández Vidal

Gabriela Merlinsky

Mina Lorena Navarro

Diana Ojeda

Denisse Roca-Servat

Comité editorial

Denisse Roca-Servat

Felipe Milanez

Leticia Saldi

Melissa Moreano

Mina Lorena Navarro

Raquel Neyra

Correo electrónico: gtecologiapolitica@gmail.com

Twitter: @ecoAbyaYala

Facebook: @Grupo de Ecología Política de Clacso

Para envío de material de redes:
comunicacioneseecologiapolitica@gmail.com

Web: <https://bit.ly/3IOUxMr>

Contenido

- 5 Presentación**
- 8 Pare, pare yo definiendo el agua**
Mujeres en (re) existencia en el territorio de Fredonia, Colombia
Erika Meneses-Granados
Yesenny Alejandra Pérez Soto
Denisse Roca-Servat
- 25 Prácticas alimentarias de mujeres migrantes bolivianas desde la perspectiva de la autoatención**
Aportes de los feminismos comunitarios para tejer diálogos y reflexiones
Agostina García
Nadia Balmaceda
Daniela Martina
- 39 Amazonas del ambiente en Abya Yala**
Las experiencias ecofeministas y su contribución a las imaginaciones socioecológicas en América Latina
Soledad Fernández Bouzo
- 54 Sentipensarnos Tierra a través de la ecoespiritualidad**
Karen Odriozola de la Garza
- 68 Territorio: nuestro cuerpo, nuestro espíritu**
Contribuciones del Movimiento de Mujeres Indígenas en Brasil a una Ecología Política Feminista
Lia Pinheiro Barbosa
Luciana Nogueira Nóbrega

| Presentación

En esta publicación, -segundo número del Boletín sobre Mujeres en lucha, Ecologías políticas feministas y Ecofeminismos-, nos concentramos en el tema de las alternativas y los procesos emancipatorios que estamos construyendo desde los feminismos y ecologismos en las distintas geografías rebeldes de Abya Yala.

Partimos de comprender que la construcción de las alternativas no está escindida de los procesos de resistencia y defensa de la vida, por el contrario, en la oposición al extractivismo y a los proyectos de muerte del capital, se va desplegando el deseo de lo que colectivamente se sabe necesario para garantizar la reproducción de la vida. En estos contextos, la intervención y protagonismo de las mujeres ha sido crucial para defender la vida y al mismo tiempo, proponer otros términos de relacionamiento y organización de la condición de interdependencia para sostener una existencia con dignidad y capaz de ponerle límites a la estrategia civilizatoria del capitalismo racista patriarcal, colonial y especista.

En las historias que a continuación ustedes leerán, vemos cómo las luchas protagonizadas por mujeres contra el extractivismo contienen estrategias para: cuidar y sostener las tramas comunitarias de las que son parte; profundizar el vínculo con la tierra a partir de proyectos productivos y agroecológicos que fortalecen la autonomía material; gestionar comunitaria y colectivamente sistemas de agua ante las políticas de extracción y privatización de este bien; resguardar y regenerar la biodiversidad a través de la implementación de reglamentos internos para la protección del territorio; recuperar y reafirmar la ancestralidad y la espiritualidad para hacer fuerza común contra los despojos múltiples.

Las diversas contribuciones están escritos a varias manos, presentados bajo diversos formatos de escritura, senti-pensados desde distintos territorios de lucha y cocinados por el hacer de alianzas políticas entre-mujeres con el objetivo de visibilizar los modos en los que estamos cambiando y creando otros mundos.

En el texto “Pare, pare yo defiando el agua”: Mujeres en (re) existencia en el territorio de Fredonia, Colombia” escrito por Erika Meneses-Granados, Yesenny Alejandra Pérez Soto y Denisse Roca-Servat se evidencia cómo las mujeres de este territorio se organizan en distintos planos de la vida, construyendo estrategias en torno a la soberanía alimentaria, para participar en escenarios institucionales y para cuidar y gestionar comunitariamente el agua y defender el territorio contra el extractivismo minero.

Posteriormente, Agustina García, Nadia Balmaceda y Daniela Martina, investigadoras preocupadas por cultivar un aporte ecofeminista desde la salud y la nutrición, nos presentan en “Prácticas alimentarias de mujeres migrantes bolivianas desde la perspectiva de la autoatención. Aportes de los feminismos comunitarios para tejer diálogos y reflexiones” la importancia de la autoatención como una práctica imprescindible para transformar radicalmente las relaciones entre nosotrxs y con la tierra.

Por su parte, la investigadora argentina, Soledad Fernández Bouzo, nos convoca a pensar en la diversidad de experiencias ecofeministas, como “Amazonas del ambiente en Abya Yala” y en cómo su hacer nutre las imaginaciones socioecológicas en América Latina, es decir, horizontes democráticos de justicia ecosocial en pos de la sostenibilidad de la vida.

Karen Odriozola de la Garza nos comparte un ejercicio narrativo de corpoescritura, es decir, de escritura hecha cuerpo para compartir una perspectiva centrada en la ecoespiritualidad que nos permite construir una conexión más profunda con la naturaleza y lo vivo/muerto, humano/no humano, biótico/abiótico. Se trata de un ámbito que promueve la concepción no atomizada entre naturaleza/humanidad/cosmos, pero

que especialmente constituye una política del cuidado material, espiritual, emocional y simbólica.

Y finalmente, las investigadoras brasileñas, Lia Pinheiro Barbosa y Luciana Nogueira Nóbrega, nos presentan la potente experiencia del Movimiento de Mujeres Indígenas en Brasil y sus contribuciones para el campo de la Ecología Política Feminista, a partir de la concepción «abigarrada» de la lucha como mujeres indígenas; el concepto de «territorio-cuerpo» como paradigma onto-epistémico y la centralidad de la memoria ancestral y biocultural en su proceso de lucha.

Esperamos que este conjunto de reflexiones sirva para nutrir nuestras prácticas eco-políticas y feministas en la producción y el sostenimiento de otros mundos de vida buena, vida digna, vida sabrosa para poner un freno a la devastación biocida de los proyectos de despojo múltiple en nuestros territorios.

Enero de 2022

Mina Lorena Navarro

Diana Ojeda

Julieta Godfrid

Denisse Roca-Servat

Gabriela Merlinsky

Vanessa Empinoti

Nathalia Hernández Vidal Paola Bolados

Francisca Fernández Droguett

Pare, pare yo definiendo el agua

Mujeres en (re) existencia en el territorio de Fredonia, Colombia¹

Erika Meneses-Granados*
Yesenny Alejandra Pérez Soto**
Denisse Roca-Servat***

* Estudiante de Maestría en Desarrollo e integrante del Grupo de Investigación Territorio de la Universidad Pontificia Bolivariana en Medellín, Colombia. Antropóloga de la Universidad de Antioquia. Integrante del Grupo de Estudio de Ecología Política y Justicia Hídrica. Correo electrónico: erikalucia.meneses@upb.edu.co

** Asociada de ASOMUF, integrante de la Mesa Ambiental y líder de la Red de Mujeres Jóvenes “Tejiendo Sororidad” en Fredonia-Antioquia, Colombia. Es parte del comité de Género de la Cátedra del Territorio del Cinturón Occidental Ambiental y estudiante de Trabajo Social de la Universidad de Antioquia, seccional del suroeste. Correo electrónico: yesennyperez99@gmail.com

*** Profesora e investigadora del Grupo de Investigación Territorio de la Universidad Pontificia Bolivariana. Investigadora de la Alianza Justicia Hídrica. Co-coordinadora del Grupo de Trabajo CLACSOEcología(s) política(s) desde el Sur/Abya-Yala y del Grupo de Estudio de Ecología Política y Justicia Hídrica. Correo electrónico: denisse.roca@upb.edu.co

¹ Agradecemos de manera especial a las mujeres de Asociación Municipal de Mujeres Unidas de Fredonia (ASOMUF), La Colectiva, Asamblea Municipal Constituyente (AMCF), La Mesa Ambiental de Fredonia (MAF) y Aguaceros de Fredonia que compartieron con nosotras sus experiencias, pensamientos y sueños en el marco de dos trabajos de grado, uno titulado “Expresiones de sororidad en las organizaciones o grupos sociales del municipio de Fredonia en el último quinquenio” de Yesenny A. Pérez-Soto; Isabel Quintero y Angie L. Velásquez del Departamento de Trabajo Social seccional Suroeste de la Universidad de Antioquia y “Prácticas de resistencia al extractivismo y relaciones hidrosociales de los campesinos de los movimientos ecoterritoriales del municipio de Fredonia, Antioquia (1990-2020)” de Érika Meneses-Granados de la Maestría de Desarrollo de la Universidad Pontificia Bolivariana sede Medellín, Colombia.

Sobre el filo de la cordillera central, en la base de Cerro Bravo y abrazada por Cerro Combia se encuentra Fredonia un municipio en el Suroeste del departamento de Antioquia en Colombia (Alcaldía de Fredonia, 2020). Este territorio es surcado por caudalosas quebradas como la Sinifaná, y los ríos Amagá y Poblano afluentes del gran río Cauca (Corantioquia, 2018). Fredonia tiene una población total de 24.754 habitantes de los cuales 49,7% son mujeres que en su mayoría están en la ruralidad (Alcaldía de Fredonia, 2020; OAMG, 2020c).

No obstante, de acuerdo con el censo agropecuario (2014) solo “el 26% de las explotaciones [tierras productivas] manejadas por personas naturales [en Colombia] está a cargo de mujeres” (Oxfam, 2017, p. 20). Esto evidencia que las relaciones de las mujeres con la propiedad y el aprovechamiento de la tierra han sido mediadas por sus parejas o familiares hombres (Gómez y Sanabria, 2020). Igualmente, tanto en Fredonia como en Latinoamérica, se han asociado las labores masculinas con la producción remunerada, mientras que a las mujeres se las ha vinculado con el cuidado del hogar. Todos estos hechos se relacionan con que, para las fredonitas la tasa de desempleo en el 2019 fue de 14,02 por cada 100 mujeres económicamente activas, mientras que para los hombres fue de 4,85 en esta misma relación (OAMG, 2020).

En esta fracción del planeta, las prácticas económicas están fuertemente ligadas a la tierra. Fredonia tiene una tradición económica agropecuaria que se remonta a antes de la conquista.

A finales del siglo XIX y comienzos del XX, el café potenció el desarrollo del país, y fue trascendental en el municipio, convirtiéndolo en el primer productor durante esos años (Arango, 1988). Sin embargo, tras la ruptura del pacto cafetero en 1989 se precipitó la crisis cafetera que ha golpeado fuertemente al país, de manera que en los años 90, Colombia buscó ingresar al mercado mundial con el sector minero-energético para alentar la inversión extranjera (Palacios, 2004). Aun así, las actividades agrícolas y agroindustriales representan actualmente el 25,2% de las exportaciones del país (MinComercio, 2021), y las principales actividades económicas del municipio son el café, la ganadería y la porcicultura,

y el cultivo de cítricos, plátano, banano, aguacate y yuca (Alcaldía de Fredonia, 2016).

A pesar de esto, el estímulo al sector minero-energético se agudizó en los 2000 e impulsó la exploración minera en territorios altamente biodiversos y ricos en aguas como el Suroeste antioqueño que fue nombrado por el geólogo R. Sillitoe como “uno de los principales distritos de oro” a lo largo del sistema de fallas Cauca-Romeral y que hoy en día se conoce como Cinturón de oro del Cauca Medio (Sillitoe, 2008 en Perdomo, 2016, p. 3). Distintos proyectos mineros como La Mina de la multinacional canadiense Goldminign Inc. en el corregimiento de La Mina en Fredonia, y el de Quebradona en el municipio de Jericó también en el Suroeste, de la sudafricana AngloGold Ashanti (AGA) tienen en vilo a las y los campesinos del territorio.

En medio de estas circunstancias, se desenvuelven las mujeres de Fredonia. La Asociación Municipal de Mujeres Unidas de Fredonia (ASO-MUF) y La Colectiva, son espacios construidos por y para las mujeres, que se transfiguran en puntos en común donde mujeres con múltiples intereses y preocupaciones se encuentran para reflexionar, imaginar, incidir y transformar su territorio. Así, algunas de ellas se encuentran adscritas a otras organizaciones sociales en las que comparten junto a otras mujeres y hombres, intereses y preocupaciones en cuanto a temas ambientales, territoriales, participativos y políticos. Entre dichas organizaciones, están la Asamblea Municipal Constituyente de Fredonia (AMCF), la Mesa Ambiental de Fredonia (MAF) y Aguacerros.

La AMCF nace en el 2004 como un ente social de veeduría ciudadana², que creó la Escuela de Formación para capacitar a la población en temas relacionados con la participación social (Hincapié, 2008). La Constituyente, como suelen llamarla los fredonitas, impulsó debates y reflexiones

² “Mecanismo democrático de representación que le permite a los ciudadanos o a las diferentes organizaciones comunitarias, ejercer vigilancia sobre la gestión pública, respecto a las autoridades, administrativas, políticas, judiciales, electorales, legislativas y órganos de control, así como de las entidades públicas o privadas, organizaciones no gubernamentales de carácter nacional o internacional que operen en el país...” (Ley 850 de 2003).

sobre los servicios públicos domiciliarios, la participación política de las mujeres en los espacios públicos y de poder, el estado de las vías y las alternativas productivas (Hincapié, 2008). Actualmente, la asamblea está compuesta en su mayoría por mujeres, y muchas de ellas son integrantes de ASOMUF.

Por otro lado, la MAF, fundada en el 2006, ha centrado sus esfuerzos en la veeduría de temas ambientales, por lo que se enfoca en la revisión y la participación en los Planes de Ordenación y Manejo de Cuencas Hidrográficas (POMCAS) y del Plan de Gestión Integral de Residuos Sólidos Regional (PGIRS) entre otros. Así como en la Constituyente, la mayoría de quienes asisten a sus reuniones son mujeres, entre ellas están la presidenta y la vicepresidenta.

Finalmente, un aliado organizativo importante es Aguaceros, un colectivo que surgió para ayudar a resolver conflictos y las necesidades de los acueductos veredales. Nació gracias a la alianza de la personería municipal con la Corporación Ecológica y Cultural Penca de Sábila, quienes brindaron capacitaciones y herramientas a los acueductos veredales para el mejoramiento de la gestión comunitaria del agua en Fredonia. Las mujeres también han desempeñado un papel crucial en esta organización.

Para este artículo se realizó una investigación-acción donde se entabló un relacionamiento profundo con varias mujeres en el territorio, una de ellas es coautora de este escrito, representando sus voces y sus luchas. El objetivo es visibilizar las prácticas de (re)existencia de las mujeres de Fredonia en la defensa del territorio y el agua, y que hemos identificado en relación con: a) la soberanía alimentaria, producción de alimentos y huertas caseras; b) la participación política de la mujer en escenarios institucionales; c) la defensa del territorio contra el extractivismo minero y, d) el cuidado y la gestión comunitaria del agua, que se presentan en los siguientes apartados.

Prácticas de (re) existencia de las mujeres en Fredonia

Hacia la soberanía alimentaria, producción de alimentos y huertas caseras

Desde su fundación los objetivos de ASOMUF van dirigidos a mejorar la calidad de vida de las mujeres fortaleciendo su autonomía económica, buscando la erradicación de la discriminación y la violencia contra las mujeres y fomentando la participación política de las habitantes del pueblo. Con estas metas en mente, en los primeros años crearon seis comités: alimentos; confecciones; manualidades; huertas caseras; reciclaje; y de apoyo a la mujer rural (Rojas, 2021). Sin embargo, la asociación no ha contado con suficiente respaldo institucional, y ha habido desencuentros entre las asociadas en cuanto a los temas en los que debe involucrarse ASOMUF, que con el paso del tiempo ha perdido integrantes e impulso.

Paralelamente, la pandemia representó un nuevo desafío, pero a pesar de las circunstancias, las mujeres que aún tienen un fuerte sentido de pertenencia han resistido y se han aliado con las jóvenes de Fredonia que, en el marco de ASOMUF crearon la *Red de Mujeres Jóvenes- tejiendo sororidad*. Gracias a esto, han mantenido vigente el comité de alimentos, algunas mujeres continúan con las confecciones y se ha ido reforzando poco a poco el apoyo a los emprendimientos de las mujeres rurales. A estas iniciativas se sumó La Colectiva, una organización social informal que nace en junio de 2020, y que fomenta la participación de las mujeres del municipio teniendo un enfoque de género, allí están inscritas algunas mujeres de ASOMUF y otras que no se identifican con la asociación (Rojas, 2021).

El comité de alimentos de ASOMUF ha facilitado la elaboración de arepas de maíz, las cuales se venden en la sede temporal y que ellas llaman la “Tienda del emprendimiento” (comunicación personal, asociada adulta urbana, 21 de abril de 2021). Del mismo modo, las mujeres rurales especialmente de la vereda La Garrucha, preparan harina de plátano, de

banano y de guineo, hacen tortas con productos propios de la región, algunas cultivan café, y otras venden huevos y miel. Antes de la pandemia, estos se comercializaban en el parque de Fredonia, pero con los sucesivos aislamientos, los han promocionado por redes sociales.

Otra función importante de la asociación, y que se ha reforzado en cuarentena, es la de ser un canal de comunicación entre compradores y productoras.



Imágenes del Facebook ASOMUF <https://bit.ly/2XKUDum>

Recientemente, en alianza con la alcaldía municipal, ASOMUF y La Colectiva están liderando una iniciativa de mercados campesinos llamada “un campo para todos” en donde cada mes los y las emprendedoras sacan sus productos al parque para ser comercializados. El primer encuentro tuvo lugar el 4 de septiembre de este año, y allí, las mujeres vendieron productos gastronómicos como proteína vegetal, dulces tradicionales y postres. Este proyecto establece una cadena solidaria de comercio entre mujeres, ya que los productos para la venta utilizan ingredientes cultivados o creados por otras compañeras.



"Un campo para todos". Fotografías de integrante de la Red de mujeres jóvenes, 4 de septiembre, 2021.

En la ruralidad y la zona urbana de Fredonia, algunas de ellas tienen huertas para el pancoger³, otras han creado sus emprendimientos productivos basados en la caficultura o en productos agropecuarios como se vio anteriormente. Unas son amas de casa y otras han combinado sus profesiones -maestras, enfermeras, estudiantes y practicantes universitarias, auxiliares contables, concejalas, entre otras- con las tareas del hogar.

En sus huertas se puede encontrar cebolla, cilantro, ají, habichuela, lulo, penca sábila, orégano y otras hierbas aromáticas y medicinales para el consumo familiar. Con respecto a los productos de los emprendimientos

³ "Se denominan así aquellos cultivos que satisfacen parte de las necesidades alimenticias de una población determinada. En la zona cafetera son cultivos de pancoger: el maíz, el fríjol, la yuca y el plátano" (FNCC, 2010, p. 5).

de las mujeres de ASOMUF y La Colectiva están la masa para hacer buñuelos, mermeladas de mora y naranja, mantequilla de maní y dulces de chocolate. Una de las mujeres rurales perteneciente a ASOMUF, La Colectiva, al Nodo departamental de mujeres, a la ONG Mujeres que Crean, a la MAF, a la AMCF, a Aguacerros y la Cooperativa de caficultores, elabora harina de plátano, de banano, de guineo y de murrapo a pedido, así mismo produce café orgánico y emplea a mujeres de su vereda para la recolección de la cosecha. La idea es que a futuro, ASOMUF se convierta en un apoyo sólido para las actividades productivas en la ruralidad.



Fotografías de las mujeres de la vereda La Garrucha y del barrio El Repollal, septiembre, 2021.



Fotografías facilitadas por la Colectiva y ASOMUF, septiembre, 2021.



Fotografía facilitada por asociada rural de ASOMUF, septiembre, 2021.

Participación política de la mujer en escenarios institucionales

Desde las organizaciones citadas, se intenta tener una interlocución constante con la alcaldía y las secretarías de la administración encargadas de las agendas económicas, políticas, ambientales, territoriales y de mujeres. En este sentido, estos movimientos integran algunos organismos que son creados desde la institucionalidad como el Consejo Territorial de Planeación (CTP) y han trabajado en documentos como la política pública del agua (que fue impulsada principalmente por Aguacerros), y la política pública de mujeres con la que tienen muchas expectativas desde que se nombró un enlace de género en la administración municipal.

Los CTPs fueron creados por disposición constitucional como medio para garantizar la participación ciudadana en el seguimiento de políticas públicas, planes de desarrollo y de ordenamiento territorial y debe ser convocado por los entes territoriales de acuerdo a la ley 152 de 1994 (Consejo Nacional de Planeación, s.f). Dos de las asociadas adultas urbanas de ASOMUF, y que son parte de la AMCF y la MAF, representan a estas organizaciones en el CTP de Fredonia, allí han cuestionado a la alcaldía por los retrasos en la aplicación del nuevo Esquema de Ordenamiento Territorial y por la falta de cumplimiento de los objetivos del Plan de Desarrollo 2019-2022.

Otro aspecto para resaltar es que las y los integrantes de la AMCF, a raíz de la labor social que han realizado y los obstáculos que han encontrado, comprendieron que para transformar en políticas públicas las acciones llevadas a cabo, debían incursionar en los escenarios de poder. Es así que en el 2019 una mujer integrante de la AMCF y de ASOMUF con el aval del partido Alianza Verde, es elegida como concejala municipal. Como parte de su aprendizaje se ha dedicado desde muy joven a la labor social en distintas organizaciones, hizo parte de la Primera Escuela de entrenamiento político para mujeres en el 2013 impulsada por la secretaria de equidad de género de la gobernación de Antioquia y fue candidata a la alcaldía en el 2015. Para ella los obstáculos principales en la

participación política de las mujeres son “la cultura patriarcal tan arraigada y la invisibilización política que hemos tenido las mujeres” (comunicación personal, concejala municipal de Fredonia, 19 de septiembre, 2021), que se reflejan en la interacción con los partidos políticos y los concejales, y que han hecho más lentos los cambios esperados por ella y las mujeres del pueblo.

Por su parte, e inspiradas por las mujeres de ASOMUF, la *Red de Mujeres Jóvenes- tejiendo sororidad*, ha insistido en incursionar en los escenarios políticos. Es por eso que este año (2021) decidieron participar de los Concejos Municipales de Juventud, donde son representadas por dos mujeres elegidas por la Red y avaladas por el partido Alianza. El interés principal de las jóvenes es abrir el debate en torno al enfoque de género que hay en el municipio y que éste realmente represente lo que la diversidad de las mujeres piensan y necesitan, además quieren romper con el paradigma de que las juventudes, específicamente las mujeres jóvenes no participan en política electoral, y de esta forma fortalecer los procesos tanto a nivel individual en la multiplicidad de ser mujeres jóvenes en el municipio, como territorial.

Defensa del territorio contra extractivismo minero

En los últimos años, las mujeres se han enfocado en la protección y defensa del territorio y las fuentes hídricas ante la inminencia de la minería metálica. La AMCF ha convocado a foros informativos con respecto a este tipo de megaproyectos en las veredas -como la llevada a cabo en el 2017 con el personero municipal en la vereda La Garrucha-, así mismo han realizado y participado en conversatorios como el del 29 de septiembre de 2017 “Territorio, Paz y Derecho a los Recursos Hídricos en el municipio de Fredonia” e hicieron parte de las organizaciones sociales que convocaron el cabildo abierto, el 18 de noviembre de 2017, y que aportaron en la redacción del *Acuerdo Municipal N°006 Por el cual se dictan unas medidas para la defensa del patrimonio ecológico y cultural del municipio de Fredonia (31 marzo, 2018)* en el que se prohíbe la minería metálica.

Así mismo, se han dado manifestaciones frente al gobierno como la que se llevó a cabo durante la rendición de cuentas del ministro de justicia el 17 de noviembre de 2017. Frente a los concejales y la administración municipal, una de las mujeres realizó una manifestación pacífica en defensa del territorio. Al respecto ella cuenta que: “yo una vez fui a un evento del parque y llevaba un cartelito que decía *pare, pare yo defiendo el agua*, y me iban a sacar del evento, el alcalde se paró y me pidió que me retirara, pero yo me quede porque yo estaba defendiendo el agua, lo mío y ahí estaba y ahí me quedaba” (asociada adulta rural, comunicación personal, 20 de abril, 2020).

Más recientemente acompañaron a la delegación de las organizaciones sociales para protestar contra el proyecto Quebradona e hicieron un performance simbólico en el parque, en el que se repartieron botellas pequeñas de vidrio con agua limpia y otras con agua contaminada con el fin de visibilizar la problemática que se puede presentar en las fuentes hídricas de aprobarse dichos proyectos. Acompañado de carteles y arengas, el mensaje fue contundente “los y las fredonitas queremos y cuidamos nuestras aguas y recursos naturales, es por ello que decimos no a la minería” (comunicación personal, asociada joven urbana, 20 de septiembre, 2021).



Fotografía del perfil de Duván Cortés con Fredonia: <https://bit.ly/3IPB66d>

Otro colectivo activo en la defensa del territorio es la MAF. Este movimiento ha hecho reforestaciones, sembratones, cuidados de fuentes hídricas con la recolección de basuras, han incursionado en la siembra de agua y tienen dos proyectos pedagógicos ambientales con niños y jóvenes llamados Guardianes de la Naturaleza y Semillitas del Futuro con la Corporación Autónoma regional Corantioquia, con quienes han realizado recorridos por diferentes espacios de Fredonia. A través de este proceso, van inculcando no solo curiosidad y amor por el territorio, sino también ganas de aprender y luchar por él. Además, las mujeres de la MAF comprenden la defensa del territorio y la lucha en contra de la violencia hacia las mujeres como parte de la resistencia al patriarcado colonizador, “entendemos a las mujeres como territorio de vida y como cuidadoras de este medio ambiente” (comunicación personal, asociada adulta urbana 1, 18 de marzo de 2021).

Cuidado y Gestión Comunitaria del agua

Comprometidas con las fuentes hídricas, las mujeres de Fredonia cuidan este bien común utilizando para cocinar y beber, el agua de los acueductos, y el agua de lluvia para la limpieza de la casa, vaciar los baños y regar las plantas; aquellas que tienen producción de café, realizan el proceso de lavado en seco y evitan el depósito de la pulpa a las quebradas y más bien la convierten en compost o la usan en la fabricación de vino de café. Como parte de este compromiso, transmiten a sus familiares y amigos estas prácticas y lo que el agua significa para ellas, “El agua para mi es todo [...] es la vida, es la felicidad, es el alimento, es la herencia de mis hijos, es la felicidad de los pájaros...” (comunicación personal, asociada adulta rural, 23 de abril, 2021). Es por eso que la AMCF se ha encausado en “la defensa dura del territorio y las aguas porque no podemos permitir que nuestra zona de fauna y café la destruya una multinacional aparecida, trabajamos duro por la defensa del territorio porque defender la vida es defendernos a nosotras” (comunicación personal, asociada adulta rural, 23 de abril, 2021).

Hace algunos años, esta misma organización junto al acueducto multiveredal Rodrigo Arenas Betancur (AMRAB) que surte a ocho veredas, tuvieron un

proyecto en la zona Manantiales donde nacen las aguas que surten el acueducto del área urbana para “sensibilizar a la población sobre el cuidado de los nacimientos, la legalización de las aguas y el manejo de las aguas residuales” (comunicación personal, asociada adulta urbana 2, 19 de abril de 2021).

Esta fue una de las actividades que empezó a apuntar hacia la construcción de la política pública del agua liderada por Aguaceros, que en mayo 26 del 2017, presentó al Concejo y a la administración municipal el *Acuerdo Municipal N° 006 “Por medio del cual se adopta, establece y se institucionaliza la política pública para la gestión ambiental, comunitaria y social del agua en el municipio de Fredonia”* a la cual le falta ser reglamentada por estos entes.



Agua de lluvia y Cerro Bravo; vereda El Zancudo; Planta de tratamiento AMRAB. Fotografías tomadas por Erika Meneses-Granados, marzo, 2021.

Reflexiones finales

Fredonia es un lugar donde la experiencia de ser mujer se entreteje con el habitar en la ruralidad, con la dificultad de tener autonomía económica, de invisibilización de la participación política de las mujeres y con un territorio amenazado por el extractivismo minero. Las prácticas de (re) existencia de las mujeres de Fredonia en la soberanía alimentaria, en la participación política de la mujer en escenarios institucionales, en la defensa del territorio contra el extractivismo minero y, en el cuidado y la gestión comunitaria del agua, resuenan con el ecofeminismo que señala “la conexión ideológica entre la explotación de la naturaleza y la explotación de las mujeres dentro del sistema jerárquico-patriarcal” (Gebara, 2000, p. 18).

Este sistema es parte de lo que Ulloa (2016) denomina “los procesos de modernidad/colonialidad” (p. 126) que han validado las dualidades “naturaleza/cultura, hombre/mujer”, y donde lo natural y lo femenino son desvalorizados, por lo que se genera la opresión de las mujeres y se profundizan los procesos extractivos como la minería que vive en este momento la región. Así, las fredonitas reflejan un ecofeminismo que puede “ser considerado como una sabiduría que intenta recuperar el ecosistema y las mujeres” (Gevara, 2000, p. 18).

Las mujeres de Fredonia nos dejan ver una ecología política de lugar, que entabla prácticas de (re)existencia que se hacen desde la cotidianidad, desde los movimientos, organizaciones o asociaciones sociales que se convierten en “espacios de politicidad del sujeto social” (Millán, 2013) que desestabilizan y cuestionan la configuración capitalista propia y el poder, y buscan construir alternativas desde sus preocupaciones por la diversidad, la sororidad, lo comunitario y lo colectivo, lo campesino y la defensa del territorio y del agua.

REFERENCIAS

- Arango, Mariano. (1988). El desarrollo de la agricultura. En J.O., Melo, *Historia de Antioquia* (225-235). Suramericana de seguros.
- Alcaldía de Fredonia. (2016). *Plan de desarrollo 2016-2019 Fredonia Progresá*. <https://bit.ly/2GEnbzs>.
- Alcaldía de Fredonia. (2020). *Plan de desarrollo 2020-2023 Fredonia Para todos*. <https://bit.ly/2SL8jBu>.
- Congreso de la República de Colombia. (18 de noviembre de 2003). Ley 850 de 2003 Por medio de la cual se reglamentan las veedurías ciudadanas. <https://bit.ly/3CGVZHX>.
- Consejo Nacional de Planeación. (s.f.). *Consejos Territoriales de Planeación (CTP)*. <https://bit.ly/3EIpEBU>.
- Corantioquia. (2018). Plan de Ordenación y Manejo de la Cuenca Hidrográfica de los directos río Cauca-río Amagá quebrada Sinifaná. <https://bit.ly/2GKrGbE>.
- Departamento Administrativo Nacional de Estradísticas-DANE. (2014). Censo Nacional Agropecuario. Entrega de resultados CNA 2014. <https://bit.ly/3o0nwQa>.
- Federación Nacional de Cafeteros de Colombia (FNCC). (2010). Glosario Guía ambiental para el sector cafetero. <https://bit.ly/3jPkSHV>.
- Gebara, Ivone. (2000). Intuiciones ecofeministas. Ensayos para repensar el conocimiento y la religión. (1era edición): Trotta Editorial.
- Gómez, María Juliana, y Sanabria, Luisa Paola. (2018). Las mujeres rurales y su derecho a la tierra: retos de la política pública en Colombia. *Revista de Trabajo social* 22 (1), 85-105. <https://bit.ly/2XLUfF4>.
- Hincapié, Sandra. (2008). Democracia y poder constituyente: movimiento constituyente de Antioquia. IPC, Instituto Popular de Capacitación. <https://bit.ly/3EIotlY>.
- Millán, Mágina. (2013). Crisis civilizatoria, movimientos sociales y prefiguraciones de una modernidad no capitalista. *Acta Sociológica* (62), 45-76. <https://bit.ly/3kFy70N>.
- MinComercio. (2021). Contexto macroeconómico de Colombia. <https://bit.ly/3o3m0wH>.
- Observatorio de Asuntos de Mujer y de Género-OAMG. (2020). *Ficha de caracterización municipio de Fredonia. Principales datos sociodemográficos y de la situación de las mujeres*. <https://bit.ly/2ZpdMod>.
- OXFAM. (2017). Radiografía de la desigualdad. Lo que nos dice el último censo agropecuario sobre la distribución de la tierra en Colombia. <https://bit.ly/2WbCYNV>.
- Palacios, Marco. (2009). *El café en Colombia 1850-1970. Una historia económica, social y*

política [4ª edición]. El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos.

Perdomo, Jenny. (2016). *Cauca, río de oro: espacios extractivos en el suroeste de Antioquia* [Tesis de maestría, Universidad de Antioquia]. <https://bit.ly/2FmO5Lw>.

Rojas, Julieth. (2021). Caracterización de Organizaciones sociales de mujeres y

Comunidad diversa. [documento facilitado por la autoridad de Género de la Alcaldía de Fredonia].

Ulloa, Astrid. (2016). Feminismos territoriales en América Latina: defensas de la vida frente a los extractivismos. *Revista Nómadas de la Universidad Central* (45) 123-139. <https://bit.ly/3o1OtD3>.

Prácticas alimentarias de mujeres migrantes bolivianas desde la perspectiva de la autoatención

Aportes de los feminismos comunitarios para tejer diálogos y reflexiones

Agostina García*
Nadia Balmaceda**
Daniela Martina***

* Lic. en Nutrición y Magíster en Salud Materno Infantil. Estudiante del Doctorado en Estudios de Género (Universidad Nacional de Córdoba). Trabaja como becaria doctoral CONICET en el Instituto de Estudios Sociales y Políticos de la Patagonia. agostinagarcia0@gmail.com

** Integrante de la Coordinadora Ambiental y Derechos Humanos Sierras Chicas y de la Colectiva Nutricias. Lic en Nutrición y Magíster en Salud Pública (UNC). Trabaja como becaria doctoral Secyt UNC-Conicet en el Instituto de Diversidad y Ecología Animal. Cursa el Doctorado en Estudios Sociales Agrarios (UNC). nanualebalma@gmail.com

*** Docente de la cátedra Práctica en Salud Pública de la Escuela de Nutrición (Universidad Nacional de Córdoba). Lic. en Nutrición, Magíster en Salud Materno Infantil, y Doctora en Administración y Política Pública (UNC). daniela_martina@unc.edu.ar

Entretejiendo líneas que orientan la propuesta de escritura

El objetivo de este escrito es analizar las prácticas alimentarias que realizan mujeres migrantes bolivianas residentes de un barrio de la ciudad de Córdoba, Argentina, desde la perspectiva de la autoatención. En línea con esto, nos interesa recuperar algunos aportes de los feminismos comunitarios del Abya Yala, buscando habilitar diálogos y reflexiones con nuestro objeto de estudio.

El marco de nuestro campo disciplinar que es la nutrición, nos lleva casi inevitablemente al acercamiento del foco de interés en la alimentación, y con ello, a una búsqueda de articulación de los conocimientos generados en torno a ambos conceptos, nutrición-alimentación, tarea no menor en función de la histórica separación de las ciencias naturales y sociales, sus epistemes, métodos y teorías (Morin, 2002).

Los aportes de la antropología social y de la sociología resuenan fuerte en el campo de la alimentación-nutrición, nunca autonomizado, o bien construyendo su autonomía en la dependencia del campo de la salud (Morin, 2002). Así, como observa Rivera Márquez (2007) la alimentación-nutrición constituyen expresión y resultante a la vez del proceso de salud-enfermedad (objeto de estudio que legara la Medicina Social latinoamericana [Castro, 2011] a instancias de Laurell). Dicho proceso a la vez revisado desde la antropología médica y transformado en el proceso de salud-enfermedad-atención (Ménendez, 1985), elemento central que consideraremos en este trabajo y que permite articular la dimensión de las prácticas alimentarias con la nutrición a partir del componente del cuidado de la salud que forma parte inextricable de ésta. Desde allí, recuperamos la mirada de la alimentación como hecho social total (Mauss, 1971), intentando sin embargo mantener la ambigüedad que permite incluirla como objeto de estudio de la sociología, pero a la vez también como objeto biológico e incluso psicológico (Poulain y Pacheco da Costa Proenca, 2003).

Por su parte, la antropología alimentaria ha brindado aportes significativos al campo de la alimentación-nutrición en términos de incorporar dimensiones sociales y culturales en su análisis y comprensión. A partir de estas contribuciones, buscamos entender a las prácticas alimentarias como prácticas sociales, históricas y colectivas que (re)producen sentidos, significaciones, y entramados socioculturales. Asimismo, consideramos necesario entender al alimento como elemento fundamental de la reproducción de la vida, base física del sustento de las comunidades, por su aporte energético, de nutrientes, y de sensaciones como el placer y el disfrute a través de sus texturas, sabores, aromas y colores.

La crisis sanitaria que se revela en el aumento paradójico de desnutrición, obesidad y sus enfermedades concomitantes, encuentra dificultades en vincularse a la crisis alimentaria. Esto se debe en gran medida a que el paradigma de los estilos de vida (despojados por la biomedicina del contexto sociocultural con el que fue aplicado originalmente por las ciencias sociohistóricas) se centra en los comportamientos individuales, invisibilizando sus causas y consecuencias colectivas, llevando a que se aplique, por ejemplo, a las problemáticas de obesidad, y no así al hambre (Menéndez, 2009). Como ambos se presentan coexistentes en el aquí y ahora global/local, no pareciera encontrarse una respuesta coherente para tal situación que se ve explicada de manera disjunta. La crisis alimentaria, sin embargo, puede ser integrada a la crisis ecosistémica, con la destrucción y expropiación de los territorios, claramente visible con el aumento de monocultivos, uso de agrotóxicos, contaminación de los bienes comunes (agua, tierra y aire), desmontes, desplazamiento de comunidades indígenas y campesinas. Así, la crisis alimentaria se constituye como base de la crisis civilizatoria actual, donde los pueblos, que han habitado histórica y ancestralmente los territorios desde el respeto y la convivencia, nos muestran otros modos de vivir y habitar, desde la integralidad de lo físico, lo social y lo espiritual.

Para la cultura andina, la alimentación tiene un rol esencial y es concebida como un hecho social, cultural, físico y espiritual, donde lo individual y lo colectivo se conectan. Los alimentos tienen una dimensión simbólica, sagrada, de vinculación con la tierra, y de uso medicinal (Delgado y

Delgado, 2014). Dentro de esta concepción, las mujeres asumen el rol de cuidadoras, principalmente de los cuidados ligados a los alimentos y a los cuerpos, en armonía con la naturaleza (Álvarez et al, 2007).

En esta línea, los feminismos comunitarios del Abya Yala, especialmente las mujeres xikas y mayas de Guatemala, y las mujeres aymaras de Bolivia, nos invitan a reflexionar sobre los cuerpos como territorios, y el entramado de opresiones que allí se tejen. El territorio-cuerpo-tierra aparece como el primer lugar de enunciación con una memoria corporal e histórica propia, como una historia de expropiación colonial, y las diversas formas de defensa de los territorios. El territorio cohabita y se interrelaciona con la memoria de los pueblos que buscan recuperar, sanar y liberar el cuerpo-territorio-tierra, pensada como una categoría indivisible (Cabnal, 2010).

En esta escritura, recuperamos la noción de prácticas alimentarias desde la autoatención para atrevernos a ponerlas en diálogo con los aportes de los feminismos del Abya Yala, haciendo foco en la recuperación de saberes generacionales y genéricos que las mujeres migrantes traen de sus lugares de origen y (re)construyen en el destino, y cómo esto podría ser leído como un espacio de resistencia que pone en el centro al cuidado y al sostenimiento de la red de la vida, y se constituye como una alternativa al Modelo Médico Hegemónico. Dicho esto, trazamos algunas reflexiones sobre la noción de cuerpo-territorio-tierra y los acercamientos/desencuentros que tienen las mujeres migrantes bolivianas con sus territorios de origen y de destino en términos de producción alimentaria y cuidado de la tierra.

Recuperando notas metodológicas

Este escrito se enmarca en un trabajo mayor de tesis de maestría de una de las escribientes. En ese marco, se optó por una metodología cualitativa orientada en el paradigma interpretativista. El trabajo de campo se situó en el barrio Nuestro Hogar III de la ciudad de Córdoba, durante los meses de mayo de 2016 a marzo de 2017.

Los resultados se obtuvieron de entrevistas en profundidad a once mujeres¹ migrantes bolivianas adultas jóvenes, residentes del barrio. Nos resulta necesario remarcar que todas ellas provienen de regiones rurales de Bolivia, especialmente de Cochabamba, Tarija y Chuquisaca. Además, se utilizaron observaciones con y sin participación en distintos espacios del barrio, con los correspondientes registros escritos y fotográficos. El tamaño de la muestra estuvo orientado por la saturación teórica (Vasilachis de Gialdino, 2006), y su conformación fue construida mediante la vinculación con referentes para las mujeres, identificadas como interlocutoras.

El territorio, Nuestro Hogar III

Desde fines del siglo XX, la provincia de Córdoba se convirtió en uno de los destinos elegidos por la población migrante sudamericana, constituyendo una corriente antigua, con redes consolidadas y una ubicación espacial reconocida y estudiada. Gran parte de los y las migrantes se ubican en zonas urbanas periféricas de la ciudad, como es el caso de Villa El Libertador, Villa Esquiú, Bajo Pueyrredón y Nuestro Hogar III (Nicolao, 2012).

El barrio Nuestro Hogar III se ubica en la zona sur de la ciudad de Córdoba. Está conformado por más de 1600 familias, y constituye el caso más grande de informalidad urbana de la ciudad, no sólo por su dimensión poblacional, sino por la complejidad urbana y ambiental (Cáceres, 2016). Es un territorio que se caracteriza por la exposición a factores de riesgo ambientales como fumigaciones en campos cercanos por la siembra de

¹ Nos resulta necesario aclarar que los contactos realizados en el marco de la inserción en el campo se dieron siempre con mujeres. Aún en los casos en que se pudo acceder a la vivienda familiar, resultó ser la mujer la interlocutora, ya que, en las familias, mayormente nucleares, el varón no se encontraba nunca presente, por motivos de trabajo rentado. Entendemos que el hecho de que la muestra esté conformada sólo por mujeres, no hace que este escrito se enmarque por sí solo en el campo de los estudios feministas, ya que caeríamos en explicaciones simplificadas y reduccionistas de dicho campo. Sin embargo, recuperamos aportes de los feminismos comunitarios del Abya Yala como una apuesta teórica y política para (re)pensar nuestro campo disciplinar en permanente diálogo con el cuerpo-territorio-tierra como un espacio de resistencia, de saberes, y de memorias colectivas-ancestrales que se presentan como una alternativa al Modelo Médico hegemónico.

soja, humo producido por la quema de ladrillos, y contaminación del suelo producto de la preexistencia de un basural municipal a cielo abierto hasta los años 70. Es un sector socialmente heterogéneo, especialmente por la nacionalidad de las personas que lo habitan: hay un alto porcentaje de familias bolivianas, peruanas y paraguayas. Se encuentra en una zona semi-rural, atravesada por la vulnerabilidad social, económica y la alta movilidad territorial de la población (Piotti, 2012). En este encuadre particular, las personas recorren y experimentan el barrio, viviendo cotidianamente la distancia geográfica y simbólica del resto de la ciudad, un ejemplo de esto es que sólo llega una línea de colectivo.

Entendemos al territorio como un cuerpo vivo, dinámico y complejo. Como un espacio que puede contener, pero también, estar atravesado por múltiples tensiones, barreras y limitantes (Santo, 1996). Por tanto, la complejidad socio-ambiental-territorial que caracteriza al barrio Nuestro Hogar III nos permite reflexionar sobre los obstáculos que se les presenta a las mujeres para vincular el cuerpo-territorio en el lugar de destino, entendiendo que los cuerpos son territorios vivos e históricos, y los territorios cuerpos sociales integrados a la red de la vida (Cruz Hernández, 2016). Le Breton (2006) suma a ello que el cuerpo constituye el territorio donde se traman las relaciones con el mundo, con el tiempo/espacio, y donde la existencia se hace carne. Es el locus de internalización de lo exterior para darle sentido y significación a través de la transformación de sensaciones en percepciones, y de las afectaciones en emociones.

Los relatos de las mujeres migrantes ponen en evidencia su vínculo con el territorio de origen en términos de producción alimentaria natural, y su rechazo a los alimentos que encuentran en el territorio de destino por la fuerte presencia de químicos, como así también su alejamiento con los procesos naturales:

Nosotros venimos de esos lugares donde nuestros padres siempre sembraron todo para que nosotros comamos, las papas, habas, todo, o sea desde las frutas, y eso a mí me gusta (Margarita, Córdoba, 2017).

Allá era todo de campo, todo natural, por ejemplo nada de comprar, comíamos todo de lo que nosotros sembrábamos, zanahoria, cebolla, lechuga, todo. Acá todo lo compramos (Marta, Córdoba, 2017).

Allá (en Bolivia) hay cosas naturales, cosas de la tierra. Acá es todo muy distinto. Todo envasado, todo químico. Yo extraño un montón, las frutas, las verduras del campo. Acá no es lo mismo (Cristina, Córdoba, 2016)

Yo subí de peso muy rápido, mi marido también, y éramos flacos, allá casi no hay químicos, en el campo se siembra mucho. Acá en el barrio no podés (Juana, Córdoba, 2017).

Recuperamos algunos aportes de los feminismos comunitarios para reflexionar en torno a la categoría cuerpo-territorio-tierra, y comprender cómo lo corporal se encuentra en íntima vinculación con el espacio en términos de relaciones de producción, de prácticas ambientales/culturales y de cuidado a la salud. La noción cuerpo-territorio-tierra visibiliza que somos cuerpos en permanente diálogo con los territorios; por tanto, lo que pase en los cuerpos afecta a los territorios, y a la inversa. En línea con esto, las mujeres migrantes bolivianas manifiestan la relación que tenían con la tierra en sus territorios de origen, y las dificultades para sostener ese vínculo en el lugar de destino. La cuestión de lo natural de los alimentos obtenidos de la tierra en sus lugares de origen, en contraste a los alimentos envasados y la presencia de químicos que encuentran en el destino, nos muestra esa relación estrecha entre lo externo del territorio y lo íntimo de los cuerpos. El valor que le otorgan los feminismos comunitarios al cuidado, y en especial al cuidado de los cuerpos y los territorios está sumamente ligado a la cosmovisión del Buen Vivir, y al sostenimiento de la red de la vida en común desde una perspectiva colectiva (Cabnal, 2010). De este modo, el aporte de los feminismos del Abya Yala en tanto cuerpo-territorio-tierra nos permite comprender, y nos recuerda, la importancia de ese *tejer* en comunidad, y la centralidad que ocupa la interconexión con todo lo vivo.

Prácticas alimentarias desde la perspectiva de la autoatención: recuperando memorias y saberes

Siguiendo a Eduardo Menéndez (2009:52), la autoatención es una de las actividades básicas del proceso de salud-enfermedad-atención, y es entendida como el conjunto de “representaciones y prácticas que la población utiliza a nivel de grupo social para diagnosticar, explicar, aliviar, curar, solucionar o prevenir procesos que afectan su salud en términos reales o imaginarios, sin la intervención central, directa o intencional de curadores profesionales”. La autoatención opera desde su carácter social y grupal, es decir que siempre se orienta hacia la salud colectiva.

Durante todo el trabajo de campo pudimos evidenciar cómo las mujeres migrantes bolivianas despliegan prácticas alimentarias como parte de la autoatención en el ámbito doméstico. Estas prácticas están sustentadas en sus experiencias y decisiones racionales, pero también en saberes generacionales y genéricos que traen de sus lugares de origen, y que les permite acceder a un marco de apoyo y contención.

Tal como plantea Menéndez (2003), el concepto de autoatención tiene un carácter inclusivo, social y grupal. En línea con esto, en este escrito las prácticas alimentarias no fueron analizadas en términos individualistas, sino a partir de recuperar la capacidad de agencia de las mujeres, los saberes colectivos, las memorias ancestrales de sus territorios-cuerpos, y de cómo ellas resignifican prácticas de su grupo social como formas del cuidado a la salud. Así, el acto de comer devela un entramado complejo de relaciones y vínculos, de significados, de cosmovisiones, y de representaciones (Fischler, 1995). Dentro de esta multiplicidad de significaciones, la comida adquiere un lugar fundamental en la cotidianidad de las mujeres migrantes para mantener la salud de sus hijas o hijos:

Trato de darles comidas para que no esté enfermos, les doy sopa de maní, (...), sopa de quínoa, lagüita de jankakipa², sopa de trigo, sopa de chairo³ (Elisa, Córdoba, 2016).

Les doy frutas para que sean más sanos y fuertes. (Elena, Córdoba, 2016).

Para que no se enferme le doy licuados de frutas, o la fruta cortada, eso para que crezca sano, para que crezca bien. (Raquel, Córdoba, 2016).

Las mujeres fomentan en sus hijas o hijos el consumo de frutas y distintos tipos de sopas, prácticas sustentadas en la prevención de la enfermedad, o, en términos de positividad, la promoción de su salud. Durante el trabajo de campo también pudimos evidenciar cómo las mujeres migrantes acuden al consumo de plantas medicinales para aliviar o resolver malestares ya presentes en sus hijas o hijos:

Té de coca para la barriga, a veces estamos inflados de la barriga, tomas té de coca y te alivia. A todos mis hijos les doy una cucharita. Té de manzanilla también. (María, Córdoba, 2016).

Si les duele la panza les hago un té de paico, eso te calma. Y sino tuesto la yerba de mate, con azúcar y cáscara de granada o de naranja, y canela. Eso lo hago hervir, lo colas y toman un vaso. Es para el dolor de panza. (Miriam, Córdoba, 2017).

Cuando les duele la panza les doy paico, que lo tengo en mi casa, es una planta, como una menta. Pongo unas hojas en un vaso, y le echo agua caliente, y esa agüita se las doy, es muy buena para eso. (Marta, Córdoba, 2017).

Primero trato de curarnos con cosas caseras. Té de paico, té de anís. El paico es una planta que justamente es para el dolor de panza. Hojas de coca no porque es pesado, eso son para grandes. A los bebés anís, paico, tecito de ruda, todo en tecito, una o dos cucharitas y a dormir. Té de

² Sopa espesa de maíz y verduras.

³ Sopa que se prepara con chuño (papa deshidratada), carne y maíz blanco.

manzanilla o té de anís, también para los gases, una o media cucharita. Estas son tradiciones de la familia. Mi abuela le decía a mi mamá, mi mamá me decía a mí y así (Elena, Córdoba, 2017).

A partir de estos relatos, se hace visible cómo las mujeres migrantes bolivianas desarrollan la autoatención como una actividad constante que atraviesa la cotidianidad de las prácticas alimentarias, y que tiene como finalidad asegurar la salud, sostener la vida, y evitar la aparición de padecimientos.

Todas las sociedades desarrollan saberes específicos estableciendo una división del trabajo: las mujeres son quienes sostienen el proceso de salud-enfermedad-atención al interior del grupo social (Menéndez, 2009). De acuerdo con esto, las entrevistas mostraron que son las mujeres migrantes bolivianas las que sostienen las prácticas alimentarias como parte de la autoatención al interior de los microgrupos. El sostenimiento de estas prácticas implica una intensiva mano de obra femenina, un trabajo emocional, afectivo, físico e intelectual al interior de los grupos domésticos, que es imprescindible para el bienestar humano (Federici, 2013). Las mujeres bolivianas ocupan un rol fundamental como sostenedoras de la red de la vida. Son portadoras de la memoria colectiva, los saberes y la cultura, siendo agentes claves en la resignificación de saberes generacionales, y de redes comunitarias/familiares como fuentes de transmisión étnica y cultural, y de apoyo mutuo para el cuidado de su salud, incluida su alimentación (Anthias, 2006).

En línea con esto, los feminismos comunitarios recuperan la femealogía de sus ancestas, las nombran, las reconocen y legitiman sus conocimientos, resistencias y sabidurías, valorando su potencia transformadora, creadora, y sanadora (Cabnal, 2010). Consideramos que esta mirada contribuye a reforzar la capacidad de agencia de las mujeres migrantes bolivianas, en tanto otorga legitimidad a sus saberes, prácticas y experiencias en relación a los cuidados en salud. Recuperando a Foucault (1986), podríamos hablar de una insurrección de saberes subyugados, es decir, de “saberes que han sido descalificados como inadecuados para sus tareas”, pero que forman parte y operan en el marco de los

microgrupos sociales, desafiando a un Modelo Médico Hegemónico⁴ colonizado en tanto régimen de saber/poder que lo caracteriza.

Sostenemos la premisa de que estos saberes ancestrales entran en tensión con el Modelo Médico Hegemónico que predomina en el sistema sanitario argentino, y que tiende a ignorar e invisibilizar la mayoría de los saberes y formas no biomédicas de atención a los padecimientos, pese a ser utilizados frecuentemente por diferentes sectores de la población (Menéndez, 2009). Sin embargo, y como venimos mencionando, las mujeres migrantes bolivianas desarrollan en el ámbito doméstico prácticas alimentarias como parte de la autoatención a partir de redes comunitarias y saberes colectivos que les permiten hacer uso de prácticas culturales que trasladan desde sus lugares de origen (Aizenberg y Baeza, 2017), y que (re)construyen en el lugar de destino.

Consideramos que los feminismos comunitarios nos invitan a reconocernos en las diferencias, y a construir espacios de diálogos pensantes, sintientes y respetuosos para intencionar acciones contra todas las hegemónicas que atraviesan nuestro cuerpo-territorio-tierra como *ese* espacio entretejido, co-habitado y sostenedor de la red de la vida (Cabnal, 2010).

Habitando algunas reflexiones

Las prácticas alimentarias no se encuentran desvinculadas de la autoatención, sino que forman parte integrante y activa de la construcción de la salud. Podemos decir que la autoatención está presente cotidianamente en las prácticas alimentarias, otorgándoles un sentido reparador, preventivo y promotor de la salud. Estas prácticas se sustentan en experiencias propias y decisiones racionales, lo que refleja la capacidad de agencia de las mujeres, pero también en saberes generacionales y genéricos que ellas recuperan de sus territorios de origen, y que les brinda

⁴ Conjunto de prácticas, saberes y teorías que tiene rasgos distintivos como el individualismo, la ahistoricidad, a-culturalidad, asimetría, entre otros, y transversaliza a todas las disciplinas de la salud (Menéndez, 1988).

un marco de apoyo y de contención. En línea con esto, los feminismos comunitarios del Abya Yala nos invitan a recuperar las memorias ancestrales que habitan en nuestros cuerpo-territorio-tierra como espacios de resistencia, de lucha, de no olvido. Nos proponen “*otros*” habitar como una manera de reexistir. Sentipensar la alimentación como hecho social total, cultural, físico y espiritual, permite comprenderla como un puente, como un canal, para construir esos diálogos permanentes y respetuosos entre lo externo y lo íntimo, entre lo individual y lo colectivo, entre lo simbólico y lo concreto, entre el cuerpo y el territorio. Sentimos y pensamos que es necesario recuperar los aportes de los feminismos comunitarios del Abya Yala para habitar reflexiones, sostener preguntas, habitar diálogos para (re)conocernos y aceptarnos en esa multiplicidad de voces, de prácticas y de saberes que buscan construir el Buen Vivir y la vida en dignidad para todos los grupos sociales y culturales que habitamos los territorios.

REFERENCIAS

- Aizenberg, Lila; Baeza, Brígida (2017). Salud reproductiva y migración boliviana en contextos restrictivos de acceso al sistema sanitario en Córdoba, Argentina. *Revista de Sociología en Salud*. 26(3), 54-265. <http://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/14461242.2017.1370971>
- Anthias, Floya (2006). Belongings in a globalising and unequal world: rethinking translocations. In YUVAL-DAVIS, Nira; KANNA-BIRAN, Kalpana; VIETEN, Ulrike (eds.). *The situated politics of belonging*.
- Álvarez, Rocío; Moncada, María Josefa; Arias, Gladys; Rojas, Teresa; Contreras, María (2007). Rescatando el autocuidado de la salud durante el embarazo, el parto y al recién nacido: representaciones sociales de mujeres de una comunidad nativa en Perú. *Texto & Contexto Enfermagem*, 16(4).
- Cabnal, Lorena (2016). Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala, En: *Momento de paro. Tiempo de rebelión. Miradas feministas para reinventar la lucha*. Minervas Ediciones. 116-134.
- Cáceres, Eduardo, Simón; Cáceres Miguel; Lema, Martín (2016). Asentamientos

- urbanos periféricos en riesgo ambiental. El caso de Ampliación Nuestro Hogar III. Editorial de la Facultad de Arquitectura, Urbanismo y Diseño, Universidad Nacional de Córdoba.
- Castañeda, Amilcar (2010). Derechos Humanos e interculturalidad, En: *Salud, Interculturalidad y Derechos. Claves para la reconstrucción del Sumak Kawsay-Buen Vivir*. Ed. Gerardo Fernandez-Juárez. 91-120. <https://docplayer.es/13870837-Salud-interculturalidad-y-derechos-claves-para-la-reconstruccion-del-sumak-kawsay-buen-vivir.html>
- Cruz Hernández, Tania (2016). Una mirada muy otra a los territorios-cuerpos femeninos. *Solar*. 12(1). 35-46.
- Delgado, Freddy; Delgado Mayra (2014). El vivir y comer bien en los Andes Bolivianos Aportes de los sistemas agroalimentarios y las estrategias de vida de las naciones indígena originario campesinas a las políticas de seguridad y soberanía alimentaria. Editorial Agruco.
- Federici, Silvia (2013). *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Edición Traficantes de Sueños.
- Fischler Claude (1995). *El (h) omnívoro. El gusto, la cocina y el cuerpo*. Editorial Anagrama.
- Foucault, Michel (1986). Por qué hay que estudiar el poder: La cuestión del sujeto», en Wright Nuls y otros: *Materiales de sociología crítica*. Madrid. La Piqueta.
- Le Breton, David (2006). *El sabor del mundo. Una Antropología de los sentidos*. Buenos Aires. Nueva Visión.
- Mauss, Marcel (1971). Ensayo sobre el Don. Forma y razón del intercambio en las sociedades arcaicas. *Sociología y Antropología*. Madrid: Ed. Tecnos.
- Menéndez, Eduardo (1985). Aproximación crítica al desarrollo de la antropología médica en América Latina Nueva Antropología. *Nueva Antropología*. 7(28). 11-28.
- Menéndez, Eduardo (1988). (Ponencia). Modelo Médico Hegemónico y Atención Primaria. Segundas Jornadas de Atención Primaria de la Salud. 451-464.
- Menéndez, Eduardo (2003). Modelos de atención de los padecimientos: de exclusiones teóricas y articulaciones prácticas. *Ciencia y salud colectiva*. 8(1), 185-207. <https://www.scielo.br/j/csc/a/pxxsJGZjnrqbxZJ6cdTnPN/?lang=es>
- Menéndez, Eduardo (2009). *De sujetos, saberes y estructuras: Introducción al enfoque relacional en el estudio de la salud colectiva*. Lugar editorial. 311.
- Morin, Edgar (2002). El Método. La vida de la vida [Traducido de La methode II. La vie de la vie] Madrid: Ediciones Cátedra.

- Nicolao, Julieta. (2012). "Ser Boliviano" en la región metropolitana de la ciudad de Córdoba. Localización socio-espacial, mercado de trabajo y relaciones interculturales. Cynthia Pizarro (editora). Editorial de la Universidad Católica de Córdoba (EDUCC). *Revista SAAP. Publicación de Ciencia Política de la Sociedad Argentina de Análisis Político*. 6(2).
- Piotti, Lidia, María (2012). Cátedra: teoría, espacios y estrategias de intervención II. Facultad de Derecho y Ciencias Sociales. Escuela de Trabajo Social.
- Poulain, Jean Pierre; Pacheco da Costa Proença, Rossana (2003). O espaço social alimentar: um instrumento para o estudo dos modelos alimentares. *Revista de Nutrição*, 16(3), 245-256.
- Rivera Márquez, José Alberto (2007). La satisfacción colectiva de las necesidades de alimentación-nutrición y su relación con la salud enfermedad. En: Jarillo Soto, Edgar; Guinsberg, Enrique. *Temas y desafíos en salud colectiva*. Editorial Lugar. Buenos Aires. 153-171.
- Rodríguez, Eugenia; Iturmendi Vicente, Ane (2013). Igualdad de Género e Interculturalidad: Enfoques y estrategias para avanzar en el debate. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo. *Colección de cuadernos: Atando cabos, Deshaciendo nudos*.
- Santos, Milton (1996). *Por uma geografia nova: Da crítica da geografia a uma geografia crítica*; São Paulo: Hucitec Editora.
- Vasilachis De Gialdino, Irene (2006). *Estrategias de investigación cualitativa*. Editorial Gedisa. 277.

Amazonas del ambiente en Abya Yala

Las experiencias ecofeministas y su contribución a las imaginaciones socioecológicas en América Latina

Soledad Fernández Bouzo*

La crisis civilizatoria y la emergencia de los ecofeminismos en América Latina

Desde los años 2000, las luchas socioambientales y antiextractivistas han venido creciendo y ganando visibilidad pública en América Latina, de la mano de colectivos y agrupamientos sociales que comenzaron a demandar por la calidad del ambiente y la salud en espacios urbanos, periurbanos y rurales. Estos procesos son entendidos desde la ecología política como consecuencia de un conjunto de transformaciones

* Socióloga. Investigadora del CONICET en el Instituto de Investigaciones Gino Germani y profesora de la Universidad de Buenos Aires a cargo de la materia “Teoría y praxis de los ecofeminismos. Imaginaciones socio-ecológicas para la postpandemia”. Docente de “La perspectiva del ecofeminismo en América Latina” en el seminario CLACSO “Economía feminista emancipatoria” a cargo de Natalia Quiroga Díaz y del área Ecofeminismos en el curso “Justicia Hídrica” del Centro Bartolomé de las Casas, Cusco, Perú.

económicas, sociales, culturales y políticas que experimenta la región desde entrado el nuevo milenio, y que no han hecho más que profundizar la matriz extractivista de raíces coloniales (Acosta y Martínez, 2011; Alimonda, 2011, 2002; De Sousa Santos, 2006; Escobar, 2007; Leff, 2006; Machado Aráoz, 2011; Martínez Alier, 2004; Merlinsky, 2021, 2013; Navarro, 2015; Svampa y Viale, 2020, 2014, entre otros/as).

La ecología política caracteriza este momento histórico como un momento de crisis civilizatoria, en tanto supone la combinación de dos tipos de situaciones acuciantes. Por un lado, la crisis socioecológica y ambiental representa una amenaza para la vida humana y no humana, al tiempo que se erige en una deuda ecológica sin precedentes para las generaciones venideras. Por el otro, la crisis de cuidados que ello genera profundiza las desigualdades sociales, las brechas de género y las discriminaciones raciales.

En este contexto, tanto los feminismos comunitarios y territoriales de Abya Yala como la ecología política feminista latinoamericana ponen de relieve el protagonismo que asumen las mujeres y los cuerpos feminizados frente a escenarios extractivistas y de desigualdad socioambiental (Arriagada y Zambra, 2019; Bolados et al., 2018; Bolados y Sánchez, 2017; Cabnal, 2010; Gargallo, 2014; Svampa, 2015; Ulloa, 2016, entre otras).

En efecto, una de las cuestiones emergentes de las luchas socioambientales la encontramos en el hecho de que las mujeres y colectivos feminizados son quienes principalmente se ponen al frente de los trabajos de cuidado extra que suponen la degradación ambiental y los impactos del extractivismo en nuestra región. Las pautas patriarcales establecieron históricamente que la responsabilidad por el cuidado de la salud debía recaer sobre todo en las mujeres, y en la medida en que la crisis socioecológica y ambiental se fue agudizando en América Latina -junto con la crisis climática a nivel planetario-, la sobrecarga sobre sus hombros fue creciendo de forma concomitante. Esto quiere decir que las llamadas “externalidades negativas” (los costos ambientales no contemplados en el cálculo costo-beneficio de las actividades extractivas, destructoras de

los bienes comunes de la naturaleza) recaen mayormente sobre el colectivo de mujeres y cuerpos feminizados (Fernández Bouzo, 2020).

Desde marzo de 2020 vemos recrudecer este presente hostil con el advenimiento de la pandemia. La emergencia sanitaria, producida por la proliferación de la enfermedad covid-19, puso en evidencia que la sobrecarga de cuidados colectivos que estamos experimentando tiene origen en la devastación ambiental, fenómeno que en América Latina se articula con la radicalización de las desigualdades de clase, de género, étnicas y generacionales.

En este marco, han resurgido los debates en torno al ecofeminismo en sus distintas vertientes, no solo como perspectiva teórica que apunta a comprender las movilizaciones socioambientales en conjunto con los movimientos feministas, sino fundamentalmente como praxis política que aspira a superar la crisis civilizatoria contemporánea. En este contexto, las tareas de cuidado se incrementan en la escala territorial y local para contener los problemas de salud de la población y quienes asumen un rol protagónico en la reproducción social -y el trabajo del cuidado en particular- son las organizaciones comunitarias y dentro de ellas principalmente las mujeres (Zibechi, 2013).

Asimismo, muchas mujeres que se involucran en las luchas socioambientales y antiextractivistas también lo hacen como trabajadoras del sector de los servicios como la salud, la educación y el trabajo doméstico remunerado (Fernández Bouzo y Tobías, 2020; Fernández Bouzo, 2018). Esto se explica por las altas tasas de feminización que presenta dicho sector -dedicado eminentemente a los cuidados colectivos- como consecuencia de un proceso histórico de reproducción de la división sexual del trabajo en el mercado laboral (Faur y Zamberlin, 2008). De allí que en escenarios hostiles sean las enfermeras, terapeutas, trabajadoras sociales, docentes, auxiliares, empleadas domésticas, quienes se involucren de manera más comprometida con las distintas luchas socioambientales y redoblen los esfuerzos del trabajo reproductivo para alcanzar la supervivencia de sus familias y comunidades (Fernández Bouzo, 2020).

Este fenómeno de involucramiento diferenciado de mujeres y colectivos feminizados en el actual contexto de crisis ecológica, ambiental, climática y sanitaria, lo pensamos aquí como experiencias colectivas ecofeministas centradas en el cuidado y la *sostenibilidad de la vida* (Herrero, 2013; Pérez Orozco, 2014; Puleo, 2011). Se trata de experimentaciones sociales que emergen, por razones de supervivencia y de justicia socioambiental, en respuesta al aumento de las desigualdades y las violencias múltiples que el extractivismo capitalista heteropatriarcal produce mediante la destrucción sistemática de los ecosistemas, la pérdida de biodiversidad y el recrudecimiento de la crisis climática.

En este punto, es preciso aclarar que si bien pueden pensarse estos fenómenos en el marco de las perspectivas teóricas ecofeministas, no necesariamente es por la identificación de las mujeres y los colectivos feminizados con dichos enfoques, sino en la medida en que sus prácticas se inscriben dentro de un movimiento social que está en un proceso histórico dinámico y en permanente construcción. Son más bien iniciativas organizativas y estrategias de lucha que podemos conceptualizar en continuidad con los feminismos populares y/o los feminismos del sur (Korol, 2016; Svampa, 2015), los ecofeminismos del Tercer Mundo y/o del Sur Global (Mies y Shiva, 2006 [1997]; Puleo, 2011), y los ecofeminismos de base y/o ecofeminismos territoriales (Papuccio y Ramognini, 2018; Fernández Bouzo, 2020).

Así, por ejemplo, en nuestros países podemos identificar una pluralidad de experiencias ecofeministas en diversos agrupamientos de madres, redes de docentes y trabajadoras de la salud contra las fumigaciones con agroquímicos y la contaminación de los ríos; feminismos comunitarios indígenas, campesinos, afrodescendientes en resistencia a los extractivismos de la megaminería y el fracking; colectivas abocadas a la producción agroecológica; redes de mujeres activistas, artistas, académicas en la lucha contra la crisis climática, entre otras muchas experiencias.

Imagen 1. Beatriz, Graciela y Claudia: Amazonas trabajadoras de la salud y la educación contra la contaminación ambiental del Riachuelo



Fuente: Fotos del cortometraje audiovisual de investigación "Mujeres del río" (Fernández Bouzo, 2018)

Ahora bien, ¿qué nos informan estas experiencias? ¿Cuáles son los sentidos políticos y epistemológicos que las sostienen? En los próximos apartados reflexionaremos sobre este punto desde una perspectiva histórica.

Las experiencias ecofeministas en América Latina: vida cotidiana, maternidades contenciosas y feminismos populares

En relación a las perspectivas que nos ayudan a comprender la dimensión de género en las luchas socioambientales y antiextractivistas actuales, algunas pensadoras feministas destacan ciertos fenómenos históricos de relevancia en nuestras latitudes que repercuten hasta nuestros días.

Uno de ellos tiene que ver con la politización de la *maternidad* y la *domesticidad* como uno de los rasgos característicos de la historia latinoamericana (Molyneux 2001). Algunos análisis destacan el papel de los espacios domésticos previos a la conquista, en tanto ámbitos políticos que estaban a cargo de las mujeres y que eran relativamente autónomos en el marco de un patriarcado de baja intensidad⁶ (Segato 2016). Según dichos estudios, los procesos colonizadores, junto con el advenimiento del patriarcado de alta intensidad, cristalizados en la consolidación de los estados colonial-modernos, produjeron un trastocamiento de las cuestiones del ámbito doméstico y la maternidad en América Latina, en

⁶ Rita Segato habla de patriarcado de baja intensidad en relación a los machismos de las comunidades indígenas, preexistentes a los procesos de conquista de América Latina. El patriarcado de alta intensidad, en cambio, es producto de los procesos de conquista y colonización en la región (Segato, 2016).

la medida en que fueron privatizando las esferas domésticas y comunitarias dotándolas de una moralidad católica asociada a cualidades “sagradas” (ej.: el altruismo, la diligencia, el carácter sumiso y servicial).

Este tipo de procesos de confinamiento de los ámbitos domésticos -ahora considerados privados- fueron la base de construcción de legitimidad de lo que más tarde serían los movimientos sociales que Elizabeth Jelin denomina *maternalistas y familistas* (Jelin 2011).

Con dichas nociones, la autora se refiere a los procesos de subjetivación política por los cuales los vínculos de parentesco se constituyeron en la fuente central de legitimidad de la palabra por aquel entonces y hasta el día de hoy. Es decir, los procesos de legitimación de las luchas por los derechos humanos que comenzaron a denunciar la violencia política vivida durante las dictaduras cívico-militares en el Cono Sur de América Latina tienen su base de apoyo en dos nociones culturalmente construidas: las dimensiones de género y la familia. Así, las imágenes familiares y maternas en las memorias del pasado adquirieron un lugar central en el análisis de las subjetivaciones y la creación de las organizaciones de derechos humanos estuvo anclada al familismo, y muy particularmente al maternalismo.

El protagonismo que por ejemplo en Argentina ganaron las organizaciones de Madres y Abuelas de Plaza de Mayo en la escena pública desde fines de 1970 en adelante, en gran medida se basó en la figura sacralizada que las madres representaban para los patrones culturales tradicionales. Este hecho no solamente les permitió desplegar una estrategia organizativa que las protegió de los militares, sino que también produjo que sus subjetividades políticas experimentaran un corrimiento que fue “de la casa a la plaza” (Barrancos 2007; 2008) en la esfera de la vida cotidiana. La escena de estas mujeres caminando en círculos en las rondas de la Plaza, nos habla de ese desplazamiento que supuso dejar de poner solamente sus cuerpos individualmente en cada uno de sus hogares (cada cuerpo en cada casa), para pasar a ubicarlos en el territorio epicentro de la política en el país: la Plaza de Mayo (los cuerpos en la plaza).

Otro de los fenómenos más cercanos en el tiempo, y que echa luz sobre la dimensión de género de las luchas antiextractivistas en la región, remite a los procesos de *feminización de la pobreza y las luchas sociales* (Korol 2016; Svampa 2015). Estos se vinculan directamente con los estudios que indagan en la participación de las mujeres en el mercado de trabajo, la economía social; en actividades agrarias, así como en procesos de auto-organización comunitaria en los barrios periféricos de las áreas metropolitanas en contextos de crisis económica, social y precarización creciente de la vida.

Se trata de resistencias que refieren a los *feminismos populares*. Siguiendo a Claudia Korol (2016), la noción de “lo popular” en relación a los feminismos funciona más bien como una categoría polisémica que apunta a comprender una pluralidad de luchas feministas que involucran situaciones de subalternización diferentes. Tales situaciones suelen encarnarse en cuerpos de mujeres, lesbianas, trans, disidentes del patriarcado y de la heteronorma y que -como dice Claudia Korol (2016)- guardan la memoria de nuestras ancestras indígenas, negras, mestizas y migrantes de Abya Yala.

Esas memorias se encuentran permanentemente bajo amenaza y son violentadas con reacciones conservadoras como las que impulsan, por ejemplo, la quema del Amazonas en la actualidad. Un megaincendio deliberado que representa la acción más cruel y descarnada de una máquina depredadora que no encuentra manera de acumular capital, si no es a través de la extracción de bienes comunes naturales que resultan indispensables para el sostenimiento de la vida humana y no humana.

En términos simbólicos, la quema del Amazonas es una imagen que evoca el ultraje a las mujeres y las disidencias guerreras, las brujas en la hoguera, la voluntad inquisidora de quienes detentan los poderes político-económicos y se consideran los dueños del mundo. Es una metáfora de la reacción conservadora contra las comunidades, contra los cuerpos subalternos y feminizados, y sus entornos biodiversos; una reacción que no duda en sofocar los pensamientos emancipadores y las identidades disidentes.

Imagen 2. Fuego y fragilidad



Fuente: Pixabay. Sitio gratuito de imágenes

La quema del Amazonas es la cara visible del extractivismo ardiente, símbolo del más profundo desprecio por la otredad en nuestros tiempos; fobia a toda construcción comunitaria y plural; misoginia ampliada perpetrada hacia la tierra-fuente de vida. En ese sentido, la quema de la Amazonía -transformada en mero recurso- no es más que una topadora de extracción de derechos humanos y de la naturaleza.

Frente a estas injusticias, las experiencias ecofeministas de Abya Yala resisten y aportan a la construcción de un horizonte democrático, plural, diverso y biodiverso.

Las experiencias ecofeministas latinoamericanas como activismos lentos: aportes a las imaginaciones socioecológicas de Abya Yala

Como decíamos más arriba, las experiencias ecofeministas que podemos identificar en nuestra región tienen un carácter “pluri-bio-diverso” -un *bricolage*, al decir de Julieta Kirkwood (1985: 9)-, en tanto emergen como expresiones de los feminismos y los ecologismos populares que despliegan y articulan *imaginaciones socioecológicas* (Fernández Bouzo 2020). Con esta noción que recupera la idea de imaginación sociológica de Wright Mills (1959), nos referimos a la capacidad que poseen ciertas experimentaciones sociales para crear horizontes democráticos de justicia ecosocial, donde las personas que se encuentran involucradas en esas mismas experiencias juegan un rol preponderante, en la medida en que ponen a disposición recursos provenientes de la vida cotidiana, de las ciencias, las artes, la política, los territorios (Fernández Bouzo, 2020).

Es este, en definitiva, el sentido político y epistemológico de las experiencias ecofeministas en América Latina: el despliegue de las imaginaciones socioecológicas en pos de la sostenibilidad de la vida. Hablar de *sostenibilidad de la vida* tiene un significado más amplio que el mero hecho de garantizar las bases materiales para que la vida misma tenga lugar. Según Amaia Perez Orozco (2014), su sentido está más bien ligado a la noción de *desesidades*, una palabra que surge de parte de un grupo de mujeres en el contexto de una experiencia de investigación acción participativa en Centroamérica, como propuesta para resignificar la idea de “necesidades” sin escindirla de los “deseos”. Para estas mujeres las desesidades serían una especie de dialéctica entre los deseos y necesidades, pensando aquí en la relevancia que tiene la reivindicación del deseo en un horizonte ecofeminista de vivir dignas de ser vividas. Vidas deseadas, vidas impulsadas y sostenidas por una ética del cuidado democrática, donde la materialización de los deseos sea posible.

Al centrarse en el reconocimiento de la fragilidad que nos constituye como seres humanos interdependientes entre sí y ecodependientes de los bienes comunes de la naturaleza, las experiencias ecofeministas nos

permiten comprender en forma articulada de qué manera la devastación ambiental se vincula con la radicalización de las desigualdades sociales en nuestra región. Así, los ecofeminismos -entendidos como dialéctica entre praxis y pensamiento, teoría y saberes situados, deseos y necesidades-, son experiencias que podemos entender como imaginaciones socioecológicas con anclaje territorial.

Con la noción de imaginaciones socioecológicas podemos comprender de manera heurística aquellas experimentaciones sociales que reflexionan acerca del vínculo estrecho que existe entre las trayectorias biográficas, los fenómenos sociohistóricos y los procesos ecológicos. Así, resultan ser experimentaciones sociales diversas y plurales que se manifiestan en diferentes esferas de la vida social, y que muestran la capacidad de producir conocimientos situados (Haraway, 1991) e imaginar crítica y creativamente (nuevos) mundos deseables.

Allí radica su sentido profundamente político y emancipatorio, en tanto son imaginaciones activas y ensayos sociales que cuestionan las geometrías de poder capitalistas que amenazan constantemente la reproducción de nuestras vidas en diferentes escalas y territorios, al tiempo que construyen poder para generar alternativas concretas en distintos ámbitos de la vida social.

En este punto, es preciso señalar que las experiencias ecofeministas de fuerte arraigo territorial no se destacan por su grandilocuencia, sino que son resistencias que bien pueden pensarse -tal como dice Evelyn Arriagada- como “activismos lentos”, es decir, de cocina a fuego bajo y persistente. Son experimentos sociales donde las mujeres y los colectivos feminizados escuchan cotidianamente la máquina capitalista, huelen los olores nauseabundos, sienten como propias las dolencias de los cuerpos enfermos. Piensan en la implementación de mapeos epidemiológicos colectivos y en pedagogías que estimulen la imaginación socioecológica de las generaciones de jóvenes, a fines de que reconozcan su valor como sujetos de derecho. A través de las experiencias ecofeministas se ponen en juego saberes comunitarios que suelen encontrar dificultades para ser reconocidos y legitimados en el ámbito de las políticas públicas.

En los hogares, en las fincas, en las salitas de salud barriales, en las escuelas y en las áreas de gestión, las experiencias ecofeministas generan múltiples estrategias para conocer el entramado complejo que involucran los trabajos de reproducción de la vida en espacios urbanos, periurbanos y rurales. La política allí encuentra significado en los vínculos cotidianos; se basa en la proximidad de los afectos más cercanos, en las experiencias vitales. Es una política que busca sostener las vidas con la poesía y la belleza que requiere enfrentar la coerción de lo pestilente.

De esa forma -aunque no siempre- las experiencias ecofeministas de base territorial se traslucen muchas veces en maternalismos entendidos como *maternidades contenciosas* (Lapegna 2019), donde el rol materno y los roles de género cobran politicidad cuando la vida se encuentra bajo amenaza (independientemente de si ello deriva o no en la emergencia de esencialismos estratégicos).

En virtud de ello, las experiencias ecofeministas de Abya Yala muestran la materialidad enlazada en los cuerpos, los entornos espaciales más inmediatos y el despliegue de la ética del cuidado para la reproducción social. Las relaciones son comprendidas allí, en sentido estricto, como relaciones ecológico-políticas amplias, epistemologías que permiten evidenciar los vínculos porosos que existen, por ejemplo, entre las escuelas, los centros de salud, los hogares y los ríos que las atraviesan. Las mujeres y los colectivos feminizados involucrados en estas experiencias saben cómo navegar las turbulencias que teje la noción de “agua-cuerpo-territorio” (Zaragocín, 2018) a la hora de pensar las injusticias hídricas que las/los llevan a ser protagonistas.

En suma, las experiencias ecofeministas no son otra cosa que experimentaciones sociales capaces de crear horizontes democráticos de justicia ecosocial, donde las trayectorias biográficas juegan un rol preponderante, en la medida en que ponen a disposición recursos imaginativos diversos -ideas, prácticas, imágenes-, provenientes de la vida cotidiana, de las ciencias, las artes, la política, los territorios.

Frente a las fuerzas opresoras del capitalismo extractivista heteropatriarcal y su conflicto intrínseco capital-vida, las experiencias ecofeministas latinoamericanas están construyendo espacialidades de resistencia. De esta forma, se erigen como Amazonas del ambiente en Abya Yala que nos llaman a pensar cómo vamos a hacer para redistribuir equitativamente los cuidados (en el sentido más amplio del término) y cómo haremos para sostener nuestras vidas de manera de que sean vidas dignas de ser vividas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Acosta, Alberto y Martínez, Esperanza (comp.) (2011), *La naturaleza con derechos: de la filosofía a la política*. Quito: Ediciones Abya-Yala. 376 pp.
- Alimonda, Héctor (2011). La Colonialidad de la Naturaleza. Una aproximación a la Ecología Política Latinoamericana. En Alimonda, H. (comp.) *La Naturaleza Colonizada. Ecología política y minería en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO.
- Alimonda, Héctor (coord.) (2002). *Ecología Política. Naturaleza, sociedad y utopía*. Buenos Aires: CLACSO.
- Arriagada Oyarzún, Evelyn y Zambra Álvarez, Antonia (2019). “Apuntes iniciales para la construcción de una Ecología Política Feminista de y desde Latinoamérica”- *Revista Polis* [En línea], 54.
- Bolados García, Paola; Sánchez Cuevas, Alejandra; Alonso, Katta; Orellana, Carolina; Castillo, Alejandra y Damann, Maritza (2018). “Ecofeminizar el territorio. La ética del cuidado como estrategia frente a la violencia extractivista entre las Mujeres de Zonas de Sacrificio en Resistencia (Zona Central, Chile)”. *Revista Ecología Política. Cuadernos de debate internacional*. N° 54.
- Bolados García, Paola y Sánchez Cuevas, Alejandra (2017) “Una ecología política feminista en construcción: El caso de las “mujeres de zonas de sacrificio en resistencia”, Región de Valparaíso, Chile”. *Psicoperspectivas. Individuo y Sociedad*, Vol. 16, No. 2.
- Cabnal, Lorena (2010). “Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala”, *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*, ACSUR.
- De Sousa Santos, Boaventura (2006). *Conocer desde el Sur*. Lima: UMSM.

- Escobar, Arturo (2007). *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Bogotá: Norma.
- Faur, Eleonor y Zamberlin, Nina (2008). "Gramáticas de género en el mundo laboral. Perspectivas de trabajadoras y trabajadores en cuatro ramas del sector productivo del área metropolitana de Buenos Aires". En: *El trabajo femenino en la post-convertibilidad. Argentina 2003-2007*. Buenos Aires: CEPAL-GTZ-Ministerio de Trabajo, Empleo y Seguridad Social de la República Argentina, pp. 85-118.
- Fernández Bouzo, Soledad y Tobías, Melina (2020). "Los barrios populares a la intemperie. Desigualdades socioespaciales, salud ambiental y ecofeminismos en el Área Metropolitana de Buenos Aires". *Ensamblés*. ISSN 2422-5541.
- Fernández Bouzo, Soledad (2020). "Los ecofeminismos territoriales frente a las injusticias hídricas: un horizonte de imaginaciones socio-ecológicas en América Latina (Abya Yala)". En Guzmán, A. *Justicia Hídrica. Una mirada desde América Latina*. Centro Bartolomé de las Casas: Perú.
- Fernández Bouzo, Soledad (2020). "Imaginaciones socio-ecológicas. Apuntes para ensayar mundos con justicia ecosocial". Florestanía.
- Fernández Bouzo, Soledad (2018). (Dir.). *Mujeres del río. Injusticias ambientales en la cuenca del río Matanza Riachuelo*. Instituto de Investigaciones Gino Germani. Consejo de Decanos de las Facultades de Ciencias Sociales y Humanas (CODESOC) [Archivo de video.] <https://www.youtube.com/watch?v=6IlwE5ZocIw> DOI: 10.5072/zenodo.412424
- Gargallo Celentani, Francesca (2014). *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. pp. 17-196. México: Editorial Corte y Confección.
- Haraway, Donna (1991). *Ciencia, Cyborgs y Mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Herrero, Yayo (2013). Miradas ecofeministas para transitar un mundo justo y sostenible. *Economía Crítica*. N°16, segundo semestre. pp. 278-307.
- Jelin, Elizabeth (2011). Subjetividad y esfera pública: El género y los sentidos de familia en las memorias de la represión. *Política Y Sociedad*, 48(3), 555-569.
- Kirkwood, Julieta (1985). "Feministas y políticas". *Nueva Sociedad*. N° 78 julio-agosto, pp. 62-70.
- Korol, Claudia (2016). Feminismos populares Las brujas necesarias en los tiempos de cólera. *Nueva Sociedad* No 265, septiembre-octubre de 2016, ISSN: 0251-3552.
- Lapegna, Pablo (2019). *La Argentina transgénica: De la resistencia a la adaptación, una etnografía de las poblaciones campesinas*. Buenos Aires: Siglo XXI. 272 pp.

- Leff, Enrique (2006). "La ecología política en América Latina: un campo en construcción". En Alimonda (comp.) *Los Tormentos de la Materia. Aportes para una Ecología Política latinoamericana*. Buenos Aires: CLACSO.
- Machado Aráoz, Horacio (2011). Ecologismo popular vs. extractivismo neocolonial. Los movimientos socioambientales de Nuestra América y las batallas por el Buen Vivir. *Novamerica* N° 130, Abril-Junio de 2011. Pp. 33-37.
- Martínez Alier, Joan (2004). *El ecologismo de los pobres. Conflictos ambientales y lenguajes de valoración*. Barcelona: Icaria FLACSO.
- Merlinsky, Gabriela (2021). Toda ecología es política. Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- Merlinsky, Gabriela (comp.) (2013). Cartografías del conflicto ambiental en Argentina. Buenos Aires: CICCUS-CLACSO.
- Mies, María y Shiva, Vandana (2016 [1997]). *Ecofeminismo. Teoría, crítica, perspectivas*. Madrid: Icaria.
- Molyneux, Maxine (2001). "Género y ciudadanía en América Latina: cuestiones históricas y contemporáneas". En: *Movimientos de mujeres en perspectiva internacional*. Serie del Instituto de Estudios Latinoamericanos. Palgrave Macmillan: Londres.
- Navarro Trujillo, Mina Morena (2015). *Luchas por lo común. Antagonismo social contra el despojo capitalista de los bienes naturales en México*. Puebla: ICSYH – BUAP. 304 pp.
- Papuccio, Silvia y Ramognini, María Elena (2018) (Comp.) *Teoría y praxis del Ecofeminismo en Argentina*. Buenos Aires: Librería de Mujeres Editoras.
- Pérez Orozco, Amaia (2014). *Subversión feminista de la economía: aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*. Traficantes de Sueños: Madrid.
- Puleo, Alicia (2011). "Los ecofeminismos en su diversidad". En: Puleo, A. (ed.) *Ecofeminismo para otro mundo posible*. Madrid: Cátedra, pp. 29-85.
- Svampa, Maristella (2015). "Feminismos del Sur y Ecofeminismo". *Nueva Sociedad*, No 256.
- Svampa, Maristella y Viale, Enrique (2020). El colapso ecológico ya llegó. Una brújula para salir del (mal)desarrollo. Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- Svampa, Maristella y Viale, Enrique (2014). Maldesarrollo. La Argentina del extractivismo y el despojo. Buenos Aires: Katz.
- Ulloa, Astrid (2016). "Feminismos territoriales en América Latina: defensas de la vida frente a los extractivismos". *Nómadas*. 45, pp. 123-139.
- Wright Mills, Charles (1959). *The Sociological Imagination*. Oxford: University Press.

Zaragocín, Sofía (2018). “Espacios acuáticos desde una descolonialidad hemisférica feminista”. *La mujer resistencia: apropiación del agua, territorios en conflicto y atentados contra la vida. Mulier Sapiens. Discurso. Poder. Género*. Año V, N° 10.

Zibecchi, Carla (2013). “Organizaciones comunitarias y cuidado en la primera infancia: un análisis en torno a las trayectorias, prácticas y saberes de las cuidadoras”. *Trabajo y Sociedad*, Núm. 20. Pp. 427-447.

Sentipensarnos Tierra a través de la ecoespiritualidad¹

Karen Odriozola de la Garza*

Introducción

Comenzaré esta reflexión compartiendo nuestro posicionamiento en torno a la escritura del texto que se nutre con el ejercicio narrativo de la corpoescritura, es decir, de la escritura hecha cuerpo, encarnada. Visibilizo también que detrás de estas reflexiones existen profundos diálogos colectivos que me impiden hablar desde la primera persona del singular, por lo tanto, se empleará la primera persona del plural como forma de justicia epistémica.

Empleamos la corpoescritura con la finalidad de develar desde los márgenes, la experiencia sensible de la espiritualidad, uno de los ámbitos de la vida más importantes y menos reconocidos por la teoría feminista y decolonial. Nuestro ímpetu por compartir estas policromáticas

* Feminista ecoespiritual decolonial. Bióloga por la UAM-Xochimilco y maestra en Género y cultura por la Universidad de Chile.

¹ El presente texto es producto de la investigación “Sentipensando el género, las espiritualidades y la Tierra: Una comunidad de afinidad de mujeres medicina en Santiago de Chile”.

experiencias² nace de la invitación de la feminista antirracista y decolonial Ochy Curiel, quien hace hincapié en la importancia de construir un feminismo decolonial que retome otras historias poco o casi nunca contadas, lo que constituye “uno de los principales gestos éticos y políticos de descolonización en el feminismo” (Curiel, 2009, p.1).

Es así que en diálogo con una comunidad de afinidad³ de sahumadoras chilenas emergen historias poco contadas que ponen al centro el sostenimiento de la vida. Esta comunidad de mujeres reterritorializa formas otras de accionar y (r)existir a favor de una ontológica política en defensa de la vida. Sus experiencias encarnadas se tejen a la ecología espiritual apostando por el sostenimiento de la vida y reclamando la vincularidad entre humanidad, cosmos y naturaleza. En ese sentido, el presente artículo es una invitación a sentipensarnos Tierra a través de la ecología espiritual, de ahí que busque develar la potencia de experimentar la ecoespiritualidad encarnada⁴ como una política del cuidado material, espiritual, emocional y simbólica.

Partimos desde el territorio de promiscuidad de las “y”, nutriéndonos de las reflexiones del Colectivo Situaciones, comprendemos que “lo promiscuo tiene una gramática propia: es el territorio de las “y”: todo cabe, todo se superpone, nada parece excluir una cosa u otra; escenario donde se superponen lógicas sociales heterogéneas, sin que ninguna imponga su reinado de manera definitiva” (como se cita en Gago, 2014, p. 76-77).

Desde el territorio de las “y” dialogamos con diversas apuestas teóricas como los feminismos negros, comunitarios territoriales, chicanos, indígenas, decoloniales, los ecofeminismos y la teología feminista

² Partiendo de un posicionamiento político, ético y epistemológico feminista, privilegiamos la noción de *conocimiento situado* y asumimos, en consonancia con las reflexiones de Donna Haraway, que las experiencias aquí compartidas se traducen en conocimientos parciales, localizados, singulares y encarnados que no pretenden enunciar verdades absolutas.

³ La hemos denominado comunidad de afinidad de sahumadoras debido a que la sahumación es una de las prácticas espirituales que las convoca a generar vincularidades y comunidad.

⁴ Estas experiencias encarnadas constituyen lo que identifico como ecofeminismo espiritual antiesencialista o feminismo ecoespiritual.

decolonial (Blanco, 2012; Bustillos, 2005; Kabnal, comunicación personal; Céspedes, 2009; Curiel, 2009; Facio y Lara, 2014; Fernández, 2010; Lara, 2002; Lugones, 2014; Marcos 2014; Rivera, 2018; Sendejo, 2013; Sendejo, 2014), así como con perspectivas de la decolonialidad, la ecología política latinoamericana, y el corazonamiento de las sabidurías insurgentes (Escobar, 2020; Guerrero, 2010; Guerrero, 2011; Grosfoguel, 2006; Navarro y Linsalata, 2021; Restrepo y Rojas, 2010), que han cuestionado la matriz colonial de poder y articulado múltiples preguntas y respuestas que apuestan por descentrar la noción de vida desde diversas vertientes metodológicas, teórico-prácticas, éticas, ontológicas y epistemológicas.

Imbricación de opresiones

La colonialidad/modernidad instauró un patrón global de poder que irrumpió violentamente en diversos territorios de Abya Yala, produciendo distintas formas de folclorización y subalternización de lo otro que han estado marcadas por la colonialidad del poder, ser y saber (Guerrero, 2010b). La instauración de dicho patrón implicó la configuración y edificación de nuevas geopolíticas del conocimiento que eclipsaron los órdenes epistémicos, estéticos, éticos, políticos, ontológicos y discursivos en las territorialidades de Abya Yala.

El «*sistema mundo moderno/colonial cristianocéntrico/occidentalocéntrico capitalista/patriarcal*» (Grosfoguel, 2006) implantó una lógica dicotómica y jerárquica que obligó a los pueblos de Abya Yala a naturalizar el privilegio de los occidentales sobre los no occidentales; de los hombres sobre las mujeres; del cristianismo sobre espiritualidades no-cristianas; del conocimiento occidental sobre cosmologías y conocimientos no-occidentales; y de la cosificación y explotación de la naturaleza sobre otras formas no-occidentales de relacionarse y codificar el ambiente, emergiendo así la jerarquía etno/racial, de género, espiritual, epistémica y ecológica características de la matriz colonial del poder (Farrés y Matarán, 2014; Grosfoguel, 2006).

La religión fue la principal justificación que occidente empleó para legitimar la dominación política, social, económica y epistémica de los “pueblos sin alma”, considerados inferiores racialmente (Martínez, 2013; Aino, 2018). El estatus opresivo que adquirió la jerarquía religiosa sobre espiritualidades no-cristianas fue el principal argumento para la naturalización de un sistema de interpretaciones del mundo basadas en la cosmovisión judeo-cristiana. La jerarquía espiritual se convirtió así en el instrumento más poderoso de la misión de transformación colonial-imperial (Aino, 2018; Lara, 2016a; Lugones, 2014).

La ortodoxia católica asumió que las prácticas y creencias espirituales de los pueblos evangelizados distorsionaban y negaban el culto hacia el único y verdadero dios cristiano, ello justificaba la extirpación de supersticiones e idolatrías de la mano de múltiples atropellos, violencias y abusos contra los “pueblos sin alma”. Las supersticiones integraron el grupo de los más abominables pecados que ofendían a la Corona y la Iglesia, por lo que promovieron bajo justificación divina y como forma de combatir al diablo, una serie de horribles castigos e incluso la muerte contra quien demostrara “desviaciones” supersticiosas y heréticas (Lara, 2016a y Lara 2016b).

Posterior a la imposición religiosa en Abya Yala se dio un proceso de secularización en el que el hombre europeo sustituye al dios cristiano (Grosfoguel, 2013). Ya no es la voluntad inescrutable de dios quien decide sobre los acontecimientos de la vida individual y social, sino que es el hombre mismo quien sirviéndose de la razón es capaz de descifrar las leyes inherentes a la naturaleza para colocarlas a su servicio, ahora el título de nuevo dios en la Tierra correspondía al hombre occidental (Castro-Gómez, 2000; Martínez, 2013). Con ello se instaura el antropocentrismo y androcentrismo fundacional de la modernidad, visión de excepcionalismo que autoriza someter la vida entera al control absoluto del hombre-blanco-occidental-cristiano-heterosexual-aristocrático.

La voluntad de este nuevo dios-hombre-occidental en la Tierra trajo consigo la idea de dominio sobre la naturaleza y la entronación de la ontología dualista epistemicida y patriarcal. Como efecto transversal

se generó una ruptura ontológica que instauró un sistema de dicotomías que afectaron la vida en su totalidad, cultura/naturaleza, humano/no-humano, occidente/no occidente, moderno/no-moderno, hombre/mujer, mente/cuerpo, secular/sagrado, razón/emoción, sujeto/objeto, vivo/no vivo, permitieron la activación de la narrativa moderna, creando un mundo objetivo-racionalista, “poblado por ` individuos´ que manipulan ` objetos´ y se mueven en ` mercados´ , todos auto constituidos y auto regulados” (Escobar, 2014, p. 57).

La violenta extirpación de las “supersticiones e idolatrías”, la jerarquización de dicotomías, la secularización y el antropocentrismo patriarcal, gestaron un imaginario social que capturó el sentido profundo y transformador de la espiritualidad. No obstante, a pesar de la sistemática violencia en contra de toda epistemología, ontología y espiritualidad, las relaciones simultáneas de poder no lograron desaparecer los horizontes de existencia de los pueblos y comunidades en Abya Yala, quienes en respuesta a las imposiciones coloniales han sabido combatir la degradación de la vida en el planeta. Son estos saberes subyugados y experiencias de lucha los que alumbran las posibilidades de resistencia ante la actual crisis civilizatoria, que de acuerdo con Enrique Leff se erige como una crisis epistémica; “económica y financiera; de seguridad y justicia; ecológica, ambiental, climática y epidemiológica; ontológica, moral y existencial” (Leff, 2021, p.28).

Espiritualidades

Para hacer frente a estas crisis, optamos por recuperar y retomar las sabidurías ancestrales de los pueblos de Abya Yala que susurran a nuestros oídos formas distintas de tejer la vida. Para recuperar la fuerza de las sabidurías ancestrales recurrimos a los *sintagmas de la antigüedad* que son, de acuerdo a Rivera Cusicanqui (2018) unidades mínimas de sentido que permiten yuxtaponer el pasado con el presente en forma activa, lo que potencia las luchas por la memoria y la descolonización. En ese sentido recuperamos el *sahumador y la práctica de la sahuma-ción*, cuya potencia sintagmática intuimos primordial para encontrar en

las huellas precoloniales de la memoria, remanentes de resistencia al cristianocentrismo capitalista/patriarcal

Como sintagma de la antigüedad, la sahumación nos invita a encarnar cosmogonías y sentipensares que evocan representaciones del mundo radicalmente *cosmobiocéntricas*, es decir donde el cosmos y la vida son los centros vitales de lucha y existencia (Guerrero, 2011).

El sahumador nos guía y abre las puertas para volver a experimentar el mundo con asombro, desde una comprensión más sintónica con la Tierra y el mundo espiritual nos invita a cuestionar las opresiones internalizadas y a revertir la supresión colonial de lo sagrado en nuestros cuerpos múltiples. Cuando sahumamos descubrimos las claves para descolonizar nuestra memoria. El humo del sahumador se expresa como extensión de la piel invitándonos a recuperar las sensibilidades y afectos que nos vinculan y trenzan al lenguaje inefable de la Tierra y el cosmos. Desde esta perspectiva, el sahumador nos impulsa a revalorizar cosmogonías y sensibilidades que honran la conexión espiritual con la Tierra, la naturaleza, nuestras ancestas y ancestros (vivas(os) y muertas(os)), y todos los seres bióticos y abióticos de los que interdependemos, interpelando la lógica científicista y patriarcal con que la institución eclesial interpreta el mundo y los horizontes de existencia. A través de la ecoespiritualidad encarnada dialogamos con un territorio vivo, que siente, escucha y que nos convoca a contrarrestar el sentido *terrícola* (Pilosoph, 2020) colonial, lo que permite reactivar nuestras *relaciones ancestrales de amorosidad* por/con la Tierra (Género e inclusión IBERO, 2021), ser viviente que nos convoca a contrarrestar la actual crisis civilizatoria.

La ecoespiritualidad encarnada a la que nos referimos desde el inicio del texto, es una espiritualidad basada en la Tierra, geográfica e históricamente situada, que nos permite construir una conexión más profunda con la naturaleza y lo vivo/muerto, humano/no humano, biótico/abiótico. Un ámbito que promueve la concepción no atomizada entre naturaleza/humanidad/cosmos, pero que especialmente constituye una política del cuidado material, espiritual, emocional y simbólica.

¿Qué nos proponemos al nombrar la *ecoespiritualidad*? Evocar una doble constatación. Por una parte, la de interdependencia y por otra la de ontología relacional. En primer lugar, con el principio de interdependencia asumimos que ningún organismo o individuo puede existir aislado, es decir que interdependemos como principio de vida. Interdependemos no sólo como cuerpos físicos, desde nuestras realidades materiales tangibles, sino desde nuestros cuerpos energéticos, sensibles e intangibles. Ambas condiciones de interdependencia materiales e inmateriales son circunstancias indispensables para toda existencia en la Tierra, no obstante, proponemos radicalizar la parte intangible e inmaterial de nuestras interdependencias ya que la articulación de opresiones múltiples sobre nuestras corporalidades ha creado narrativas en las que la vida sólo ha podido encarnarse desde un polo de la dicotomía, el material.

Para la comunidad de afinidad, el planteamiento de la ecoespiritualidad remite a la vivencia de corporalidades múltiples, la Tierra tiene un cuerpo físico y energético interconectado a nuestros cuerpos también físicos y energéticos, la enunciación es clara: “*la tierra es un gran cuerpo*” que respira y tiene vida señala la sahumadora Daniela Z. La Pacha, Tierra, Gaia, Ñuke Mapu o Tonantzin Tlalli, aparece como una importante arista que da sentido a nuestra existencia, ¿acaso no alcanzamos a vislumbrar la magnificencia de un ser vivo que nos sostiene y da vida? Desde nuestro locus de enunciación reconocemos la sacralidad de la Tierra y recuperamos el poder simbólico, espiritual, real e imaginario de la gran Tonantzin Tlalli.

En segundo lugar, nos aproximamos a la ontología relacional de la mano del antropólogo Arturo Escobar. Las ontologías relacionales constatan que “los mundos biofísicos, humanos y supernaturales no se consideran como entidades separadas, sino que se establecen vínculos de continuidad entre estos” (Escobar, 2014, p.58). Desde esta perspectiva, lo vivo en la trama de la vida desafía las dicotomías vivo/no vivo, sujeto/objeto, orgánico/inerte, visible/invisible, humano/no humano, fundacionales para las ciencias modernas. Así al reconocer que no existe separación tajante entre estas dicotomías, se reconoce que somos naturalezas, Tierra.

Desde la vivencia de la ontología relacional y la interdependencia material e inmaterial, el sahumador nos invita a recuperar sentipensares en torno a las naturalezas y al cosmos. En sintonía con las enseñanzas y cosmogonías mayas, reconocemos en el ordenamiento del cosmos cuatro rumbos o direcciones horizontales: este, norte, oeste y sur; y tres rumbos verticales: el corazón del cielo, el corazón de la tierra y el propio corazón. Al experimentar la existencia de estos rumbos verticales, constatamos que no solo existe un sur y un norte global que pauta las dinámicas de conocimiento, las políticas de verdad y la geopolítica mundial, sino que los siete rumbos o direcciones en su totalidad son capaces de generar sentidos, conocimientos, afectos y ontologías predominantemente precoloniales. Hay así 3 posibilidades más de aprehender y nutrirnos de otros saberes y sentipensares que devienen de la estratificación vertical del cosmos. Estos tres locus espirituales nos proveen de los elementos simbólicos, espirituales y afectivos necesarios para recuperar la *energía vital de la red de la vida* (Género e Inclusión Ibero, 2021), y permiten contrarrestar las hegemonías del norte geopolítico, pues constituyen una subversión al ordenamiento cristianocéntrico patriarcal y positivista de la vida en la Tierra.

Activismo ecoespiritual decolonial

La subversión al ordenamiento cristianocéntrico del cosmos, enraizada a las esferas de la ontología relacional y la interdependencia, nos aproximan a otro elemento clave, la práctica político espiritual que confluye en lo que denominamos “activismo ecoespiritual decolonial”.

Reconocemos que lo espiritual es político (L. Kabnal, comunicación personal, septiembre de 2016; Céspedes, 2009; Guerrero, 2011; Sendejo, 2013), y que además lo ecoespiritual es político, en tanto prácticas y sentipensares tensionan la *imbricación de opresiones* (Género y Desarrollo, 2021), desestabilizando la jerarquía de género, etno/racial, espiritual, ecológica y epistemológica que rige las políticas de verdad de la geopolítica colonial. El activismo ecoespiritual decolonial es un retorno a la vida, que al conectar la lucha personal a la lucha colectiva *por y para la vida*

crea acciones que reclaman justicia socioambiental. Este activismo nos convoca a reorientar nuestros horizontes de existencia ya que pone al centro de la lucha y la defensa, toda la vida biofísica -biótica y abiótica-, cósmica, humana y supernatural. La praxis política del activismo reconoce que una espiritualidad sin conciencia socioambiental, de género y decolonial, no puede transformar la realidad. Es por ello que el activismo ecoespiritual devela la articulación crítica a las opresiones múltiples en clave espiritual (Sendejo, 2013).

La consideración de que la Tierra está viva insta a la configuración de contra narrativas que reprueban tajantemente la privatización y mercantilización de los bienes naturales, la degradación de las condiciones de la biosfera, el extractivismo rapaz, el consumismo desmedido y superfluo, y la extrema *violencia* con la que se mutilan los cuerpos humanos y biofísicos, distanciándonos así del paradigma colonial de la racionalidad económica que convierte todo lo que existe en objetos a explotar bajo la regla del capital extractivista, *terrícola*, *ecocida* y patriarcal.

La experiencia ecoespiritual está fuertemente ligada a la militancia por la vida, al sostenimiento material e inmaterial de la vida. Rezar es un acto político completamente revolucionario porque el humo del sahumador al crear una conexión energética y reverberante entre lo cósmico y lo terrenal, entre lo humano y lo biofísico, y entre lo vivo y lo muerto, nos permite desplegar distintas formas de ser, soñar, luchar, sentipensar.

Volver a conectarnos con el espíritu de la naturaleza, sabernos interrelacionadas a la Tierra y al Cosmos, y resignificar la esfera espiritual a partir del activismo ecoespiritual recreando principios existenciales que apuestan por la vida, son formas que nos permiten resignificar el sostenimiento de la vida⁵, a partir de un doble gesto que apunta hacia la esfera material e inmaterial de la interdependencia.

⁵ El concepto integra una noción de cuidados material e inmaterial que desde la dimensión ambiental y social pone en el centro la vida de todas y todos los seres vivos, problematizando los sistemas de dominación múltiples (Pérez, 2016).

Reflexiones finales

La política ecoespiritual produce sentipensares críticos que desafían las dicotomías cartesianas y las opresiones patriarcales, capitalistas, eurocéntricas, cristianocentristas y positivistas. Al desafiarlas se apuesta por el sostenimiento de la vida no sólo humana, sino la vida biofísica, cósmica y supernatural en su totalidad. Esta reflexividad crítica configura politicidades cuyos paradigmas onto-epistemológicos, estéticos, éticos, ónticos y discursivos nos convocan a enmendar el rumbo y recobrar el fuego de la memoria ancestral. La propuesta consiste en radicalizar la parte intangible e inmaterial de nuestras interdependencias, lo que se traduce en una crítica a la predominancia materialista en torno al sostenimiento de la vida.

Desde la literatura hispanohablante -el sostenimiento-, ha sido interpretado a partir de los propios términos que la modernidad ha autoimpuesto, es decir desde sus propias configuraciones ontológicas y dispositivos moderno/coloniales. En ese sentido, la ubicación colonial de la racionalidad occidental ha imposibilitado una lectura más amplia de lo que implica sostener la vida. Es imperante comprender que el sostenimiento de la vida también ocurre gracias a la presencia de fuerzas, energías, entes y ancestras(os), que el positivismo colonial nunca terminará de comprender.

Las experiencias de la comunidad de sahumadoras con la que dialogamos se constituyen como micropolíticas, cambios marcados por pequeñas comunidades de afinidad en respuesta a la actual crisis civilizatoria que desde las experiencias situadas nos aleccionan sobre “la visión desde lo pequeño que puede ser subversiva en un sentido que todavía no podemos nombrar adecuadamente” (Rivera, 2018, p.119). Saberes, sentires y pensamientos que no provienen de las macro historias contadas por el sistema mundo moderno-colonial, sino de micropolíticas co-creadas por comunidades de mujeres que, conocedoras de las subordinaciones, violaciones, y opresiones cometidas contra ellas mismas, la Madre Tierra, la humanidad y los seres biofísicos que la habitan, tejen potentes senderos

y horizontes de vida desde la cotidianidad, que es el lugar de nuestra (r) existencia.

En conclusión, la invitación a sentipensarnos Tierra a través de la ecología espiritual, implica volver a asumirnos en la incertidumbre de la vida, levantar la mirada para volver a conversar con las estrellas, tocar la tierra y devolver un sentipensamiento capaz de recuperar una pedagogía dialógica con el fuego, las aguas, las semillas, las montañas, los animales y las energías cósmicas invisibles que hoy honramos.

Como habitantes de un mundo en crisis tenemos la responsabilidad de entender que necesitamos recuperar otros modos de sostenimiento y cuidado de la vida. La ecoespiritualidad emerge como una política del cuidado que pone la vida al centro y cambia nuestra relación real, simbólica, espiritual y afectiva con la Tierra.

Para finalizar, recuperamos una de las formulaciones propuestas por Lorena Kabnal “¿desde donde tú estás, ¿cómo estás aportando al tejido plural de la red de la vida?” (Género e Inclusión Ibero, 2021).

REFERENCIAS

- Aino, Vittoria (2018). Naturalización del concepto “religión” y colonialidad religiosa. El caso de los nuntaj yk wi (populucas de la Sierra) de Santa Rosa, Loma Larga (Veracruz). *Interdisciplina*, 6(16), 31 - 60. <https://doi.org/10.22201/ceiich.24485705e.2018.16.65634>.
- Blanco, Marta (2012). La persecución de las brujas en la Cataluña moderna. *Feminismo/s*, (11), 187-204.
- Bustillos, Sandra (2005). Mujeres de tierra. Ambientalismo, feminismo y ecofeminismo. *Nósis*. 15(28), 59-77.
- Castro-Gómez, Santiago (2000). Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la “invención del otro”, en Edgardo Lander (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Facultad de Ciencias Económicas y Sociales (FACES-UCV), Instituto Internacional de la UNESCO para

la Educación Superior en América Latina y el Caribe (IESALC)

Céspedes, Geraldina (2009). Buscando las fuentes de la sabiduría para regar nuestras vidas. Espiritualidad feminista en tiempos de globalización. *Cultura para la esperanza*, (75), 38 - 45.

Curiel, Ochy (2009). *Descolonizando el feminismo: una perspectiva desde América Latina y el Caribe*, Coloquio Latinoamericano sobre praxis y pensamiento feminista.

Escobar, Arturo (2014). *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Ediciones UNAULA.

Escobar, Arturo (2020). La forma Tierra de la vida. *Revista Heterotopías del Córdoba*, 3(5), 1 - 24.

Facio, Elisa y Lara, Irene (2014), *Fleshing the Spirit: Spirituality and Activism in Chicana, Latina, and Indigenous Women's Lives*, USA, University of Arizona Press, 296 pp.

Farrés, Yasser y Matarán, Alberto (2014). Hacia una teoría urbana transmoderna y decolonial: una introducción. *Polis Revista Latinoamericana*, 37, 1-19.

Fernández, Olaya (2010). Cuerpo, espacio y libertad en el Ecofeminismo. *Nómadas, Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*. (27), 1-15.

Gago, V. (2014). *La razón neoliberal : economías barrocas y pragmática popular*. Tinta Limón.

Género e inclusión IBERO (29 de junio de 2021). *Conferencia magistral de clausura: La sanación ancestral...* Mtra. Lorena Kab´nal (Español) 29/06/21 [Archivo de Video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=zVIPyNgiEvv>

Género y Desarrollo (28 de enero de 2021). *Aportes del Feminismo Decolonial en Abya Yala. Dra. Ochy Curiel* [Archivo de Video]. Youtube. https://www.youtube.com/watch?v=dgx4HXHP_EM&t=25s.

Grosfoguel, Ramón (2006). La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global. *Tábula Rasa*, 4, 17 - 46.

Guerrero, Patricio (2010). Corazonar el sentido de las epistemologías dominantes desde las sabidurías insurgentes, para construir sentidos otros de la existencia (primera parte). *Calle14 Revista de investigación en el campo del arte*, 4(5):80-94.

Guerrero, Patricio (2011). Corazonar la dimensión política de la espiritualidad y la dimensión espiritual de la política. *Alteridad, Revista de Ciencias Humanas, Sociales y Educación*, 10, 21-39.

Lara, Gerardo (2016a). Introducción: La iglesia católica frente al espejismo idólatrico de los indios. En Gerardo Lara (Ed.), *La idolatría*

- de los indios y la extirpación de los españoles. *Religiones nativas y régimen colonial en Hispanoamérica* (pp. 13-24). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Lara, Gerardo (2016b). La idolatría de los indios americanos ¿El enemigo invencible?. En Gerardo Lara (Ed.), *La idolatría de los indios y la extirpación de los españoles. Religiones nativas y régimen colonial en Hispanoamérica* (pp. 27-52). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Lara, Irene (2002). Healing Sueños for Academia. En Gloria Anzaldúa y AnaLouise Keating (Ed.) *This bridge we call Home: Radical Visions for Transformations* (pp. 433-438). Routledge.
- Leff, Enrique (2021). El Manifiesto por la Vida ante la Crisis Civilizatoria y la transición hacia un mundo sustentable. En Felipe Milanez, Mina Navarro y Denisse Roca-Servat (Ed.), *Senti-pensarnos Tierra : crisis civilizatoria-pactos y/o transiciones desde el ecologismo popular* (pp. 28-46). CLACSO.
- Lugones, María (2014). Hacia un feminismo decolonial. *Revista La Manzana de la Discordia*, 6(2):105-119.
- Martínez, A. Luis (2013). Ramón Grosfoguel: Hay que tomarse en serio el pensamiento crítico de los colonizados en toda su complejidad. *Revista Metapolítica*, 17(83):38-47.
- Marcos, Silvia (2014). Feminismos en camino descolonial. En Margara Millán (coord.), *Mas allá del feminismo: caminos para andar* (pp. 15-34). Red de Feminismos decoloniales
- Navarro, Mina y Linsalata, Lucía (2021). Capitaloceno, luchas por lo común y disputas por otros términos de interdependencia en el tejido de la vida. Reflexiones desde América Latina. *Relaciones Internacionales*, (46) 81 – 98.
- Pérez, Laura (2016). *La sostenibilidad de la vida humana y no humana. Una aproximación feminista y ecologista a las ciudades* [Tesis de doctorado no publicada]. Universidad Pablo de Olavide.
- Pilosoph, Irina (2020). El terricidio es un crimen de lesa humanidad. Movimiento de mujeres indígenas por el buen vivir, Argentina, *Revista Colibrí*, < <https://revistacolibri.com.ar/terricidio-crimen-de-lesa-humanidad-movimiento-mujeres-indigenas-buen-vivir/>>, 2 de noviembre de 2020.
- Rivera, Silvia (2018), *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Tinta Limón.
- Restrepo, Eduardo y Rojas Axel (2010). *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Editorial Universidad del Cauca.
- Sendejo, Brenda (2013). The cultural production of spiritual activism: Gender, Social Justice, and the Remaking of Religion in the Borderlands. *Chicana/Latina Studies*, 12(2), 59 - 109.

Sendejo, Brenda (2014). Methodologies of the Spirit. Reclaiming our lady of Guadalupe and Discovering Tonantzin Within and Beyond the Nepantla of Academia. En Elisa

Facio e Irene Lara (Ed.), *Fleshing the Spirit: Spirituality and Activism in Chicana, Latina, and Indigenous Women's Lives* (pp. 81-101, 106-129). University of Arizona Press.

Territorio: nuestro cuerpo, nuestro espíritu

Contribuciones del Movimiento de Mujeres Indígenas en Brasil a una Ecología Política Feminista

Lia Pinheiro Barbosa*
Luciana Nogueira Nóbrega**

Introducción

En América Latina existen múltiples y variados movimientos de mujeres indígenas que construyen luchas cotidianas, en articulación local, nacional y transnacional, de carácter anticolonial, antipatriarcal, antirracista, anticapitalista y de descolonización. Incluso, elaboran una concepción teórica y política propia de lucha, enmarcada en otras matrices onto-epistémicas y lingüísticas advenidas de su cosmovisión, de su

* Docente en el Programa de Posgrado en Sociología - Universidade Estadual do Ceará. Doctora en Estudios Latinoamericanos por la UNAM. Investigadora PQ2-CNPq y de CLACSO. E-mail: lia.barbosa@uece.br.

** Doctorante en el Programa de Posgrado en Sociología - Universidade Estadual do Ceará. Becaria del CNPq. Email: lunobrega.adv@gmail.com.

coexistencia con el territorio, la memoria histórica de la resistencia y la *praxis* política en sus organizaciones.

El Movimiento de Mujeres Indígenas (MMI) de Brasil es parte de ese proceso histórico y ha enmarcado, en la agenda política más amplia de los pueblos originarios del país, una fecunda creación en torno al concepto de «territorio-cuerpo» y sus reverberaciones en la impronta del Estado-nación, del paradigma capitalista y de la política de muerte, tal cual denominan los movimientos indígenas y campesinos al referirse a los impactos destructivos ocasionados por el conflicto capital-naturaleza, inherentes al capitalismo por expropiación, que se vincula a una lógica biocida (Herrero, 2014) que incide negativamente en el sostenimiento de la vida en el planeta.

Esa política de muerte se intensificó en el siglo XXI, con la adhesión de Brasil al patrón de desarrollo extractivista, sobre todo en su ingreso en el BRICs y el papel estratégico del país para la extracción mineral. El avance de ese modelo económico ha conllevado a un aumento de la violencia y de los conflictos territoriales en el campo. Con el golpe político en 2016 y el ascenso de la extrema derecha, a partir de la elección de Jair Bolsonaro, en 2018, se incrementa una serie de medidas y marcos regulatorios de liberalización y desnacionalización del territorio, el fin de los programas de reforma agraria y una ofensiva violenta hacia los territorios indígenas, campesinos y quilombolas.

Si bien la parálisis en la demarcación de las tierras indígenas y la presión desarrollista para implementar emprendimientos que impactan a los pueblos indígenas se observaron en gobiernos anteriores, como la hidroeléctrica de Belo Monte iniciada durante los gobiernos petistas, la presidencia de Bolsonaro instituyó una nueva relación del Estado con los pueblos indígenas brasileños, retomando las prácticas asimilacionistas y la entrega de los territorios indígenas a la explotación no indígena. Actualmente, por ejemplo, 297 áreas indígenas están registradas en

nombre de terratenientes.¹ La Plataforma CACI (Cartografía de Ataques Contra Indígenas),² mapea el asesinato de indígenas en Brasil, que ya alcanzó la marca de más de 1.000 asesinatos violentos en las últimas tres décadas.

En el contexto de la pandemia del Covid-19, Bolsonaro vetó numerosas disposiciones de la Ley N° 14.021/2020, aprobada por el Congreso Nacional, que implicaba garantizar el acceso al agua potable, materiales de higiene y otras medidas dirigidas a los pueblos indígenas, según el Mensaje de Veto N° 378 del 7 de julio de 2020. También en abril de 2020, en medio de la pandemia, la Fundación Nacional del Indio publicó la Instrucción Normativa N° 9 del 16 de abril de 2020, cambiando el entendimiento anterior que impedía la regularización de las tierras ocupadas por no indígenas dentro de los territorios indígenas en el proceso de demarcación. A partir de este cambio, cualquier interesado podía declarar la propiedad de un inmueble incidente en tierras indígenas cuyo proceso de demarcación aún estaba en curso.

Esas y otras acciones del gobierno de Bolsonaro motivaron a la Articulación de los Pueblos Indígenas de Brasil -APIB- a presentar una Acción por Violación de Precepto Fundamental³ ante el Supremo Tribunal Federal (STF) para que ordene al gobierno instituir acciones de enfrentamiento y seguimiento de la Covid-19 con los pueblos indígenas de Brasil.

En ese escenario político, el MMI ha realizado dos acciones políticas emblemáticas: la 1ª Marcha de las Mujeres Indígenas, en 2019, con la consigna «Territorio, nuestro cuerpo, nuestro espíritu» y la 2ª Marcha de las Mujeres Indígenas, en 2021, con la consigna «Reforestar las mentes para la sanación de la Tierra». Ambas constituyen un posicionamiento político frontal a la postura antidemocrática, violenta y negacionista del

¹ “Terras em 297 áreas indígenas estão cadastradas em nome de milhares de fazendeiros. Disponible en: <https://deolhonosruralistas.com.br/2020/10/27/terras-em-297-areas-indigenas-estao-cadastradas-em-nome-de-milhares-de-fazendeiros/>

² Página web: <http://caci.cimi.org.br/#/?loc=-13.068776734357694,-63.896484375,4>

³ Ver en: <https://apiboficial.org/2020/09/18/nota-publica-a-omissao-lesa-a-patria/> e <https://veja.abril.com.br/blog/matheus-leitao/comunidade-indigena-reage-apos-ataques-de-general-helena-contra-apib/>

actual presidente, que ha fomentado un discurso de odio e impulsado una agenda política que incrementa la violencia hacia los territorios indígenas, campesinos y quilombolas.

Esta postura antidemocrática de vaciar los espacios de construcción colectiva de políticas públicas, como los consejos y comités, se puede ver en la edición de la Medida Provisional n. 870, instituida como uno de los primeros actos de gobierno en enero de 2019. Al promover el desmantelamiento de políticas sumamente relevantes para indígenas, campesinos y quilombolas, como las de seguridad alimentaria y nutricional, ampliando, por otro lado, el espacio de los ruralistas dentro del gobierno, Bolsonaro emite una autorización, muchas veces explícita, para el uso de la violencia y de las armas contra los derechos establecidos. Según los datos de la Comisión Pastoral de la Tierra (2021), el año 2020 fue el de mayor número de conflictos en el campo registrados desde 1985 por la organización.

1ª Marcha de las Mujeres Indígenas, 2019



Foto: Tiago Miotto/CIMI. Disponible en: <https://cimi.org.br/2019/08/marcha-mulheres-indigenas-documento-final-lutar-pelos-nossos-territorios-lutar-pelo-nosso-direito-vida/>. Acceso en 27 out. 2021.

2ª Marcha de las Mujeres Indígenas, 2021



Disponible en: <https://anmiga.org/primavera-indigena-mulheres-indigenas-ocupam-brasilia-para-reflores-tar-mentes/>. Acesso em: 27 out. 2021.

En las Marchas de las Mujeres Indígenas esas problemáticas fueron debatidas y culminaron en la elaboración de documentos políticos que definen un horizonte de lucha enmarcado en otro paradigma onto-epistémico entretejido por las mujeres indígenas y que arrojan luces sobre elementos centrales a los ecofeminismos y a la Ecología Política Feminista.

El escrito plantea la trayectoria política del MMI en Brasil y sus aportes a la Ecología Política Feminista, en la perspectiva de estas mujeres, sus subjetividades, potencialidades y opresiones sentidas en sus cuerpos-territorio.

Breve histórico del Movimiento de Mujeres Indígenas en Brasil

Desde la década de 1980, las mujeres indígenas brasileñas han impulsado la creación de espacios y de organizaciones específicos dentro de

sus movimientos para tejer diálogos con los pueblos indígenas y entre sí mismas. Esto es el resultado de la intensa participación de las mujeres indígenas, en ese período, en reuniones políticas tanto a nivel nacional como internacional (Verdum, 2008). Los espacios políticos en los que ellas participaron se enriquecieron con la defensa de pautas comunes del movimiento indígena, especialmente las territoriales, acrecidas de otras, como la salud reproductiva de las mujeres, la violencia familiar e interétnica, la soberanía alimentaria y la participación en las decisiones políticas.

Este proceso conllevó a que, en la década de 1990, las mujeres indígenas empiecen a articular sus propias organizaciones o departamentos al interior de organizaciones ya establecidas en la Amazonía Brasileña, con una dupla pauta política: fortalecer su lucha histórica como pueblos indígenas y reivindicar los derechos propios de su género y condición étnica (Sacchi, 2003). Así, fueron creadas la Asociación de Mujeres Indígenas Sateré Mawé (AMISM), la Organización de Mujeres Indígenas de Roraima (OMIR) y los Departamentos de Mujeres de la Federación de Organizaciones Indígenas de Río Negro (DMIRN/ FOIRN) y la Coordinación de Organizaciones Indígenas de la Amazonia Brasileña (DMIAB/ COIAB), entre otras, pioneras en el proceso de organización política de las mujeres indígenas (Sacchi, 2003).

En 1995, durante el Primer Encuentro Nacional de Mujeres Indígenas, celebrado en Brasilia, en que participaron 50 mujeres de 28 pueblos indígenas diferentes, se creó el Consejo Nacional de Mujeres Indígenas - CONAMI. Definiéndose como una organización autónoma, sin conexión con ninguna otra institución pública o privada, la CONAMI fue creada:

Junto con los primeros movimientos indígenas como la Unión de Naciones Indígenas - UNIND, formada por estudiantes indígenas en Brasilia y que luego participó en importantes reuniones y asambleas, las mujeres se reunían, se conocían, intercambiaban ideas y de ahí nació la necesidad de una organización, *pero que tuviera una identidad legítima, diferente del movimiento feminista mundial* (CONAMI, 2006, p. 7, traducción y énfasis nuestros).

Asimismo, vincula su origen a la “conciencia de las propias mujeres indígenas brasileñas, con autonomía dentro de una diversidad étnica, pero cargada de propósitos para el fortalecimiento de los derechos culturales, sagrados y políticos indígenas” (CONAMI, 2006, p. 7, traducción nuestra).

En junio de 2002 se celebró el Primer Encuentro de Mujeres Indígenas de la Amazonia Brasileña, en que se creó el Departamento de Mujeres Indígenas de Brasil, parte integrante de la COIAB, que tenía como objetivos defender los derechos de las mujeres indígenas dentro del movimiento indígena y organizarlo en forma de demanda de políticas públicas específicas para las mujeres (Sacchi, 2003).

En Ceará, en el noreste de Brasil, desde 2002 ya existía una asociación de mujeres indígenas, la Asociación de Mujeres Indígenas Jenipapo-Kanindé (AMIJK), creada bajo el liderazgo de la Cacica Pequena, la primera mujer cacica del país (Gomes; Aires, 2018). El Departamento de Mujeres de la COIAB, con el apoyo de diferentes organizaciones no gubernamentales, celebró un encuentro nacional de mujeres indígenas en Brasilia, en 2006.

Durante el Campamento Tierra Libre,⁴ en 2016, se presentaron los resultados del diagnóstico elaborado por las mujeres indígenas brasileñas en el ámbito del Proyecto Voz de las Mujeres, desarrollado en conjunto con la ONU Mujeres, abordando una amplia diversidad de temas, como: 1) violación de los derechos de las mujeres indígenas - incluyendo, pero sin limitarse a ello, el enfrentamiento de la violencia contra las mujeres; 2) empoderamiento político y participación política de las mujeres indígenas; 3) derecho a la salud, la educación y la seguridad; 4) empoderamiento económico; 5) derecho a la tierra y procesos de desposesión; 6) conocimiento tradicional y diálogo intergeneracional (Proyecto “La Voz de las Mujeres Indígenas”).

⁴ Mayor movilización de los pueblos indígenas en Brasil, promovida por la Articulación de los Pueblos Indígenas de Brasil - APIB, y que reúne anualmente en Brasilia a pueblos de todos los estados brasileños para demarcar su presencia y promover encuentros políticos y movilizaciones.

Estos hitos de institucionalización del MMI en Brasil no representan el inicio de su acción política en el contexto del movimiento indígena. De hecho, como dijo Ceiça Pitaguary, ex coordinadora de la APOINME y actual presidenta de la Federación de Pueblos y Organizaciones Indígenas de Ceará.

El movimiento de las mujeres indígenas no es nuevo, ya que siempre ha habido mujeres que han liderado sus pueblos sin preocuparse de que hubiera un movimiento específico. [...] Lo que tenemos hoy es el fruto del viaje y la lucha de estas valientes guerreras (Traducción nuestra).⁵

Las Marchas de las Mujeres Indígenas en Brasil

En esa trayectoria política de lucha, las mujeres indígenas realizaron, en 2019, la 1ª Marcha de las Mujeres Indígenas en Brasil, ápice de un proceso iniciado en 2015 y que pretendía demostrar las especificidades del movimiento de las mujeres indígenas. De este modo, 2.500 mujeres de más de 130 pueblos indígenas, de todas las regiones de Brasil, dijeron al mundo que estaban en un proceso permanente de lucha en defensa del «Territorio: nuestro cuerpo, nuestro espíritu», consigna de la 1ª Marcha. Según Inara Tavares (2019, p. 59),

Con este grito [Territorio: nuestro cuerpo, nuestro espíritu], interpelamos a este sistema-mundo blanco/racista/patriarcal/militar/capitalista: decimos que nuestra existencia en este mundo pasa por nuestros cuerpos físico-culturales y simbólicos. Es a través de nuestros cuerpos que se constituyen nuestros territorios. Y nuestros cuerpos no son nada sin nuestro espíritu. Y podemos hablar de espíritus, como muchos son nuestros cuerpos y culturas. Podemos hablar de nuestros mundos, de nuestras experiencias, de nuestro protagonismo en el cuidado de la tierra, ella, mujer como nosotras (Traducción nuestra).

⁵ Departamento de Mulheres da Apoinme. Disponible en: <https://www.apoinme.org/departamento-de-mulheres>. Accesado en 20 de abril de 2021.

En el documento final de la Marcha, las mujeres indígenas afirmaron que son “líderesas y guerreras, generadoras y protectoras de la vida, que luchan contra los problemas y violaciones que afrontan nuestros cuerpos, nuestros espíritus, nuestros territorios”. En una concepción de lucha basada en la política de la vida cotidiana, la difusión de las semillas, los rituales y el uso de la lengua, las mujeres indígenas se definieron como guardianas de la existencia, a partir de la cosmovisión que guía a los diferentes pueblos:

Nuestro deber como mujeres indígenas y como líderes es fortalecer y valorar nuestros conocimientos tradicionales, garantizar nuestros conocimientos, ancestros y cultura, conociendo y defendiendo nuestros derechos, honrando la memoria de quienes nos precedieron. Es saber luchar a nuestra manera para fortalecer la práctica de nuestra espiritualidad, y rechazar todo lo que amenaza nuestra existencia (Documento final da Marcha das Mulheres Indígenas, 2019, traducción nuestra).

Durante la Marcha, las mujeres indígenas reafirmaron la defensa del territorio que, según ellas, se relaciona con la madre, la maternidad, el potencial generador de vida y no de muerte, y la reverencia a una ancestralidad compartida:

Somos responsables de la fecundación y el mantenimiento de nuestro suelo sagrado. Siempre seremos guerreras en defensa de la existencia de nuestros pueblos y de la Madre Tierra. Como mujeres, líderes y guerreras, generadoras y protectoras de la vida, nos posicionaremos y lucharemos contra los problemas y violaciones que afrontan nuestros cuerpos, nuestros espíritus, nuestros territorios.

[...]

La vida y el territorio son la misma cosa, porque la tierra nos da nuestra comida, nuestra medicina tradicional, nuestra salud y nuestra dignidad. Perder nuestro territorio es perder a nuestra madre. Quien tiene territorio, tiene madre, tiene regazo. (Documento final da Marcha das Mulheres Indígenas, 2019, traducción nuestra).

Como resultado de la 1ª Marcha de las Mujeres Indígenas, se creó la Articulación Nacional de Mujeres Indígenas Guerreras de la Ancestralidad (ANMIGA), que reúne a mujeres indígenas de todos los biomas de Brasil, con conocimientos, tradiciones y luchas que se suman y convergen, en la defensa del territorio y la ancestralidad:

Entendemos la importancia de la articulación política, de las mujeres-aguas en constante movimiento en las corrientes de lucha. Somos las semillas de nuestras ancestras, aquellas que incluso antes de que existiera el movimiento social ya tenían el movimiento tradicional y ancestral que nos fortalece y está presente en nuestros cuerpos-territorios, reflejado en nuestros biomas, en nuestras aguas y en las semillas que pintan, adornan y alimentan nuestros cuerpos (Traducción nuestra).⁶

Debido a la pandemia del covid-19, las mujeres indígenas no celebraron la 2ª Marcha en el año 2020, empero promovieron, en agosto de este año, una movilización virtual, que culminó en una gran asamblea en línea con el tema “La sacralidad de la existencia y la sanación de la tierra”. Según menciona ANMIGA:

Frente a la Pandemia, hemos creado espacios de conexión para fortalecer el poder de articulación de las Mujeres Indígenas, recuperando los valores y memorias matriarcales para avanzar en las reivindicaciones sociales relacionadas con nuestros territorios, frente a los intentos de exterminio de los Pueblos Indígenas, los intentos de invasión y explotación genocida de los territorios - acciones que se han profundizado en el contexto de la pandemia. De este modo, también hemos conseguido fortalecer el movimiento indígena, añadiendo el conocimiento de género y generacional. (traducción nuestra).⁷

Del 7 al 11 de septiembre de 2021, la ANMIGA, junto con la APIB y otras organizaciones indígenas, realizó la 2ª Marcha de las Mujeres Indígenas en Brasilia, con el lema “Mujeres originarias: reforestando las mentes para la sanación de la tierra”. La 2ª Marcha se realizó en medio de gran

⁶ Disponible en: <https://anmiga.org/quem-somos/>. Acceso en 23 de sept. 2021.

⁷ Disponible en: <https://anmiga.org/manifiesto/>. Acceso en 23 sept. 2021.

tensión política, de doble naturaleza: un acto político de partidarios de Bolsonaro que abogaban por la intervención militar y el cierre del Supremo Tribunal Federal y del Congreso Nacional; el juicio, por parte del STF, del Marco Temporal, que determinaría el futuro de la demarcación de las tierras indígenas en Brasil. Las mujeres indígenas llevaron la siguiente proposición con sus voces y maracas:

Necesitamos construir juntos un camino de vida y reconstrucción que se base en el encuentro entre los pueblos, el cuidado de nuestra Tierra y la interacción positiva de los conocimientos. Esto es lo que proponemos con el Reforestarmentes. Es posible vivir y convivir de otra manera, con otras epistemes, a partir de cosmologías ancestrales. Cuidar de la Madre Tierra es, en el fondo, cuidar de nuestros propios cuerpos y espíritus. El cuerpo es la tierra, el bosque es la mente. Queremos reforestar nuestras mentes para que se unan y proporcionen el tan necesario cuidado de nuestro cuerpo-tierra (Traducción nuestra).⁸

El Reforestarmentes es una plataforma en línea que organiza los conocimientos y tecnologías desarrollados y conservados por las mujeres indígenas, poniéndolos a disposición de quienes comparten con ellas el cuidado de la tierra y un futuro compartido, según se describe en el sitio web de ANMIGA. Las mujeres indígenas proponen una circulación curativa del conocimiento que permite sanar los cuerpos y las mentes.

Contribuciones del MMI para una Ecología Política Feminista

El transcurso político del MMI de Brasil trae un legado central, a saber, que no se puede emanciparse, liberarse de la opresión del patriarcado, del machismo y del racismo, si no se pone en el centro la defensa de los territorios y los comunes, como también la emancipación en colectivo,

⁸ Disponible en: <https://anmiga.org/manifesto-reflorestarmentes-reflorestarmentes-de-sonhos-afetos-soma-solidariedade-ancestralidade-coletividade-e-historia/>. Acceso en 23 sept. 2021

una vez que los hombres indígenas también están sometidos a las opresiones coloniales y del capitalismo. Para fines de nuestra reflexión, destacamos algunas contribuciones que emergen de las dos Marchas de las Mujeres Indígenas para una Ecología Política Feminista.

Una concepción abigarrada de la lucha como mujeres indígenas

Una primera contribución del MMI consiste en atribuir un carácter «abigarrado» a su concepción de lucha, sobre todo porque son parte constituyente de un histórico proceso político propio de «sociedades abigarradas». Dichas sociedades son aquellas que no son homogéneas, porque poseen en su formación socio-histórica una diversidad constitutiva, no necesariamente absorbida por la forma-Estado en sus pretensiones de homogeneización capitalista (Zavaleta, 2009). En este sentido, lo «abigarrado» constituye una categoría de penetración y articulación en lo que se presenta de forma heterogénea, es decir, es una noción que permite analizar, en sociedades heterogéneas, una diversidad conflictiva y contradictoria producida por el colonialismo.

En su concepción «abigarrada», las mujeres indígenas brasileñas apuntan a una forma diferente de hacer la lucha que puede generar cierta incompreensión en relación con los movimientos feministas que no se guían por el debate sobre el territorio y la descolonización. En su proceso de organización política, enfatizan la especificidad del Movimiento de Mujeres Indígenas en una perspectiva endógena, en el lugar político que las mujeres ocupan dentro de sus comunidades y organizaciones, y exógena, en el modo de enfrentamiento del Estado y de la ofensiva en sus territorios como pueblos indígenas.

La lucha por la defensa del territorio, medular para ellas, no tenía espacio en el feminismo blanco, basado en una concepción política más enmarcada en los derechos de las mujeres, reconocidas como sujetas individuales a quienes se niegan o suplantán una equidad de derechos. Al poner en el centro la defensa del territorio y los bienes comunes, aporta

nuevos horizontes políticos, suplantando un lenguaje colonial, blanco y patriarcal basado en valores capitalistas. La tierra, como la madre, no se puede vender, no tiene precio. La tierra se cura, pero esta curación se basa en la comprensión de las mujeres como guardianas de lo sagrado y de otra relación social instituida en una coexistencia con la naturaleza y en sociabilidades basadas en un equilibrio comunitarios en los papeles sociales de mujeres y hombres en sus territorios.

Asimismo, la perspectiva de lucha de las mujeres indígenas se distancia, por veces, de determinadas perspectivas centradas en las dinámicas de lo urbano, desconectadas de la relación de continuidad que existe entre aldea-ciudad en que se desconoce o se desvincula de otros procesos políticos propios de otras territorialidades. No estamos diciendo que las mujeres indígenas brasileñas no reclamen los espacios urbanos como territorios, sino que estos territorios no están desvinculados de sus cuerpos-territorios ancestrales. Según afirma Tavares (2019, p. 64):

Enraizadas en la tierra. Ese modo de ser revela nuestra concepción del cuerpo-territorio. Las violaciones a nuestros territorios son violaciones directas a nuestro cuerpo. Explotación, venta, intercambio. Esas acciones que amenazan nuestros territorios son amenazas directas a los cuerpos de las mujeres indígenas. Y, si consideramos a las mujeres indígenas que viven en contextos urbanos, desposeídas de sus territorios ancestrales o sin derecho a acceder a ellos, la vulnerabilidad de sus cuerpos en los territorios urbanos es aún más violenta (Traducción nuestra).

Si lo personal también es político, una máxima del movimiento feminista, la cocina también es política; la milpa también es política; las prácticas de curación también son políticas, la enseñanza de la lengua es política y todas estas políticas que garantizan las diferentes formas de vida y existencia de los pueblos indígenas son realizadas por mujeres indígenas en sus territorios.

Célia Xakriabá, analizando la importancia del papel de las mujeres indígenas en los desafíos que enfrentan los pueblos indígenas en Brasil, reconoció como fundamental el trabajo de las mujeres en el cultivo, la alimentación de sus hijos y la enseñanza de prácticas a los niños y jóvenes:

“porque el campo que sembraban y el pilón que utilizaban para pisar el maíz para alimentar a sus hijos (sic) no era sólo un alimento que llenaba sus barrigas; este pilón también representaba un pilar que sostenía y sustentaba la cultura” (2019, p. 11, traducción nuestra).

El territorio-cuerpo como paradigma onto-epistémico

Una segunda contribución a la Ecología Política Feminista consiste en la concepción de la categoría «territorio-cuerpo» y su impronta al paradigma civilizatorio capitalista. La fuerza de esta categoría reside precisamente en pensar en los territorios y en las mujeres en su pluralidad, pero de forma articulada:

Y tantos son nuestros cuerpos y territorios. Este es el poder de pensar desde este lugar. Las mujeres y la reconquista de sus territorios indígenas en el Nordeste brasileño, las mujeres amazónicas de los bosques y las aguas, las mujeres guaraníes en busca del Tekoha Pohã, las mujeres andino-amazónicas que se refieren a la tierra, en una de sus denominaciones, como Pacha Mama (TAVARES, 2019, p. 64-65, traducción nuestra).

En la comprensión de los cuerpos-territorios, la violencia expresada en los cuerpos se siente en los territorios, así como lo inverso también es cierto. Por ejemplo, ¿qué pasa con los cuerpos de las mujeres que son violados por los pesticidas, que contaminan el suelo, la vegetación, la leche materna, pasan a través de la estructura de la placenta, contaminando sus vientres? Al igual que la violencia sexual, la violencia causada por los pesticidas penetra en sus cuerpos, a pesar de sus voluntades y deseos. Inhalados por las fumigaciones aéreas, muy comunes en las aldeas de Mato Grosso do Sul⁹, donde los indígenas están confinados entre la carretera y los alambres de las grandes haciendas, o ingeridos

⁹ Disponible en <https://mst.org.br/2016/01/26/indigenas-sofrem-ataque-de-pulverizacao-aerea-em-ms/>; <https://reporterbrasil.org.br/2020/01/em-decisao-inedita-indigenas-vitimas-de-chuva-de-agrotoxico-recebem-150-mil-de-indenizacao/>; <https://g1.globo.com/mt/mato-grosso/noticia/aviao-agricola-e-flagrado-jogando-veneno-em-terra-indigena-em-mt-diz-ong-veja-video.ghtml>.

en alimentos contaminados, los cuerpos de las mujeres indígenas son constantemente violados.

¿Qué decir del cuerpo-territorio de las mujeres indígenas violentado en su derecho de existir por no tener espacio para cuidar a sus hijos, para producir sus cultivos y en sus patios en la situación de confinamiento absoluto que viven muchos pueblos indígenas en el Nordeste brasileño y en Mato Grosso do Sul? ¿Qué pasa con los cuerpos-territorios desposeídos en virtud de la incesante acumulación de capital (Composto; Navarro, 2014)?

En una perspectiva emancipatoria, el concepto de «territorio-cuerpo» remite al territorio como «espacio de reproducción de la vida», indisoluble de la dimensión comunitaria que, unida a la organicidad de su lucha política, confiere un sentido común en la defensa del territorio y de los comunes. El concepto de «común» surge del propio proceso histórico de la lucha de los pueblos indígenas por la defensa de sus territorios, al tiempo que se convierte en un concepto central para dar visibilidad a las propiedades comunales de la tierra y a las formas comunales de habitar esos territorios (Barbosa, 2021). Asimismo, el concepto de «territorio-cuerpo» prefigura otra concepción del territorio y sus sociabilidades, que se contraponen radicalmente a la lógica de la propiedad privada y de reproducción incesante del capital. Articulada a la defensa de los comunes son la base de un paradigma no capitalista, al prefigurar formas de coexistencia y posicionamiento en los territorios en clave comunitaria, comunal, en equilibrio con la naturaleza (Barbosa, 2021).

El territorio no es un lugar externo separado del cuerpo de las mujeres, sino que representa un arraigo ancestral. Veamos la imagen que convocó a la 2ª Marcha:



Disponibile en: <https://anmiga.org/>. Acceso en 23 de sept. 2021.

El cuerpo de la mujer indígena embarazada está envuelto en hojas, mientras que ella misma está enraizada. Un cuerpo que se funde con la tierra y se territorializa: vestido con pinturas y adornos, con una mano firme que sostiene la maraca y otra pegada a las raíces. La imagen ejemplifica el llamado a la reflexión y a la acción propuesta por Célia Xakriabá (2019, p. 15):

La sociedad necesita recuperar los valores de la relación con el espacio *cuerpo-territorio*. Es necesario considerar el territorio como un elemento importante que nos nutre y constituye nuestro ser persona en el mundo, y no es posible vernos separados del territorio, porque también somos parte inseparable de él, nuestro propio cuerpo (Traducción nuestra).

El territorio-cuerpo reanuda los sentidos de unidad de la reproducción de la vida, al romper con las lógicas de separación del capital propias de las relaciones de producción y de la ciencia occidental moderna

capitalista: la separación «ser humano-naturaleza», la separación «cuerpo-razón-emoción», la división sexual del trabajo y la producción y reproducción de la vida.

Según analiza Cruz Hernández (2020), el territorio como cuerpo constituye un espacio de interacción cotidiana, histórica, material y simbólica en permanente disputa. Para el caso de las mujeres indígenas, esa construcción cotidiana está arraigada en ontologías y epistemologías que antagonizan las lógicas de despojo del capitalismo.

La memoria ancestral y biocultural

La lucha del MMI, consolidada a partir de las propias mujeres indígenas, en sus historias y en sus ancestras, rompe la comprensión de un único concepto de mujer y, en consecuencia, de feminismo. No hay mujer, hay mujeres, con sus historias, procesos, memorias y luchas. El MMI introduce la descolonización en el debate feminista como centro de la reflexión crítica. Para ello, hacen permanente referencia a la memoria histórica de sus ancestras y el legado de un aprendizaje de carácter biocultural. Veamos el Manifiesto de la ANMIGA:

Nosotras, las mujeres indígenas, también somos la Tierra, porque la Tierra está hecha en nosotras. A través del poder del canto, nos conectamos con todos los rincones, donde los encantos, que son nuestras ancestras, están presentes. La Tierra es hermana, es hija, es tía, es madre, es abuela, es vientre, es alimento, es la cura del mundo (Traducción nuestra).

Al nombrarse como «guardianas del territorio», las mujeres indígenas evocan la conservación de una memoria biocultural que involucra el cuidado de los suelos, las semillas nativas, el agua, el uso de hierbas y plantas medicinales, además de ser transmisoras de estos conocimientos a la generación de otras mujeres que aprenden esta sabiduría ancestral de sus madres y abuelas.

El «reforestarmentes» tiene que ver con el fortalecimiento de esa memoria ancestral y biocultural, consideradas fundamentales en la impronta a

las consecuencias del violento saqueo territorial provocado por el avance de los megaemprendimientos vinculados al capital transnacional en sus territorios.

Reflexiones finales

Consideramos que la 1ª y 2ª Marcha Nacional de las Mujeres Indígenas nos aportan aprendizajes imprescindibles en el campo de la acción política y de la elaboración teórica de la Ecología Política Feminista. Además de reconocer la palabra de las mujeres indígenas encarnadas en sus documentos, tratamos de plantear tres contribuciones fundamentales: a) la concepción «abigarrada» de la lucha como mujeres indígenas; b) el concepto de «territorio-cuerpo» como paradigma onto-epistémico y c) la centralidad de la memoria ancestral y biocultural.

La heterogeneidad de vivencias y resistencias articuladas por el MMI y vocalizadas en sus demandas políticas y en su elaboración teórica en torno al concepto del «territorio-cuerpo» evoca una Ecología Política Feminista que interpela las lógicas de separación de la acumulación originaria y del capitalismo por expoliación, enmarcadas en los intentos permanentes de desterritorialización y de despojo material y simbólico de los territorios propios del conflicto capital-naturaleza, capital-vida.

En una perspectiva ecológica de defensa de la vida, el MMI reanuda la unidad y la completud de los ciclos de reproducción de la vida en sus territorios, que no se centra en un carácter antropocéntrico y androcéntrico o de desarrollo predatorio. Al contrario, se remite a un sentido pluriverso de la sostenibilidad de la vida, al identificar las raíces más profundas de una crisis que se caracteriza por un modelo de desarrollo biocida.

Referências

I Marcha das Mulheres Indígenas – 2019. Documento Final. Disponível em <https://cimi.org.br/2019/08/marcha-mulheres-indigenas-documento-final-lutar-pelos-nos->

sos-territorios-lutar-pelo-nosso-direito-vida/. Acesso em 20 de abril de 2021.

Barbosa, Lia Pinheiro (2021). De las mujeres como energía vital y las reverberaciones de la lucha en defensa de los territorios y de los comunes en América Latina, en Calderón Cisneros, Araceli; Olivera Bustamante, Mercedes y Arellano Nucamendi, Mauricio (coords.). Territorios para la vida. Mujeres en defensa de sus bienes naturales y por la sostenibilidad de la vida. Chiapas: UNICACH, p. 23-55.

Comissão Pastoral da Terra (2021). Conflitos no campo: Brasil 2020. Centro de Documentação Dom Tomás Balduino. Goiânia: CPT Nacional, 2021. Disponível em <https://www.cptnacional.org.br/downloads?task=download.send&id=14242&catid=41&m=0>. Acesso em 27 out. 2021.

Composto, Claudia; Navarro, Mina Lorena (2014). Claves de lectura para comprender el despojo y las luchas por los bienes comunes naturales en América Latina, en Composto, Claudia; Navarro, Mina Lorena (Comp.). Territorios em disputa. Despojo capitalista, luchas en defensa de los bienes comunes naturales y alternativas emancipatorias para América Latina. México: Bajo Tierra Ediciones.

Conselho Nacional de Mulheres Indígenas – Conami (2006). Natyseño – trajetória, luta e conquistas das mulheres indígenas. Belo Horizonte: Fale/UFMG.

Cruz Hernández, Delmy Tania (2020). Mujeres, cuerpo y territorios: entre la defensa y la desposesión, en Cruz Hernández, Delmy Tania; Bayón Jimenez, Manuel (orgs.). Cuerpos, territorios y feminismos. Compilación latino-americana, de teorías, metodologías y prácticas políticas. Ecuador/México: Ediciones Abya Yala/Libertad Bajo Palabra/Bajo Tierra Ediciones, pp. 45-61.

Gomes, Priscila Greyce do Amaral; Aires, Joubert Max Maranhão Piorsky (2018). Os caminhos trilhados pelas mulheres indígenas na constituição de organizações femininas. Anais da 31ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 09 e 12 de dezembro, Brasília/DF.

ONU MULHERES. Projeto “Voz das Mulheres Indígenas”. Disponível em: <http://www.onumulheres.org.br/mulheres-indigenas/>. Acesso em 20 de abril de 2021.

Pitaguary, Ceiza. Departamento de Mulheres da Apoinme. Disponível em: <https://www.apoinme.org/departamento-de-mulheres>. Acesso em 20 de abril de 2021.

Sacchi, Ângela (2003). Mulheres indígenas e participação política: a discussão de gênero nas organizações de mulheres indígenas. Revista ANTHROPOLÓGICAS, ano 7, volume 14 (1 e 2), p. 95-110.

Tavares, Inara do Nascimento (2019). Terra, água e sementes – do corpo território das mulheres indígenas a uma concepção de

soberanía alimentar. In: LIMA, Aline Alves et al. (Orgs). *Mulheres e soberanía alimentar: sementes de mundos possíveis*. Rio de Janeiro: Instituto Políticas Alternativas para o Cone Sul (PACS), p. 58-66.

Verdum, Ricardo (2008). *Mulheres indígenas, direitos e políticas públicas*. In: _____ (Org.). *Mulheres Indígenas, Direitos e Políticas Públicas*. Brasília: Inesc, p. 8-19.

Xakriabá, Célia (2019). *Concepção de uma xakriabá sobre a autonomia indígena*

em meio a processos de tutela. Vukápanavo – Revista Terena, v. 2, n. 2.

Herrero, Yayo (2014). *Economía ecológica y economía feminista: un diálogo necesario*. En Carrasco Bengoa, Cristina (Ed.). *Con voz propia. La economía feminista como apuesta teórica y política*, pp. 219–237. Madrid: La oveja roja.

Zavaleta, René (2009). *La autodeterminación de las masas*. Buenos Aires: CLACSO.



Boletín del Grupo de Trabajo
Ecología(s) política(s) desde el Sur/Abya-Yala

Número 9 · Febrero 2022