

HAZARD.



FEMINISMO Y AMBIENTE

UN CAMPO EMERGENTE EN LOS ESTUDIOS
FEMINISTAS DE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE



Feminismo y ambiente

Un campo emergente en los estudios feministas
de América Latina y el Caribe

Feminismo y ambiente

Un campo emergente en los estudios feministas
de América Latina y el Caribe





CLACSO

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales

CLACSO Secretaría Ejecutiva

Karina Batthyány

Directora Ejecutiva

María Fernanda Pampín

Directora de Publicaciones

Pablo Vommaro

Director de Investigación

Equipo Editorial

Lucas Sablich

Coordinador Editorial

Solange Victory y Marcela Alemandi

Gestión Editorial

Equipo Programa

de Becas y Convocatorias

Teresa Arteaga

Ulises Rubinschik



ONU Mujeres para las Américas y el Caribe

María Noel Vaeza

Directora Regional

Cecilia Alemany

Directora Regional Adjunta

Bárbara Ortiz

Especialista de Programas

Equipo editorial

Constanza Narancio

Coordinación y edición

Emicel Guillén

Diseño editorial

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>

Feminismo y ambiente: un campo emergente en los estudios feministas de América Latina y el Caribe / Karen Lorena Romero Leal ... [et al.]. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO; Nueva York: ONU Mujeres, 2022.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-813-196-2

1. Feminismo. 2. Ambiente. 3. América Latina. I. Romero Leal, Karen Lorena.

CDD 305.4201

Índice

| | |
|--|-----|
| Presentación | 9 |
| Mapeo de organizaciones de mujeres indígenas ligadas a la defensa del territorio y el buen vivir en la Amazonía colombiana Karen Lorena Romero Leal, Diana Suaza Correa y Fany Kuiru Castro | 13 |
| Ecofeminismos y luchas situadas de mujeres por la defensa de la trama de la vida en América Latina Carolina Gonzaga González, Ana Daniela González Muñoz, María de la Luz Delgado y Amada Inés Rubio | 87 |
| Indisciplinas e interdisciplinas. Diálogos cruzados sobre feminismos y ecologías desde una perspectiva decolonial y comunitaria Lisset Coba, Mónica Maher, Sofía Zaragocin e Ivette Vallejo | 135 |
| Emergências ecofeministas. Um estudo desde as práxis de coletivos de mulheres latino-americanas e caribenhas Lígia Amoroso Galbiati, Leila da Costa Ferreira, Márcia Maria Tait Lima, Renata Barbosa Reis e Renata Moreno | 201 |
| El ecofeminismo en Colombia. Una aproximación a la construcción colectiva de conocimiento Johana Trujillo Terán, Tatiana Carolina Gómez Duque, Juan Carlos Guerrero Bernal, Freddy Eduardo Cante Maldonado y María Camilla Méndez | 269 |
| Sobre los autores y autoras | 337 |

Presentación

Las relaciones entre los derechos de las mujeres y los derechos de la naturaleza se han comenzado a establecer hace algunos años en el mundo tanto a nivel académico como entre el activismo. Así, la vulneración de los derechos de las mujeres y de los derechos de la naturaleza se han ligado como procesos no solo coincidentes, sino también entrelazados.

Si bien el camino recorrido en este campo produjo diversos hitos en publicaciones y encuentros a nivel mundial, se trata aún de un tema poco desarrollado en América Latina y el Caribe. Una de sus vertientes es la corriente conocida como *ecofeminismo*, que promueve una línea de pensamiento y un movimiento social que articula ecologismo y feminismo.

En efecto, el ecofeminismo es una teoría y un movimiento social que sostiene la existencia de vínculos profundos entre la subordinación de las mujeres y la explotación extractiva y destructiva de la naturaleza. Tiene por objetivo defender y ampliar los derechos de las mujeres y transformar la relación humana con los demás seres vivos y los ecosistemas.

A partir de estas consideraciones, el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) y ONU Mujeres impulsaron la convocatoria de investigación para equipos de investigadoras y activistas denominada “Feminismo y ambiente: un campo emergente en los estudios feministas en América Latina y el Caribe” que da origen a esta publicación.

Las propuestas de investigación seleccionadas se propusieron:

- Elaborar un estado del arte desde una perspectiva analítica crítica que resalte la producción latinoamericana y caribeña en diálogo con la mundial.
- Elaborar un estado del arte desde una perspectiva analítica crítica que releve la práctica vinculada a ambiente, uso de recursos, buen vivir, desarrollo sostenible, etcétera, de las organizaciones feministas de base.
- Elaborar un mapeo de las organizaciones feministas vinculadas a ambiente, uso de recursos, buen vivir, desarrollo sostenible en América Latina y el Caribe.

Fruto de la convocatoria se recibieron noventa postulaciones que fueron evaluadas por el Comité Internacional, compuesto por veintiún evaluadores/as expertos/as de once países, quienes consideraron la calidad, pertinencia y coherencia de los proyectos.

En virtud de la calidad de excelencia y de la relevancia de la mayoría de las propuestas presentadas, se decidió ampliar el número de proyectos reconocidos de tres a cinco para poder apoyar un mayor número de iniciativas. Esto significó un esfuerzo presupuestario importante por parte de los organizadores de la convocatoria, que fortalece y jerarquiza las investigaciones en temas vinculados a este campo de estudio.

Este es un libro colectivo que presenta la producción y resultados de los cinco proyectos de investigación que se llevaron adelante durante la segunda mitad de 2021. El primero, realizado por Diana María Suaza Correa, Karen Lorena Romero Leal, Fany Kuiru Castro, mapea organizaciones de mujeres indígenas en pro del medioambiente y el buen vivir. El segundo, producido por Amada Rubio, Ana Daniela González Muñoz, Carolina Gonzaga González y María de la Luz Delgado Gómez, abordó los ecofeminismos y las luchas situadas de mujeres por la defensa de la trama de la vida en América Latina y el Caribe. El tercero, realizado por Lisset Caba, Ivette Vallejo Real, Sofía Zaragocin y Mónica Maher, se enfocó en los diálogos cruzados sobre feminismos y ecologías desde una perspectiva decolonial y comunitaria. El cuarto fue llevado adelante

por Márcia Maria Tait Lima, Lígia Amoroso Galbiati, Leila da Costa Ferreira y Renata Moreno y se focalizó en las emergencias ecofeministas desde la praxis de colectivos de mujeres de nuestra región. Por último, el quinto trabajo fue realizado por Johana Alexandra Trujillo Terán, Juan Carlos Guerrero Bernal, Fredy Eduardo Cante Maldonado, Tatiana Carolina Gómez Duque y María Camila Méndez y considera el ecofeminismo en América Latina y el Caribe como una construcción colectiva de conocimiento.

Acompañaron estos trabajos de investigación las tutoras Denisse Roca-Servat, Mina Lorena Navarro y Gabriela Merlinsky, a quienes va nuestro agradecimiento por su trabajo dedicado, riguroso y comprometido.

Queremos felicitar y reconocer el trabajo de las y los autores que integran esta publicación. También va nuestro reconocimiento y agradecimiento a quienes hicieron posible que estemos presentando este documento: las direcciones de Investigación y Publicaciones del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, a cargo de Pablo Vommaro y Fernanda Pampín, respectivamente, el equipo de trabajo de ONU Mujeres y, especialmente, a Teresa Arteaga y Bárbara Ortiz, sin cuya dedicación, pasión y compromiso esta convocatoria no hubiera sido posible.

Las y los dejamos con este libro, seguras de que los contenidos aquí incluidos nos interpelarán de modos diversos y singulares para seguir investigando y trabajando en temas de feminismo y ambiente desde la academia, las políticas públicas y el activismo social.

Cecilia Alemany
Directora Regional Adjunta
ONU Mujeres para las
Américas y el Caribe

Karina Batthyány
Directora Ejecutiva
CLACSO

Mapeo de organizaciones de mujeres indígenas ligadas a la defensa del territorio y el buen vivir en la Amazonía colombiana

—
Karen Lorena Romero Leal,
Diana Suaza Correa y Fany Kuiru Castro

Esta iniciativa surge del totumo (juyeko) que contiene el conocimiento de la mujer y se basa en el ají. Las mujeres son picantes y bravas, pero también son armoniosas y animan a una comunidad y a un pueblo. Desde el mambadero se enseña y luego se cultiva para luego cosechar. De acuerdo al corazón (sic), se enseña.

Son cuatro los mandatos para el pueblo (salud, educación, gobierno y territorio). Se comienza con gobierno, se sigue con educación y salud. Por eso, solo en la medida en la que tengamos una economía propia, seremos autónomos. Desde el gobierno, se reconoce la importancia de la mujer. Los proyectos, en su afán por cumplir, deterioran y generan discusión, lo que enfrenta una estructura propia con una estructura de Estado. En nuestra cultura la mujer es quien maneja la economía. En la medida en la que se reducen nuestros bosques, se reduce nuestra forma de vida. El ají es el que unifica esta idea en diferentes campos de acción.

Comunidad indígena J+ene D+ona.¹

Introducción. Contexto político y cultural de la Amazonía colombiana

Hoy en día la región de la Amazonía es el foco de la atención de múltiples actores preocupados por los altos índices de deforestación y

1 Encuesta realizada a la comunidad indígena J+ene D+ona, San José del Fragua, Caquetá, junio de 2021.

pérdida de biodiversidad. Sin embargo, es común que este énfasis en la conservación ambiental deje de lado la enorme diversidad cultural y étnica que ha contribuido a la pervivencia del ecosistema amazónico, a pesar de las más variadas presiones socioambientales y económicas que se han presentado sobre este complejo territorio en los últimos siglos.

En gran medida, han sido los pueblos indígenas los que han sostenido el ecosistema a partir de sus prácticas agroecológicas y de manejo del territorio ligado al reconocimiento de la interconexión fundamental entre las especies. Las mujeres, particularmente, han tenido un papel protagónico en el sostenimiento de la vida, ya que comunitariamente se les ha asignado la reproducción de la comunidad en el marco de ordenamientos específicos de género. A pesar de la diversidad cultural y lingüística —que implica variaciones en las ontologías² y en los modos de vida de los pueblos— las mujeres indígenas en la Amazonía tienden a estar encargadas de las chagras, espacios de policultivo itinerantes que recrean la diversidad de plantas de la selva y los ordenamientos espaciales de las cosmovisiones indígenas, así como de la transformación de los alimentos. Además, las mujeres indígenas poseen un amplio conocimiento de especies medicinales, que utilizan en prácticas de curación tradicional como la atención de partos y enfermedades comunes.

En la Amazonía colombiana perviven sesenta y cuatro pueblos indígenas y dos más en aislamiento voluntario. Desde la reglamentación impulsada por la Constitución Nacional de 1991, la mayor parte de los pueblos originarios de la Amazonía colombiana se organizan en

- 2 De acuerdo con Eduardo Kohn (2015), el estudio de las ontologías es el estudio de las concepciones a través de las cuales los seres humanos dan cuenta de su realidad y se relacionan con el mundo. Las ontologías no solo tienen que ver con las formas de ser, sino también con los modos de llegar a ser, poniendo en perspectiva los puntos de vista de diferentes seres, incluyendo los no humanos. Consideramos que el término “ontologías” es más comprensivo que el concepto de “cultura”, que ha sido usado ampliamente por la antropología para identificar grupos con prácticas y concepciones diferenciadas, muchas veces imaginados como estáticos espacial y temporalmente. Además, el enfoque en culturas deja de lado las múltiples construcciones de la naturaleza, que diversos pueblos indígenas amazónicos reclaman aún para los seres no humanos.

Asociaciones de Autoridades Tradicionales Indígenas [AATI] a nivel local que, a su vez, conforman la Organización de los Pueblos Indígenas de la Amazonía Colombiana [OPIAC], inscrita en la Confederación Indígena de la Cuenca Amazónica [COICA]. La garantía de autodeterminación de los pueblos nativos según el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo [OIT], al que se suscribió Colombia ha resultado en el reconocimiento de los territorios indígenas, a través de la consolidación de resguardos, de los cuales los de mayor extensión se ubican precisamente en la región amazónica. El más grande del país es el resguardo Predio Putumayo, ubicado entre los departamentos de Putumayo y Amazonas, que alcanza una extensión mayor a cinco millones de hectáreas. En escenarios políticos y relacionados con instituciones estatales y organizaciones no gubernamentales, las organizaciones locales como los cabildos comunitarios, las AATI y las organizaciones departamentales y macrorregionales han servido como plataforma de representación de las comunidades y los pueblos indígenas. Un área del gobierno propio que ha tomado fuerza en los últimos años es la Coordinación de Mujer, que en repetidas ocasiones incluye las áreas de Niñez y Familia.

Al mismo tiempo, y sin desconocer los modos de organización político-administrativa, se han venido conformando agrupaciones étnicamente diferenciadas que buscan cumplir objetivos más específicos, como la revitalización cultural y la búsqueda de alternativas económicas. Este es el caso de las organizaciones de mujeres indígenas de la Amazonía colombiana, que han surgido como respuesta a diferentes retos que este sector poblacional enfrenta en la actualidad. El objetivo de esta investigación, basada en el trabajo colaborativo entre investigadoras y activistas, fue la realización de un mapeo inicial de organizaciones lideradas o conformadas mayoritariamente por mujeres indígenas de la Amazonía colombiana y que se enfocan en la defensa del territorio y la práctica del buen vivir. Este mapeo es un esfuerzo inicial para caracterizar la variedad de iniciativas que se han creado en los últimos años en la región y que, como lo notaremos más adelante, están en diálogo con una amplia variedad de incentivos que estimulan que las mujeres indígenas se organicen colectivamente para llevar a cabo sus objetivos. Las organizaciones que logramos caracterizar están estrechamente ligadas

a la recreación de las prácticas culturales de los pueblos étnicos a los que se adscriben.

Este trabajo es un ejercicio de visibilización de grupos de mujeres indígenas que deciden planear y trabajar colectivamente por sus propósitos de preservación ambiental y comunitaria. Las siguientes secciones de esta introducción incluyen un panorama de la coyuntura ambiental y cultural de la Amazonía colombiana y las consideraciones metodológicas y analíticas que guiaron este estudio. Es necesario reconocer que esta investigación no hubiera sido posible sin la financiación de CLACSO y ONU Mujeres, cuya convocatoria incentivó el trabajo cooperativo entre la Coordinadora del Área de Mujer, Niñez y Familia de la OPIAC, la destacada lideresa Fany Kuiru Castro, y las investigadoras de la Fundación Yauda de Estudios Amazónicos, Diana María Suaza Correa y Lorena Romero Leal. Agradecemos, además, el apoyo y guía por parte de nuestra tutora, Denisse Roca-Servat, así como la apertura y buena voluntad de las lideresas indígenas de la Amazonía colombiana que nos permitieron conocer parte de su incansable trabajo en defensa de sus pueblos y territorios. Por último, manifestamos nuestra gratitud al equipo de la convocatoria “Cuidadoras de la Amazonía” de Visión Amazonía, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo [PNUD] y Tropenbos Colombia por sus comentarios y generosidad al compartirnos la base de datos de los grupos de mujeres financiados.

Retos ecológicos de la Amazonía colombiana

La Amazonía colombiana constituye un poco más del 6 % de toda la Panamazonía y, por ende, es el tercer país que posee mayor extensión territorial de Amazonía. Al interior del país, la región amazónica constituye casi la mitad del territorio nacional (Comisión Económica para América Latina y el Caribe [CEPAL] y Patrimonio Natural, 2013, p. 11). En los últimos años, sobre todo a partir de la firma de los acuerdos de paz en noviembre de 2016, ha aumentado la preocupación por el incremento de la deforestación en zonas de la región amazónica anteriormente controladas por la hoy desmovilizada guerrilla de las Fuerzas Armadas

Revolucionarias de Colombia [FARC] (Guio y Rojas, 2019). Esta tendencia se corresponde con las alertas globales que proclaman que el ecosistema de selva amazónica puede alcanzar un punto de inflexión en el cual este se transformaría en sabanas con menor cobertura arbórea, en caso de que continuarse las dinámicas actuales de deforestación.³ Así pues, los incendios que acontecieron en toda la región en los últimos años también ocurrieron en la parte colombiana. Sin embargo, estos incendios respondieron a la dinámica de la expansión de la frontera agraria que se produce en el contexto de oportunidad dejado por el vacío de poder territorial generado por la desmovilización de las FARC (Luna y Prada, 2021, pp. 67-71).

La propuesta de Ariza, Ramírez y Vega (1998) realizada en su clásico libro *Atlas cultural de la Amazonía colombiana: la construcción del territorio en el siglo XX*⁴ en la que dividen la región amazónica en dos subregiones, una occidental y otra oriental, es pertinente analíticamente, en tanto existen marcadas diferencias en la composición poblacional, los modos de inserción a la economía nacional y las particularidades político-administrativas entre ambas zonas. La subregión de la Amazonía occidental se caracteriza por la expansión dinámica, aun hoy, de la frontera agraria y, por ende, el porcentaje de población indígena es menor en los departamentos de Caquetá, Putumayo y Guaviare con relación a los departamentos de Amazonas, Vaupés y Guainía, que constituyen la Amazonía oriental. Esta composición demográfica, así como los patrones históricos de poblamiento, especialmente en el último siglo, ha significado unas configuraciones institucionales y sociales diferenciadas. Un factor de cambio social en las últimas cinco décadas lo constituye

3 Ver, por ejemplo, el artículo del periódico *The Guardian* (5 de octubre de 2020), "Amazon near tipping point of switching from rainforest to savannah – study". Disponible en <https://www.theguardian.com/environment/2020/oct/05/amazon-near-tipping-point-of-switching-from-rainforest-to-savannah-study>

4 Este texto es un referente para los estudios sobre la historia reciente de la Amazonía en Colombia, ya que muestra los cambios en la cartografía y las particularidades socioculturales de la región durante del siglo XX. María Clemencia Ramírez, una de sus autoras, es una antropóloga reconocida por su trabajo sobre la movilización de campesinos cocaleros en el departamento de Putumayo en la década de 1990.

el conflicto armado que ha sido estudiado más asiduamente en la zona occidental por los impactos desproporcionados generados en la población civil (Molano, 1987; CNMH, 2012; CNMH, 2013; Cancimance, 2017). Sin embargo, distintos actores armados y que han estado ligados al conflicto también han hecho presencia en distintas zonas de la Amazonía oriental, como algunas de las lideresas entrevistadas declaran.⁵

Al mismo tiempo, las economías extractivas hacen parte fundamental de la historia socioambiental de la región amazónica en Colombia y el resto de los países que forman parte de la cuenca. Al dialogar con diferentes pueblos indígenas, por ejemplo, del interfluvio entre los ríos Caquetá y Putumayo, se manifiesta con firmeza que la época de la explotación cauchera a principios del siglo XX es un hito histórico que marca un antes y después de la vida comunitaria de los pueblos. Como algunos estudiosos lo demuestran (Pineda, 2000; Zárate, 2008; Kuiru, 2019), el periodo de las caucherías significó una interrupción abrupta de los procesos de organización social de los pueblos indígenas, pues tuvo impactos catastróficos en términos demográficos, económicos y culturales. De tal modo que la explotación cauchera se ha relacionado con los impactos desestructurados que dejaron la conquista y el control colonial de otros pueblos nativos del norte y centro del país. Bajo una lógica de colonización interna, este *boom* extractivista fue solo uno de los primeros de los que continuaron signando las décadas siguientes (Domínguez y Gómez, 1990; Molano, 1987). Desde una perspectiva indígena de la historia como un camino sinuoso de recreación de tramas recurrentes, el extractivismo se puede denotar como una constante de la historia reciente de la Amazonía. A pesar de la variación en la clase de mercancía extraída, las consecuencias para los pueblos y el territorio amazónico siguen siendo sorprendentemente similares.

5 Entrevista a Betty Souza (Leticia, julio de 2021) para el caso del departamento de Amazonas y entrevistas a Ofelia López y a la representante de la Asociación de Mujeres Víctimas del Vaupés (Mitú, agosto de 2021), para el departamento de Vaupés. El escalamiento de la violencia como consecuencia de la presencia de grupos armados organizados [GAO] ligados al narcotráfico y la crisis migratoria de la frontera con Venezuela hacen del departamento de Guainía un escenario de conflictividad en la época del postacuerdo (Equipo Humanitario Local, 2020).

La repetición cíclica de modos de producción depredadores que conciben a las poblaciones nativas como mano de obra barata disponible y a su territorio como fuente inagotable de recursos ha continuado en las últimas décadas como prácticas de distintas políticas nacionales que buscan ejercer soberanía en todos los rincones del país. Así pues, el enfoque de la seguridad democrática de incentivar la inversión extranjera en industrias extractivas del gobierno de Álvaro Uribe (2002-2010) se tornó en la locomotora minero-energética durante el gobierno de Juan Manuel Santos (2010-2018) que percibía la oferta de lotes para la prospección y extracción de hidrocarburos como una estrategia para que las regiones recibieran más rentas a través de las regalías petroleras. Luego de los Acuerdos de Paz, la política gubernamental se ha enfocado en regular la industria extractiva, así como identificar nuevas oportunidades para captar recursos de cooperación internacional a través de la presentación de Colombia como un escenario crucial para la reducción de las emisiones de carbono y lucha contra el cambio climático. Según algunos académicos, la conservación se constituye como un nuevo megaproyecto, cuyas agendas se tienden a imponer desde los espacios de decisión multilaterales, mientras que no son entendidas completamente en los territorios (Victorino, 2020).

Si bien la existencia de nuevas áreas protegidas para la conservación ambiental, la constitución de amplios resguardos indígenas y la reciente reglamentación sobre Entidades Territoriales Indígenas, que reconoce la autonomía administrativa de los gobiernos indígenas en las áreas no municipalizadas⁶ incide en la protección del ecosistema amazónico, existen variados tipos de conflictos socioambientales que afectan la vida de los pueblos indígenas amazónicos y la preservación de sus territorios de origen (Ulloa y Coronado, 2016). Los conflictos socioambientales son consecuencia de las políticas que estimulan la extracción de recursos selváticos y el uso del territorio para monocultivos de exportación (Ulloa, 2017), el conflicto armado (Centro Nacional de Memoria Histórica [CNMH], 2013), las economías ligadas a la guerra (CNMH, 2012) y el subsiguiente reordenamiento del territorio por parte de actores

6 Específicamente el decreto 632 de 2018.

anclados a estas economías. Tales dinámicas territoriales que en las últimas décadas han incidido en el bienestar de las comunidades indígenas. Además, es necesario mencionar que los territorios que habitan los pueblos indígenas no se restringen necesariamente a los resguardos, ya que un número significativo de población indígena reside en las ciudades capitales y otras áreas urbanas, donde se han conformado cabildos urbanos, como es el caso de Bogotá, Florencia, Caquetá y Leticia, Amazonas. Lo anterior implica, entre otras cosas, restricciones en el acceso a alimentos y a otros bienes simbólicos ligados al territorio de origen, dificultades para su reconocimiento como población étnicamente diferenciada y, por ende, la garantía de sus derechos particulares, así como la falta de espacios para la reproducción de las prácticas culturales.

Descripción del estudio

El objetivo de este estudio es realizar un mapeo de las organizaciones de mujeres indígenas en la Amazonía colombiana ligadas a la protección del medioambiente y las prácticas del buen vivir, con el fin de entender las motivaciones, retos y expectativas respecto a la puesta en práctica de sueños colectivos como mujeres indígenas. A continuación, se presentan los objetivos específicos que guiaron la investigación realizada.

OBJETIVOS ESPECÍFICOS

1. Reconocer las motivaciones, los objetivos y propósitos de las organizaciones de mujeres indígenas de los seis departamentos amazónicos, específicamente aquellas ligadas a la protección ambiental y al agenciamiento del buen vivir.
2. Determinar las estrategias que las mujeres indígenas organizadas proponen para preservar el ecosistema amazónico, entendiendo los modos en que conciben el buen vivir como concepto práctico.
3. Establecer los retos y las limitaciones que las mujeres indígenas en la Amazonía colombiana enfrentan en el momento de

iniciar y hacer sostenibles sus organizaciones en el tiempo, así como los recursos a los que recurren para sobrellevar tales barreras.

4. Identificar las potencialidades que ofrecen las organizaciones de mujeres indígenas para fortalecer el movimiento indígena de la Amazonía y el movimiento feminista colombiano.

El principal producto de esta investigación es un mapa digital en forma de geovisor en línea alojado en la página web de la Organización de los Pueblos Indígenas de la Amazonía Colombiana [OPIAC],⁷ que representa a las organizaciones zonales y locales como las AATI de la región amazónica. Este mapa es el resultado de la caracterización de un número importante de organizaciones de mujeres indígenas en los seis departamentos, cuya información se dejará en una base de datos que luego podrá ser alimentada por la misma organización en el futuro. Aparte de esta base de datos, que refleja tanto la información recolectada en las encuestas para organizaciones de mujeres indígenas, como la compartida por la convocatoria “Mujeres cuidadoras de la Amazonía”,⁸ otro subproducto es un manual de edición para el geovisor cuyo propósito es compartir los lineamientos técnicos utilizados con el área de Comunicaciones de la OPIAC, que se encarga de administrar el sitio web de la organización, para que el mapa pueda ser editado posteriormente y garantizar de este modo su actualización. Además de este reporte, dos documentos escritos hacen parte de los productos de esta investigación: un documento de recomendaciones de política pública y un resumen ejecutivo.

7 El geovisor puede consultarse en el siguiente enlace <http://opiac.org.co/coordinaciones/190-coordinadora-de-mujer-ninez-y-familia>

8 Como se mencionará en un apartado subsiguiente, la coordinación de la convocatoria “Mujeres Cuidadoras de la Amazonía”, a cargo de Ana Beatriz Barona, amablemente nos compartió la base de datos de las agrupaciones de mujeres nativas amazónicas y nos dio la autorización para utilizar esta información con el objetivo de incluir las agrupaciones beneficiarias en el geovisor propuesto en este proyecto de investigación. En esa sección, también se presenta las entidades financiadoras y el contexto que posibilitó su diseño e implementación.

La metodología de investigación buscó ser comprensiva de las particularidades de la región y consecuente con las condiciones de orden público a mediados de este año en Colombia. El constante recorrido de nuestra compañera Fany Kuiru por el territorio amazónico en los últimos meses fue fundamental para planear la realización del trabajo de campo, que en una ocasión coincidió con uno de sus viajes a Guaviare. Un reto de esta investigación fue el marco temporal para llevar a cabo el trabajo de campo y la entrega de los resultados. De tal modo que el trabajo de campo fue realizado por dos de las investigadoras entre junio y agosto del presente año en temporadas entre una y dos semanas. Logramos viajar a cinco de los seis departamentos de la región amazónica colombiana: tres en la Amazonía occidental, Putumayo, Caquetá y Guaviare, por los que se puede viajar por vía terrestre, y dos en la Amazonía oriental, Amazonas y Vaupés, a los que se accede por vía aérea desde el centro del país. La baja conectividad a internet e incluso, la no disponibilidad de señal telefónica en algunas ocasiones, pesaron como razones principales para optar por viajar a la región, a pesar de las restricciones en los viajes por cuenta de la pandemia y el paro cívico nacional. Los lugares seleccionados para viajar, inicialmente, fueron las capitales departamentales que, para el caso de los tres primeros departamentos, sirvieron como base para contactar a organizaciones y lideresas en otras zonas aledañas. En el caso de Vaupés y Amazonas, el trabajo de campo se limitó a las ciudades capitales, Mitú y Leticia, donde se pudo viajar a algunas comunidades fuera de los cascos urbanos.

Metodología de la investigación

Esta investigación tuvo como horizonte aportar a las dinámicas organizativas de los pueblos indígenas de la Amazonía bajo sus propios términos. Debido a nuestra experiencia colectiva de trabajo comunitario e investigación en la región, reconocimos desde el principio la necesidad de reconocer los contextos particulares a los que queríamos llegar. Por ejemplo, quisimos ser respetuosas con los tiempos de las lideresas que luchan día a día para tener un balance entre sus acciones de participación política y el cuidado, incluyendo el dirigido hacia ellas mismas. Las

entrevistas buscaron ser un espacio para el diálogo de temas relacionados a su experiencia y motivaciones para liderar procesos organizativos, así como sobre los retos que han tenido que enfrentar para ser que su voz sea escuchada.

Bajo una metodología feminista (Wigginton y Lafrance, 2019; Davis y Craven, 2016), decolonizadora (Smith, 2012) y sentipensante,⁹ comprendimos, especialmente las dos investigadoras que no pertenecemos a un pueblo indígena, que teníamos una gran responsabilidad con nuestras participantes. En primer lugar, porque si bien no trabajamos directamente para la Organización Nacional de los Pueblos Indígenas de la Amazonía Colombiana [OPIAC], este estudio si está respaldado por esta organización, lo que significa que en muchas ocasiones fuimos consideradas como parte de la OPIAC y recibimos bastantes comentarios e incluso sugerencias. Solamente por mencionar el nombre de nuestra compañera Fany Kuiru como coordinadora en la OPIAC se nos permitió la entrada a comunidades y muchas lideresas accedieron a dialogar con nosotras. Por otro parte, un número significativo de investigaciones en la Amazonía tienden a ser cortas por limitaciones de tiempo y presupuesto, y muchas no conciben la devolución de resultados, lo que ha generado desconfianza de los pueblos indígenas hacia proyectos cortos de investigación en los que las personas a cargo no desarrollan procesos largos de generación de confianza. De cierta forma, nuestro estudio podría haberse identificado como otro más de los proyectos que buscan sacar provecho de los conocimientos de los pueblos indígenas sin aportar nada a cambio. Como una manera de evitar que nuestro trabajo de campo se viera como un acto extractivista, por lo menos tres estrategias fueron divisadas: 1) el establecimiento de relaciones horizontales en las que la relación de poder investigadora-investigada sobre el conocimiento legitimado se desvanezca, en clave de reconocer las luchas y

9 Al sociólogo colombiano Orlando Fals Borda se le reconoce la propuesta de desarrollar procesos de investigación que no solo vinculen las habilidades del pensamiento, sino también la sensibilidad como estudiosos comprometidos con la transformación de las realidades sociales que llegamos a conocer. Así pues, el ejercicio de investigación y análisis de la sociedad exige prácticas de carácter "sentipensante". Ver, por ejemplo, Fals Borda (2009), una compilación de varios de sus ensayos.

experiencias de las lideresas como eje central de nuestra pesquisa (Undurraga, 2012); 2) el énfasis puesto en los resultados esperados como una oportunidad para la visibilización de las organizaciones de mujeres indígenas y de su trayectoria a través del geovisor digital y 3) el interés manifiesto por mantener y fortalecer las relaciones entabladas y continuar el trabajo cooperativo en el futuro, lo que está directamente ligado a la socialización de los resultados de este trabajo, que por el momento se hará a través de medios digitales.

Los resultados de la convocatoria “Feminismo y ambiente” a finales de mayo de 2021 salieron a la luz cuando Colombia estaba atravesando el primer mes de un agitado paro nacional. Al mismo tiempo, las alertas por una tercera ola de contagios de COVID-19 se presentaban en las grandes ciudades del país. Aunque este era el contexto a nivel nacional, lo que pasaba en los diferentes departamentos amazónicos era un poco distinto. De acuerdo con la información de primera mano de Fany Kuiru —que coordina áreas especialmente sensibles durante la pandemia como son Mujer, Niñez y Familia en la región amazónica— ni el paro cívico ni la pandemia estaban teniendo los mismos efectos en la Amazonía. Por ejemplo, debido a la crisis sanitaria que tuvo lugar en la triple frontera entre Colombia, Brasil y Perú en abril y mayo,¹⁰ la población de Leticia fue priorizada para ser vacunada tan pronto llegaron los primeros lotes de vacunas contra el COVID-19 a Colombia. Lo mismo fue ocurriendo con otras zonas fronterizas con Brasil como Vaupés y, en general, la población indígena de la Amazonía ha sido incentivada a vacunarse a través de jornadas médicas realizadas en sus territorios y municipios cercanos. Así que, mientras durante nuestro trabajo de campo San José del Guaviare estaba en alerta por una tercera ola de contagios a finales de mayo, en Leticia, a principios de julio, se estaba reactivando el sector del turismo. Así pues, se siguieron las precauciones de bioseguridad como el uso permanente de tapabocas, de gel antibacterial y el encuentro

10 Pacheco, Suaza, Saidizay Sánchez (5 de mayo de 2020). “Riesgo de una posible crisis humanitaria en el departamento de Amazonas: reportaje del estado de casos en el municipio de Leticia”. CFRC. <https://www.cfrcolombia.org/riesgo-crisis-humanitaria-amazonas?-fbclid=IwAR1wPd5CudWQjV5yShzpBdmMQYoBfOmTpf62lh7RdlkLgq1mD6tuZ-MeOY>

en sitios públicos abiertos para mantener el distanciamiento social. Al mismo tiempo, el paro nacional también se vivió en ciudades amazónicas como Florencia, Caquetá y Mitú, Vaupés, a través de bloqueos, cese de actividades de los funcionarios públicos e instalación de mesas de diálogo permanente. Los periodos de trabajo de campo en los diferentes departamentos tuvieron lugar luego del primer mes del paro que fue el momento más crucial en diferentes regiones del país. Así que el paro cívico resultó ser otro tema de contexto que estaba pasando cuando nos reunimos con las lideresas en sus territorios.

Aunado a los retos anteriormente mencionados, se encuentra la dispersión geográfica de los territorios indígenas, puesto que los resguardos indígenas en la Amazonía cuentan con amplias zonas de bosque. Esto implica altísimos costos, sobre todo para poder llegar a las comunidades riverleñas. Además, la infraestructura vial es deficiente, incluso en las capitales departamentales de todos los departamentos amazónicos. Por tanto, podemos decir que esta investigación es un estudio pionero basado en una muestra significativa de organizaciones de mujeres indígenas, lo que significa que hay otros grupos de mujeres que no se pudieron caracterizar. Una alternativa utilizada para resolver las limitaciones de alcance geográfico, disponibilidad de recursos y tiempo fue solicitar la información de las organizaciones financiadas por la convocatoria “Mujeres cuidadoras de la Amazonía” del programa de Visión Amazonía. En esta convocatoria ha participado activamente nuestra compañera Fany Kuiru que ha ocupado múltiples roles, como ser promotora de la convocatoria, evaluadora de los proyectos presentados y parte del grupo que le hace seguimiento a su ejecución. En total, sesenta y nueve grupos de mujeres fueron seleccionados como beneficiarios de la convocatoria. Algunas de estas agrupaciones ya habían sido caracterizadas con nuestras encuestas, lo que indica que varias organizaciones de mujeres consolidadas se valieron de su trayectoria y lograron que sus proyectos fueran financiados a través de este programa.

Los instrumentos de investigación utilizados fueron: a) dos encuestas virtuales, una para las coordinaciones de mujeres de las organizaciones indígenas y la segunda dirigida directamente a las organizaciones de mujeres indígenas; b) entrevistas semiestructuradas a lideresas indígenas

para ampliar la información recolectada a través de las encuestas. Adicionalmente, el trabajo de campo desarrollado por Lorena Romero para su investigación doctoral durante los primeros meses de la investigación en los departamentos de Guaviare y Amazonas, las labores académicas y profesionales de Diana Suaza relativas a la educación propia indígena en el Bajo Putumayo y Caquetá, así como el trabajo de Fany Kuiru como coordinadora del área de Mujer, Familia y Niñez de la OPIAC, lo que le implica asistir a múltiples eventos y reuniones sobre y con mujeres indígenas de la Amazonía colombiana, fueron escenarios de actuación que brindaron elementos importantes para refinar el análisis, si se quiere, con información etnográfica.

Durante este periodo, se realizaron entrevistas, se visitaron algunas comunidades y organizaciones indígenas, pero también se aplicaron las encuestas alojadas en un formulario virtual. En algunos casos, como en Leticia, fue imposible subir la información, por lo que se optó por grabar el audio de las respuestas. Si bien enviamos las encuestas por correo electrónico, junto con la carta de presentación del proyecto y el consentimiento informado a las direcciones de correo de organizaciones indígenas zonales, obtuvimos solo una respuesta, lo que puede explicarse por la falta de cobertura de red ya señalada, pero también porque no hubo una socialización previa del proyecto a través de una llamada o un encuentro personal, el uso no tan frecuente de dispositivos electrónicos o de este tipo de formularios digitales y que no se comunicó la información a la persona con datos relevantes al objeto de la investigación. Así pues, la elección metodológica de aplicar las encuestas de forma presencial, a pesar de que el instrumento estuviera disponible en forma digital, permitió caracterizar a dieciocho organizaciones de mujeres indígenas, así como recolectar información de ocho coordinaciones del área de Mujer de diferentes organizaciones indígenas locales y zonales.

En total, se realizaron treinta y nueve entrevistas, treinta y cuatro en forma presencial a mujeres lideresas indígenas de cinco de los seis departamentos amazónicos y cinco entrevistas virtuales a actrices clave que aportaron valiosa información de contexto. En la siguiente tabla se relaciona el número de entrevistas realizadas por cada departamento. Es

importante mencionar que la mayor cantidad de entrevistas en Amazonas resultó de la falta de señal satelital a internet durante los días de trabajo de campo allí. Esto permitió que las encuestas a las organizaciones se aplicaran a través de preguntas abiertas, lo que permitió ahondar en algunas de las respuestas, como fue el caso en la comunidad tikuna de Nazareth en la que se llevó a cabo una entrevista colectiva en la maloca comunitaria en la que se reunieron gran parte de las asociadas.

Tabla 1

| Departamento | Número de entrevistas |
|---------------------|------------------------------|
| Guaviare | 8 |
| Amazonas | 10 |
| Caquetá | 6 |
| Putumayo | 2 |
| Vaupés | 8 |
| TOTAL | 34 |

Fuente: elaboración propia.

La información recolectada fue analizada a través de la sistematización de las bases de datos y la codificación de las transcripciones de las entrevistas a través del programa de procesamiento de datos cualitativos NVIVO, con alrededor de cincuenta códigos diferentes. Posteriormente, se organizaron los códigos por temáticas más amplias relativas a los objetivos de la investigación.

Mapeo. Consideraciones éticas y geografías de la esperanza

“¿Qué significa mapear las organizaciones de mujeres indígenas de la Amazonía colombiana?” fue una pregunta que guio todo el proceso de nuestra investigación. Desde nuestros proyectos académicos de llevar a cabo investigaciones comprometidas, que sirvan como herramientas para posibilitar procesos de cambio social, mapear las organizaciones de mujeres indígenas en esta región significaba contribuir a visibilizar los procesos

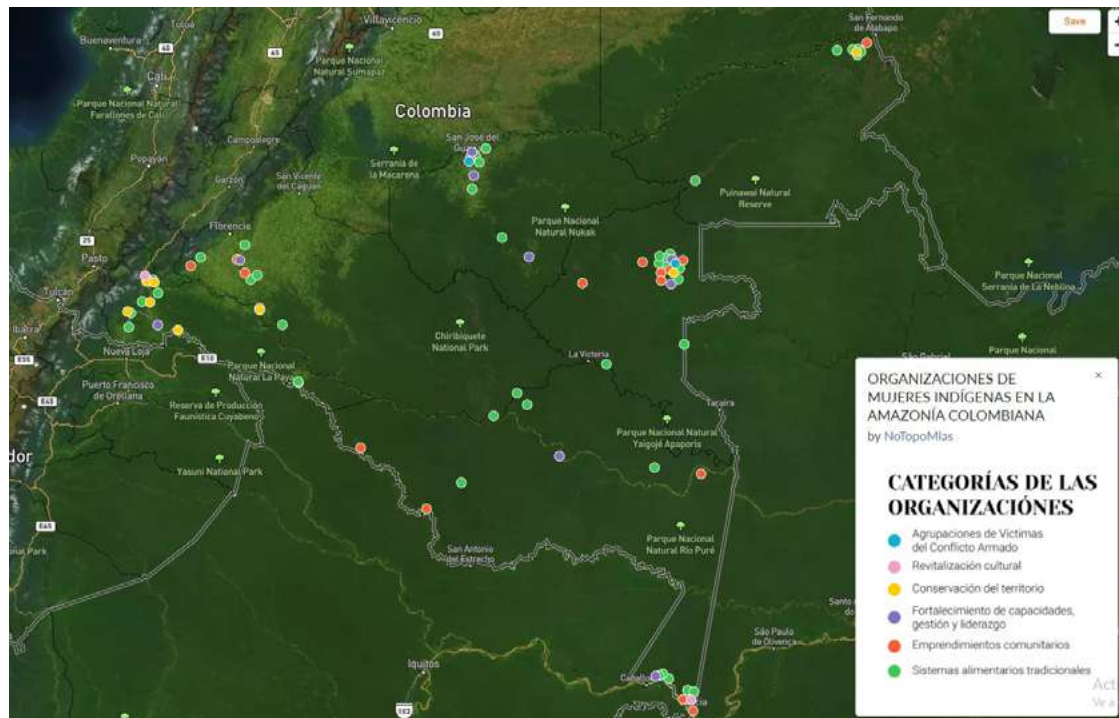
de organización de mujeres, que tienden a no reconocerse al darse mayor preponderancia a las estructuras organizativas altamente institucionalizadas en el movimiento indígena colombiano. Indagar por las motivaciones y retos que las lideresas han tenido que enfrentar en el ejercicio de su participación ciudadana nos aproximaba, además, a las luchas particulares de las mujeres indígenas amazónicas para promover una buena vida para ellas y sus comunidades en el marco de presiones ecológicas y geopolíticas sobre el territorio amazónico. Sin embargo, ¿qué significaba directamente para las mujeres indígenas organizadas que su agrupación llegara a visibilizarse en un medio digital? El término *visibilizar* puede reconocerse como una motivación transparente, que significa representar en otra plataforma algo que ya existe en la realidad. Para ello, entonces, debíamos recolectar información básica de la organización como nombre, objetivo, proyección a futuro, información de contacto. Sin embargo, cuando empezamos a hacer preguntas sobre datos específicos de la organización, hubo lugar a muchas interpretaciones por parte de las lideresas. Una de estas interpretaciones es que a través de esta caracterización estábamos llevando a cabo una evaluación que, de resultar positiva, podría incluso ser beneficiosa para la organización en términos financieros. Otra de ellas era la posibilidad de ser ligadas con la OPIAC, cuando sus procesos de asociatividad como mujeres habían sido el resultado de esfuerzos locales que han dado vía a otras alianzas interinstitucionales.

Para socializar nuestro proyecto de investigación con las lideresas y sus comunidades buscamos resaltar sus implicaciones prácticas. De tal modo que destacamos la potencialidad para encontrar apoyos en otros escenarios, ya que la información de la organización estaría disponible en línea y esto le aportaría mayor legitimidad y reconocimiento. Otro argumento, sugerido por una de las profesionales de apoyo de los proyectos de “Cuidadoras de la Amazonía”, era la posibilidad de establecer conexiones y posteriormente tejer alianzas entre organizaciones de mujeres indígenas con proximidad geográfica o que tuvieran objetivos compartidos. Al establecer y socializar los potenciales beneficios de poder mostrar la existencia y el trabajo de la organización, nos surgió la pregunta por el control de las mujeres sobre la representación de sus organizaciones en el espacio virtual. Como se ha mencionado, la infraestructura de telecomunicaciones

en la Amazonía colombiana no está distribuida en todo el territorio y sufre fallas constantes, de modo que el acceso a internet no está del todo garantizado, incluso en las capitales departamentales. Por otro lado, el limitado acceso a dispositivos electrónicos en la región hace que no se pueda hablar de una alfabetización digital de toda la población. En varias entrevistas, se habla de que las generaciones más jóvenes prefieren estar conectados que ir, por ejemplo, a la chagra, pero este tipo de referencia se hace particularmente a los celulares, que tienden a hacer los dispositivos a través de los que se accede a contenidos virtuales. Se ha mencionado que los celulares privilegian el consumo y producción de ciertos contenidos como fotografías, mensajes de texto, escritura de estados cortos para publicar en redes sociales, etc., así que el conocimiento para la interpretación y uso de información geográfica puede no estar distribuido democráticamente en las comunidades indígenas. De todas maneras, las condiciones de las mujeres lideresas en la Amazonía colombiana son variadas, ya que no es lo mismo habitar la ciudad o cerca de ella, donde se concentran la disponibilidad de “señal” de celular / internet, que vivir permanentemente en un resguardo que está a horas por carretera o río de algún área urbana.

Teniendo en cuenta las anteriores limitaciones, al socializar nuestro proyecto de investigación aclaramos que las participantes tienen el control de la información de lo que se publica sobre sus asociaciones, en el sentido que nos podían permitir o negar posteriormente el uso de la información gracias a la fluidez de los canales de comunicación que establecimos como el WhatsApp. Por ejemplo, hubo un caso en que una organización experimentada en Putumayo aceptó en primer lugar participar en la investigación, pero decidieron no ser incluidas en el geovisor. Semanas después, las representantes llegaron a la conclusión de que querían que su trabajo de años se visibilizara y, por tanto, decidieron que su organización tuviera un espacio en el mapa propuesto. Además, luego de que la OPIAC incluya el geovisor en su sitio web, se realizará un corto video para que las participantes de la investigación conozcan cómo acceder a los contenidos del geovisor. En cualquier momento, las organizaciones pueden entrar en interlocución con el área de Comunicaciones de la OPIAC, que aceptó administrar el geovisor, para actualizar la información proveída inicialmente.

Ilustración 1. Imagen del geovisor en la que puede verse la localización de cada organización de mujeres indígenas en la Amazonía colombiana de acuerdo con su temática principal



Fuente: elaboración propia.

A diferencia de otros proyectos, este mapeo no pretendió que las participantes directas de la investigación utilizaran las herramientas de cartografía para crear sus propias representaciones, sin embargo, sí tiene en cuenta la transferencia de la información y la capacitación en el uso de una plataforma de acceso libre¹¹ para geolocalizar información clave en espacios digitales. Así pues, nuestro trabajo ha incluido el diálogo con el Área de Comunicaciones de la OPIAC que se encargará de publicar el geovisor en la página web de la organización y podrá actualizar la información de las organizaciones mapeadas, a partir de la sesión de transferencia a cargo del diseñador que realizó el mapa. Otros esfuerzos futuros podrían contemplar la formación de líderes y lideresas, jóvenes y demás personas interesadas de las comunidades indígenas en el uso de herramientas geográficas para promover la defensa del territorio y el buen vivir, que puedan ir más allá de las capacitaciones en el uso de equipos de geolocalización GPS. Al mismo tiempo, otro tema que necesita mayor énfasis es la ciudadanía digital, con el fin de promover la participación ciudadana en medios digitales no solo con las entidades estatales, sino de las comunidades con las organizaciones indígenas que las representan en escenarios nacionales e internacionales.

Teniendo en cuenta las presentes limitaciones de alcance y objetivos, inscribimos nuestro trabajo como un ejercicio exploratorio que aporta a las geografías de la esperanza (Silveira et al., 2017, Hazlewood, 2010), en el sentido que registramos geográficamente los procesos de mujeres indígenas de la Amazonía colombiana para trabajar cooperativamente por sus comunidades y territorios. Como lo veremos más adelante, las organizaciones mapeadas, especialmente las registradas con nuestros instrumentos de investigación, han sido creadas con una apuesta clara sobre el futuro, un futuro de armonía entre todas las especies. Para Silveira et al. (2017), que han conformado un colectivo de geografía crítica en Ecuador, las geografías de la esperanza se configuran como una contraposición dialéctica a las geografías del sacrificio que surgen a partir

¹¹ La plataforma seleccionada para realizar el mapa interactivo fue MapHub, debido a que es una herramienta de acceso gratuito que gestiona información geográfica de manera accesible. Una de sus ventajas es la existencia de una comunidad de usuarios que fomenta la construcción colectiva del conocimiento.

de proyectos económicos nacionales y transnacionales de tipo extractivo, generando dinámicas que trastocan la territorialidad de poblaciones, muchas veces étnicamente diferenciadas, así como las relaciones ecológicas presentes en áreas vistas como zonas útiles para la extracción de recursos. Así pues, las geografías de la esperanza se producen al resistir y promover procesos de reterritorialización que impulsan procesos creativos basados en la solidaridad no solo entre humanos, sino con otros seres no-humanos. Para Hazlewood (2010), que sitúa su estudio en Ecuador como las autoras anteriormente señaladas, las geografías de la esperanza también pueden estar presentes en contextos de despojo, violencia directa, transformación ecológica por megaproyectos, incluso aquellos ligados al *CO2lonialismo*.¹² Las organizaciones de mujeres indígenas en la Amazonía colombiana no solo se ubican en un ecosistema amenazado por la crisis climática, sino que desarrollan su trabajo en medio de nuevos órdenes violentos dejados por el acuerdo de paz firmado en 2016 entre el gobierno nacional y la exguerrilla de las FARC, la desigualdad socioeconómica, los daños generados por el conflicto armado, las economías ilegales, los discursos y prácticas ambientalistas que, como lo demuestra la geógrafa feminista Diana Ojeda (2014), no están exentos de estimular dinámicas que van en contravía de los procesos de vida que llevan las poblaciones locales en sus territorios.

La ilustración 1 nos permite visualizar los espacios de esperanza en la Amazonía colombiana, en forma de organizaciones de mujeres indígenas mapeadas a partir de sus temáticas de trabajo principales. Como lo veremos más adelante, muchas de ellas se enfocaron en sistemas alimentarios tradicionales, que en este mapa se señalan con puntos verdes. Podemos notar que el hecho de reclamar espacios y recursos para

12 Hazlewood (2010, p. 83) hace uso de este término acuñado por la Red Medioambiental Indígena para criticar la capitalización de las estrategias para luchar contra el cambio climático, especialmente concebidas desde los países del Norte Global sin ni siquiera consultar o incentivar la participación en su formulación de diferentes sectores de los espacios medioambientalmente diversos donde se implementarán. Este proceso de colonización a través de los mercados verdes también es llevado a cabo internamente por los estados que imponen políticas de conservación desde una perspectiva vertical y unilineal.

promover procesos de soberanía alimentaria y recuperación de semillas en sus comunidades son esfuerzos que sostienen la reproducción de la vida, en un ecosistema que actualmente sufre la presión del cambio climático.

¿Las mujeres indígenas de la Amazonía colombiana están organizadas? Tipos de organizaciones. Lo político y lo económico

Al iniciar la búsqueda de las organizaciones pensando desde la perspectiva de la organización indígena regional, OPIAC, consideramos que una manera de identificarlas sería a través de las coordinaciones del área de Mujer de las organizaciones locales por comunidad y resguardo como los Cabildos, o de las zonales como las AATI, que se encuentran afiliadas a la OPIAC. Sin embargo, manteníamos la idea no del todo cierta que las organizaciones de mujeres estaban localizadas en comunidades y, si no adscritas, por lo menos reconocidas por las organizaciones de representación política dentro del movimiento indígena. Lo que logramos encontrar fue que las organizaciones de mujeres no necesariamente respondían a procesos de las organizaciones indígenas locales o zonales, sino que había distintos marcadores de identidad que las representaban —por ejemplo, la condición de ser víctima del conflicto— los cuales operaban a escalas espaciales diferentes de las tradicionalmente reconocidas como las localidades de los pueblos indígenas, las comunidades y los resguardos. Lo anterior no significa que las agrupaciones de mujeres indígenas en la Amazonía colombiana sean un fenómeno netamente urbano, sino que son resultado de un sinnúmero de procesos que conectan las dinámicas sociales, culturales, económicas y ambientales de la región con otros circuitos de poder ubicados en múltiples escalas. Por ejemplo, las organizaciones constituidas hace más de una década se caracterizan por haber constituido alianzas duraderas con organizaciones no gubernamentales e instituciones estatales, que participan en escenarios decisivos sobre política ambiental y derechos territoriales de los pueblos indígenas en el país. De hecho, como lo veremos más

adelante, son ese tipo de alianzas, que hemos denominado interétnicas, las que han fortalecido los procesos organizativos de mujeres.

De acuerdo con la encuesta aplicada a diecisiete organizaciones,¹³ un motivo fundamental por el que se organizan las mujeres indígenas es la falta de oportunidades, seguido de la pérdida de prácticas ancestrales y culturales. Por tanto, la mayor parte de las organizaciones que caracterizamos tienen como objetivo realizar actividades de tipo económico, con el fin de promover su bienestar y el de su entorno más cercano, sea familia o comunidad. De cierta manera, la participación política y la incidencia ciudadana ya hacen parte de las acciones de las organizaciones que representan los intereses de los pueblos de la Amazonía. Lo interesante es que las actividades económicas señaladas están directamente relacionadas con las prácticas culturales y conocimientos tradicionales de sus pueblos, como se puede ver en la tipología establecida.

Gráfico 1. Tipo de organización según actividades realizadas



Fuente: elaboración propia.

Los proyectos productivos de chagra y elaboración de artesanías destacaron como las actividades principales en la mitad de las organizaciones encuestadas. Al mismo tiempo, dentro de la categoría *Otros*

13 El total de organizaciones caracterizadas fueron dieciocho, pero por falta de conectividad a internet en Leticia, Amazonas, la caracterización a una de las organizaciones se llevó a cabo a través de una entrevista.

emprendimientos se encuentran organizaciones dedicadas a la preparación y venta de comida tradicional, como es el caso de ACOTRAMUVA, la asociación de comida tradicional de mujeres del Vaupés, un referente en el casco urbano de Mitú. Además, las agrupaciones de mujeres víctimas del conflicto armado tienen un componente de actividades productivas. Como las motivaciones resultaron ser, a primera vista, esencialmente económicas, se entienden las razones por las que su área de incidencia geográfica tiende a estar inmersa o ser aledaña a circuitos de venta e intercambio de productos, lo que se corresponde con los sitios a los que pudimos acceder en nuestro trabajo de campo.

El análisis resulta más complejo al poner atención a la categoría de identificación como *mujeres*, que, de hecho, forma parte de la mayoría de los nombres de las organizaciones. ¿Si el objetivo es llevar a cabo un emprendimiento productivo, por qué crear asociaciones cuyo número de integrantes sean solo o en su mayoría mujeres? Primero que todo, debemos resaltar que solo uno de estos grupos se identificó explícitamente como feminista, aunque algunos estén históricamente ligados con movimientos de mujeres en los lugares en los que se encuentran. Más bien sus puntos de apoyo y comparación tienden a ser las organizaciones indígenas institucionalizadas. El énfasis en la identidad de género tiene una relación significativa con los roles de las mujeres de acuerdo con las tradiciones de los pueblos a los que se adscriben. Lo anterior permite entender que se encuentren como motivos recurrentes las chagras y la elaboración artesanal en las acciones de los grupos de mujeres beneficiarias del programa de Visión Amazonía. Así pues, las prácticas identitarias de las mujeres indígenas sirven de trama para su reunión y trabajo colectivo en la Amazonía.

De acuerdo con la investigadora en género y biodiversidad Marlène Elias (2016), los conocimientos agroecológicos se distribuyen a través de marcadores de diferenciación social. Por tanto, la edad, el género, el parentesco y otros sistemas de relaciones influyen en la adquisición de conocimientos y en su práctica. Así, la división del trabajo por género no solo afecta las tareas realizadas por uno u otro género, sino que también incluye espacios, materiales, tiempos e interacciones sociales

específicas. Como lo sugiere la antropóloga Danny Mahecha (2015) a partir de la revisión etnográfica, las relaciones de género en los pueblos originarios de la Amazonía colombiana se producen en el marco de la complementariedad. Pero esta complementariedad no se reduce a la división del trabajo por géneros, en el que las mujeres son las encargadas de sostener la vida, a través del cultivo y transformación de los alimentos (Van der Hammen, 1992), sino que lo femenino es una identidad que va más allá de lo humano. Las historias de origen recrean seres humanizados que son agentes y se les adscribe un sexo. Para el caso del pueblo Murui, a quienes se humaniza en los mitos son las plantas sagradas. En este caso, la coca, de sexo femenino dentro del mito es analogía de la sabiduría y la palabra que da vida. Justamente de ese mito proviene toda una serie de mandatos frente al trato hacia la mujer, lo que implica que las historias míticas sugieren valores y principios relativos a los roles de género. De hecho, las relaciones armónicas con estos otros seres son posibles gracias al cumplimiento de obligaciones como las dietas, los baños, la realización de los rituales. De ahí que la constante tensión entre los géneros que se presentan en las historias míticas se traduce en la vida cotidiana a través de metáforas sobre el orden del mundo, que está en constante amenaza y, por ende, puede ser cambiante.

Las organizaciones estudiadas responden a las exigencias que en la actualidad tienen las mujeres indígenas en la Amazonía. Tradicionalmente, y de manera sorprendente a lo largo y ancho de la región, se les ha asignado un papel fundamental en la siembra en la chagra, la transformación de los alimentos y, en general, el sostenimiento de la vida. Hoy en día, las exigencias de la educación occidental y del mercado laboral exigen cumplir una serie de programas académicos para no quedar en los sectores con menor retribución económica en caso de encontrarse trabajando por un salario. Así mismo, también se encuentran los mensajes ambivalentes de algunas instituciones gubernamentales que hablan de empoderamiento y prevención de la violencia de género, pero cuyos programas tienden a ser muy focalizados a ciertas poblaciones y, como si fuera poco, no incluyen un enfoque étnico diferencial. Entonces bien, las mujeres se organizan porque buscan un sustento para vivir, pero se basan en prácticas identitarias que promueven la reproducción

de la cultura. A pesar de que los conocimientos agroecológicos de las mujeres no se reconozcan con regularidad (Elias, 2016), las mujeres en la Amazonía saben que ellas son las guardianas de semillas de alimentos y otras plantas de uso tradicional, que ellas son sabedoras cuyo conocimiento ecológico se pone en práctica en el férreo trabajo que realizan día a día.

El caso de la Asociación de Mujeres Indígenas La Chagra de la Vida (ASOMI)

En el departamento del Putumayo se registró la Asociación de Mujeres Indígenas La Chagra de la Vida [ASOMI]. Esta asociación fundada en el 2004 comenzó a posicionarse como una iniciativa de construcción de paz territorial a partir del fortalecimiento cultural y ambiental mediante la transmisión de saberes ancestrales liderados por mujeres indígenas sabedoras pertenecientes a los pueblos siona, kofán, koreguaje, inga y kamentsá.

Posteriormente a la emisión del Auto 004 del 2004, la Corte Constitucional de Colombia reconoció que 32 etnias se enfrentaban a la extinción, situación que alertó a las autoridades tradicionales de los pueblos mencionados, creándose así ASOMI (Amazon Conservation Team, 2017). A partir de la conformación de la Unión de Médicos Indígenas Yageceros de la Amazonía Colombiana [UMIYAC] se unieron seis pueblos étnicos para fortalecer la medicina tradicional y defender el pensamiento de los mayores bajo la guianza del taita¹⁴ Francisco Piaguaje. En este momento, a solicitud de la unión de los médicos indígenas yageceros, se hizo necesario que las mujeres indígenas de los seis pueblos se organizaran también entre la diversidad étnica para seguir fortaleciendo la medicina tradicional de la mujer y el autocuidado:

Entonces el taita también dijo: es urgente que se organicen las ancianas para que sigan enseñando a los niños, jóvenes y sus familias” y fue así como se constituyeron en una organización las mujeres indígenas de los diferentes pueblos: Inga, Siona, Kofán, Koreguaje y Kamentsá y trabajaron entre el 2000 y el 2004 en un proceso de convocatoria, búsqueda e identificación de las mujeres interesadas. (Entrevista realizada a María del Rosario Chinquinque por Ortiz, 2019)

¹⁴ Designación que hace referencia a una autoridad tradicional en la región del Alto Putumayo.

Las alianzas que generaron las mujeres a lo largo de la primera década del año 2000 con actores externos como el Instituto de Etnobiología, Amazon Conservation Team, Casa Amazonía, entre otros, permitieron fortalecer un proceso organizativo que, en un comienzo, se percibía difuso dadas las debilidades por parte de las mujeres en términos organizativos y administrativos en su emprendimiento por consolidarse como Asociación. Así, habiendo generado alianzas con los actores mencionados, se llevaron a cabo escuelas de liderazgo, capacitaciones en administración, talleres y círculos de palabra para la prevención de violencias basadas en género, entre otros.

Es importante mencionar que, si bien existían debilidades en temas relacionados con aspectos jurídicos, técnicos y operativos para obtener una certificación y aval por parte de las instituciones estatales, las mujeres nunca dejaron de lado estrategias que estuvieran acordes a sus costumbres y tradición. Dentro de ellas se identifican armonizaciones espaciales y espirituales, tomas de remedio, dietas, entre otras, con el fin de que se alinearan al proceso que buscaban consolidar como mujeres indígenas.

En cuanto a la estructura organizativa de ASOMI, esta se compone de un comité local,¹⁵ un consejo asesor,¹⁶ la junta directiva y la asamblea general. A partir de allí se promueve el trabajo con las mujeres indígenas sabedoras y aprendices de conocimientos tradicionales de los pueblos inga, kamentsá, kofan, siona y koreguaje tendientes al fortalecimiento de la medicina tradicional, el rescate de la chagra y el reconocimiento de las mujeres indígenas de la Amazonía colombiana desde la relación mujer —naturaleza— vida, el trabajo como base y el cuidado, manejo y preservación del ambiente para procurar la salud integral de la humanidad. En cuanto a su visión como Asociación de mujeres indígenas se proponen mantener la ley de origen de sus comunidades enfocada hacia el cuidado del medioambiente y la salvaguarda de los conocimientos ancestrales.

La estructura organizativa de ASOMI está conformada por la asamblea general, la junta directiva y un consejo asesor. De la junta directiva hacen parte cuatro mujeres: la presidenta que ejerce también como representante legal,

- 15 Conformado por siete mujeres que pertenecen a las comunidades asociadas a ASOMI, quienes son las encargadas de dinamizar las actividades en sus territorios y ser el enlace entre la Junta Directiva y las demás socias.
- 16 Conformado por cuatro mujeres sabedoras por su conocimiento y el rol orientador que dan al rumbo de la Asociación en el fortalecimiento de la medicina tradicional indígena.

vicepresidenta, tesorera, y secretaria, encargadas de liderar el proceso organizativo y la ejecución de proyectos, convenios y manejo. (Entrevista realizada a María del Rosario Chinquque por Ortiz, 2019)

Esta experiencia organizativa deja varias reflexiones respecto, inicialmente, al reconocimiento de su esfuerzo y trabajo en el territorio con el ánimo de lograr un lugar de enunciación y empoderamiento de las mujeres sabedoras mayores de los diferentes pueblos asociados a UMIYAC. Que las *mamitas*¹⁷ continúen en la lucha por la permanencia en el territorio a partir de la enseñanza de la importancia de la medicina tradicional, motiva a los y las jóvenes para sensibilizarse en relación a su conocimiento, al aprendizaje de la lengua materna y a la hechura de artesanías para la transmisión y conservación de su cultura.

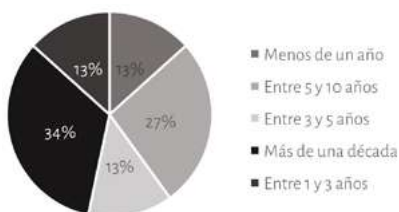
Con el fin de conocer el contexto que motivó la creación de las organizaciones, realizamos preguntas sobre el tiempo en que fueron creadas, el principal objetivo y las razones para formarlas, como se ve a continuación. Aparte de la falta de oportunidades, que se conecta con el objetivo de crear alternativas económicas para las mujeres y el empoderamiento de la mujer, así como la pérdida de conocimientos tradicionales, una motivación importante señalada en las entrevistas fue la exigencia de ciertas instituciones externas para financiar proyectos de colectivos, mas no de personas individuales, como lo revela la historia de Nelly Bolívar, fundadora de la Asociación de Mujeres Indígenas del Guaviare, que se reconocen como víctimas del conflicto:

La creadora o promotora de esta asociación se llamaba Nelly Bolívar. Era una líder indígena ya con experiencias que vivía en el resguardo Capullo. De ahí ella se salió pues a vivir en el pueblo. Entonces llegó a un asentamiento que se llama actualmente hoy Arazá. Ella llegó a coger su lotecito con sus hijitos. Bueno, ya saliendo del resguardo, ella empezó a gestionar o buscar ayudas en las instituciones, pues lo que las instituciones lo que le hacían es negar, porque decía que tenían que, bueno, organizarse, unirse, buscar como una asociación u organizar una asociación para buscar, bueno, un bien, para un bien colectivo. Entonces lo que ella hizo fue, bueno, tengo que empezar a organizarme.

17 Hace referencia a las mujeres sabedoras mayores en la región del Alto Putumayo.

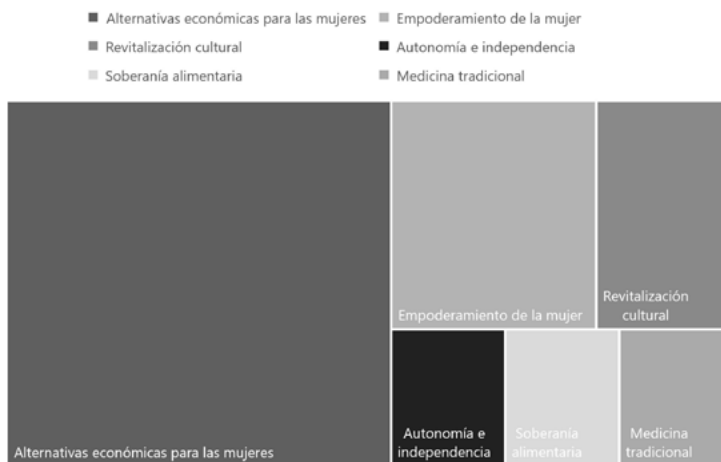
Pues, sacó la idea de formar una Asociación de Mujeres, y encontró unas cinco mujeres y empezó a comentarles la iniciativa que ella tenía. Porque ella tocaba puerta en las instituciones y le que decían que no, que no podía, porque tenía que organizarse, constituirse, y así ellos podrían dar apoyos, pero ayuda colectiva. (Entrevista a ASOMINGUA, San José del Guaviare, junio de 2021)

Gráfico 2. Tiempo de creación de la organización



Fuente: elaboración propia.

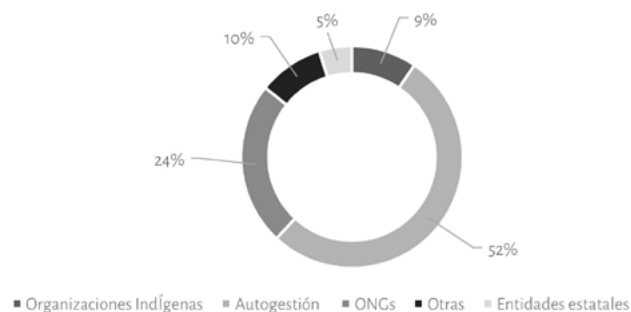
Gráfico 3. Objetivo principal para constituir la organización



Fuente: elaboración propia.

Sin duda alguna, la forma de colectividad puede ser expresada a través de la identificación como indígenas y como mujeres. Así que las asociaciones son otras estrategias para acceder a recursos tanto materiales como simbólicos que históricamente les han sido negados a las personas identificadas como indígenas y más al sector poblacional de las mujeres. De acuerdo con lo anterior, un aspecto fundamental para la constitución y sostenibilidad de las organizaciones es la financiación. Como hallazgo significativo, se encontró que las organizaciones encuestadas cuentan en gran medida como medio de financiamiento y funcionamiento con recursos autogestionados por diferentes mecanismos y convenios (aportes propios, ventas de comida y artesanías), mientras que la ayuda e intervención estatal se limita, en gran medida, a programas de conservación, como son los fondos de Visión Amazonía y del Sistema de Parques Nacionales Naturales.

Gráfico 4. Principales fuentes de financiación de las organizaciones



Fuente: elaboración propia.

Entonces, a pesar de que exista una percepción generalizada de que entidades del gobierno y las organizaciones que operan con fondos de cooperación internacional financian proyectos presentados colectivamente, existen pocas oportunidades reales, sobre todo para aquellas que apenas están iniciando. En la siguiente sección, daremos cuenta de las tendencias encontradas en una convocatoria excepcional que se enfocó en apoyar a las mujeres indígenas de la Amazonía colombiana.

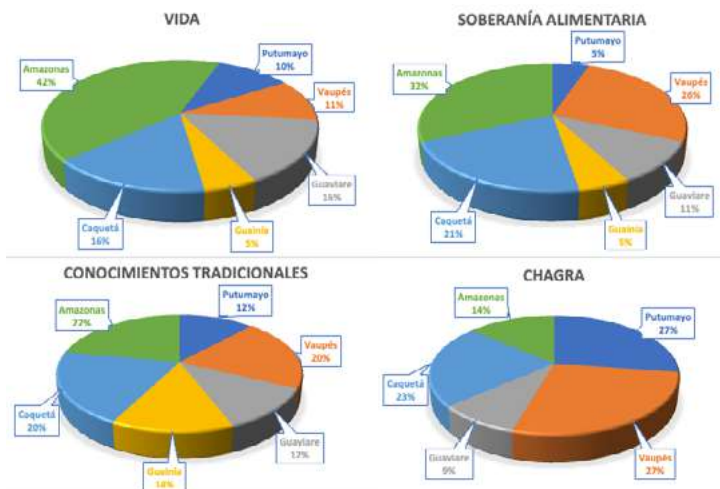
Convocatoria “Cuidadoras de la Amazonía” y el énfasis en la chagra

La convocatoria de “Mujeres Cuidadoras de la Amazonía” (2020-2021) es la tercera que se realizó en el marco del Pilar Indígena del programa Visión Amazonía [PIVA]. La primera estuvo más enfocada a proyectos relativos a la gobernanza del territorio y muchos fueron presentados y ejecutados por organizaciones indígenas locales y zonales. En la convocatoria número tres se buscó cambiar de enfoque y promover la participación directa de las mujeres, pues, como lo señala María Clara Van der Hammen,¹⁸ ha sido una tendencia de las ONG, sobre todo aquellas ligadas a la conservación, de representar a los hombres indígenas como los guardianes del territorio amazónico. En cambio, en esta oportunidad se retrató a las mujeres como cuidadoras de toda la Amazonía, aprovechando la discusión de la economía del cuidado según la cual las mujeres hacen un trabajo usualmente invisibilizado, pero fundamental en la reproducción de la vida de sus parientes y por extensión, soportan la continuidad de sus comunidades. El anterior objetivo es meritorio porque, aunque en ciertos escenarios se tiende a ver a las mujeres como más cercanas a la naturaleza, este imaginario no ha calado tanto, hasta el momento, en los programas de conservación ambiental de entidades públicas y privadas en la región amazónica colombiana. De ahí que esta convocatoria sea una de las pocas realizadas exclusivamente para grupos de mujeres indígenas en la Amazonía colombiana por parte de entidades estatales y organizaciones no gubernamentales.

Así pues, esta convocatoria marca un hito fundamental porque en su diseño, difusión, evaluación de las iniciativas y acompañamiento ha jugado un rol importante la coordinadora del área de Mujer de la OPIAC, Fany Kuiru. La enunciación de la convocatoria implicó la creación de imágenes alrededor del rol de la mujer amazónica como protectora del ecosistema, lo que podemos ver al analizar los títulos de los proyectos seleccionados, que guardan relación con vida, alimentos, conocimientos tradicionales y chagra.

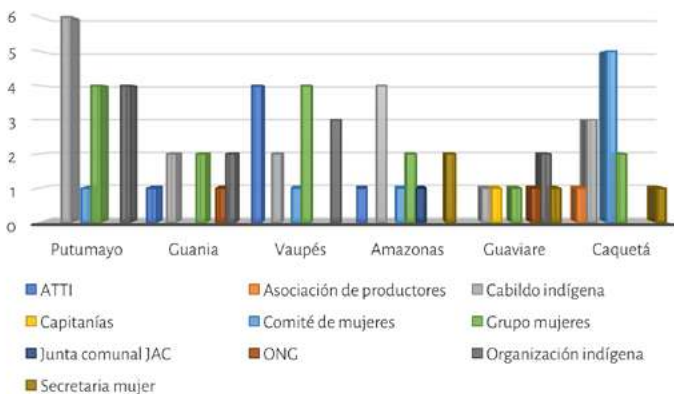
¹⁸ Entrevista realizada virtualmente, agosto de 2021.

Gráfico 5



Fuente: elaboración propia.

Gráfico 6. Tipo de organización que presentó el proyecto

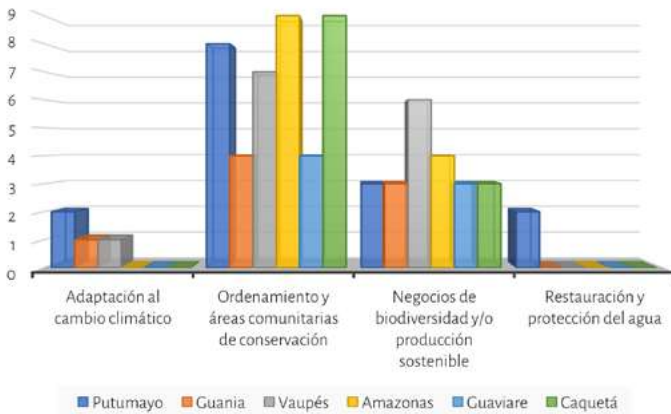


Fuente: elaboración propia.

De las iniciativas seleccionadas, las organizaciones que, en mayor número, presentaron proyectos fueron Cabildo indígena, Organización

indígena y Grupo de Mujeres. Comités de Mujeres, que se pueden interpretar como las coordinaciones del área de Mujer de las organizaciones indígenas, y AATI muestran una alta tendencia en la mayoría de los departamentos. Capitanías, ONG y Junta de Acción Comunal [JAC] son las organizaciones que en menor medida presentaron proyectos.

Gráfico 7. Línea temática de los proyectos



Fuente: elaboración propia.

El análisis de las líneas de los proyectos definidas por la convocatoria muestra que gran parte de las iniciativas se enmarca en la temática de “Ordenamiento y áreas comunitarias de conservación”, especialmente en los departamentos de Amazonas, Caquetá y Putumayo. En segundo lugar, se encuentran los negocios de biodiversidad o producción sostenible, con mayor incidencia en Vaupés; en tercer lugar, encontramos las iniciativas que contemplan la adaptación al cambio climático y, en menor número, los proyectos relacionados con restauración y protección del agua, que se concentran en el departamento de Putumayo.

Liderazgos femeninos

Existe una diversidad de motivaciones y objetivos que llevan a las mujeres indígenas a organizarse en la región amazónica. Uno de los ejes que al principio percibíamos como dicotómico era el de empoderamiento económico y participación política, quizás porque al mencionar la palabra “organización” la primera referencia que surgía al interior del movimiento indígena eran las organizaciones indígenas institucionalizadas, incluyendo la figura del Cabildo o Capitanía y las AATI que, como lo hemos visto, hoy en día dentro de su estructura incluyen un área relativa a los asuntos de las mujeres. Así pues, esta área no se ve como una sección separada, sino que se encuentra al interior de las organizaciones. En algunas ocasiones, al dialogar con líderes de estas organizaciones se nos recalca que los pueblos no concebían la división política entre hombres y mujeres. La anterior respuesta tiene una estrecha relación con el hecho de que las coordinaciones de Mujer no llevan un registro de grupos de mujeres organizados en sus comunidades o áreas de influencia, lo que significa que hay un subregistro de estas iniciativas. A su vez, esto nos lleva a preguntarnos por el nivel de participación de las mujeres en las organizaciones indígenas institucionalizadas.

A pesar de esta primera impresión, es cierto que economía y política están interconectadas en las luchas de los pueblos indígenas de la Amazonía colombiana, como quedó demostrado en las discusiones de la Cumbre de Mujeres originarias de la cuenca amazónica realizada entre el 8 y 12 de octubre de 2021. Las narrativas de las lideresas muestran que la noción de empoderamiento no se restringe a la independencia económica de las mujeres, que tiende a verse como un proceso individual en otros contextos, sino que se relaciona, entre otras cosas, con el hecho de poder hablar en público, de hacer que sus demandas sean oídas en diferentes escenarios, es decir, que estén en condiciones de participar,

[...] cuando una mujer se empodera es bonito, porque es una mujer que nadie le quita ese poder de conocimiento; cuando las mujeres estudian, cuando las mujeres... para mí es muy satisfactorio ver que mujeres que les daba pena hablar por no saber leer, hoy [estas] mujeres terminaron sus bachilleratos, terminaron su primaria y el bachillerato

en la nocturna, y hoy son mujeres que ya saben hablar, que no les da pena, y son mujeres empoderadas, eso es lo más bonito que hay, [...] entonces creo que el organizarse como mujer nos crea fuerza, nos fortalece, no solamente fortalece espiritual[mente] sino fortalece [el] conocimiento. (Entrevista a Betty Souza, Leticia, julio de 2021)

Las lideresas entrevistadas recalcaron el papel fundamental que cumplen las mujeres en el sostenimiento de la vida de las comunidades. Sus actividades cotidianas discurren entre la producción y transformación de los alimentos, el cuidado de la familia, el apoyo en las preparaciones rituales, la salud y la educación propias. Lo que significa que las mujeres en las comunidades indígenas amazónicas son las transmisoras del conocimiento tradicional, pues son quienes mantienen, entre otras cosas, las lenguas nativas y las prácticas agroecológicas. La búsqueda de espacios en escenarios relativamente nuevos como la política indígena de cara a la interlocución con las instituciones del Estado, los trabajos asalariados, la venta de alimentos en áreas urbanas, son acciones que continúan las prácticas económicas de las mujeres al interior de las comunidades. Como lo menciona la lideresa ticuna Betty Souza, las mujeres buscan estos nuevos espacios porque responden a sus condiciones sociales y económicas, como es el caso de las mujeres que han migrado a las ciudades por cuenta del desplazamiento forzado. La apertura de estos espacios significa que las mujeres accedan no solo a recursos económicos, sino también a recursos simbólicos, como su valoración positiva como cuidadoras de la selva, que se ligan a su lucha cotidiana por tener una buena vida para ellas y sus familias. De tal modo que su participación en sociedades multiculturales, que incluye escenarios tanto altamente institucionalizadas como más informales, puede estar mediado por su conocimiento tradicional y sus prácticas identitarias, como lo hemos venido señalando.

Al indagar por las motivaciones que las han impulsado a iniciar y guiar procesos comunitarios, muchas lideresas recuerdan emotivamente el direccionamiento y consejos dados por sus familiares, muchos de ellos líderes tradicionales de sus comunidades. Con frecuencia, el hecho de haber nacido en familias designadas tradicionalmente para liderar es lo que explica sus habilidades para relacionarse con diferentes tipos

de actores, así como para tomar decisiones basadas en el conocimiento propio de sus pueblos. Así lo ejemplifica la lideresa uitoto Luz Melly Patiño:

Porque, si bien es cierto que hoy en día nos estamos tomando la vocería desde... las enseñanzas que me dejó mi papá, es que nosotras las mujeres lideramos proceso, o sea, ancestralmente hemos venido liderando procesos, sino que siempre ha habido el machismo, pero él decía "no, es que ustedes son la mano derecha, ustedes son las mujeres que dan vida, las mujeres que sostienen una sociedad dentro del pueblo" o sea, quiere decir... dijo "no, nosotros si nos vamos a un territorio, cuando nosotros mismos estamos sentados en el mambadero y estamos en la chagra. Nosotros ayudamos, pero quienes hacen el ejercicio son ustedes, son ustedes quienes sostienen. Nosotros ayudamos a traer un hijo al mundo, pero ¿quién da vida? Pues ustedes". Entonces, desde ese punto, nosotros hemos encaminado mucho la ruta y creo que más de ese linaje, que me dejó mi papá en cuanto al tema cultural, es muy lo contrariado a lo que hoy en día encontramos en otros, del mismo pueblo, pero otros guiadores que dicen "no, es que las mujeres no pueden hablar", pero es algo erróneo porque nosotros siempre hemos tenido la decisión de hablar. (Entrevista a Luz Melly Patiño, Florencia, junio de 2021)

Otras constantes que han incentivado su participación en los espacios de decisión de sus comunidades y organizaciones es el acceso a la educación occidental, pero también historias de violencia que las han hecho considerar cursos de vida diferentes, como migrar y pertenecer a una organización de la sociedad civil, como las asociaciones de víctimas. Dentro de los saberes necesarios para exigir sus derechos y los de sus pueblos, se encuentran "conocer la cultura occidental, saber defenderse en ella, saber andar en la ciudad, hablar y escribir el español, manejar la tecnología, aprender sobre relaciones públicas y conocer sobre administración, todo esto con el nuevo contexto mundial" (Donato et al., 2017).

También existen bastantes retos que las mujeres lideresas han tenido que sobrepasar para que su voz sea escuchada, puesto que sigue primando en diferentes escalas liderazgos masculinos caracterizados por la práctica de una política hegemónica que busca anular la participación de sectores no del todo insertados en las dinámicas locales de las

redes de corrupción y clientelismo. Esta situación no es exclusiva de las organizaciones indígenas, sino que afecta todos los espacios políticos de la región, tal como lo mencionaron nuestras entrevistadas. La discriminación estructural, la inexistencia de enfoques interculturales y de género en muchos de los programas departamentales y municipales, la falta de funcionarios y funcionarias públicas con experiencia en el trabajo con poblaciones étnicas, la poca participación en los cargos públicos de personas indígenas y la insuficiencia de recursos para garantizar la satisfacción de los derechos humanos son situaciones que se repiten en todos los departamentos amazónicos. Al mismo tiempo, la presencia de actores armados en zonas de reserva forestal o en territorios indígenas limita la participación plena de la sociedad en el manejo y uso del territorio. En Colombia, la amenaza hacia líderes sociales comprometidos con la defensa de los territorios ha venido siendo una preocupación en los últimos años,¹⁹ a pesar de que el gobierno nacional proclame que el país se encuentra por un periodo de postconflicto. Así pues, las amenazas y persecución es una realidad que atestiguamos durante el trabajo de campo al encontrarnos con lideresas con fuertes esquemas de seguridad o que han tenido que huir de su territorio para proteger sus vidas.

Estrategias para la incidencia

A pesar del contexto deshabilitador en el que las mujeres indígenas en la Amazonía ejercen sus liderazgos, las lideresas han encontrado una variedad de formas para exigir sus derechos en diferentes espacios de incidencia. Al inicio del trabajo de campo, en junio de 2021, uno de los paros nacionales más largos de la historia reciente en Colombia estaba finalizando y se estaban llevando a cabo negociaciones entre el gobierno y un comité del paro que reunía diferentes sectores sociales que se habían movilizado. Si bien en las grandes ciudades el paro se caracterizó por marchas masivas, enfrentamientos de los manifestantes con la

¹⁹ Ver, por ejemplo, el artículo del periódico *El Tiempo*, "Otra vez Colombia es el país con más ambientalistas asesinados del mundo". 15 de septiembre de 2021. Disponible en <https://www.eltiempo.com/vida/medio-ambiente/colombia-encabeza-asesinatos-de-lideres-ambientales-en-el-mundo-617548>

fuerza pública que buscaban evitar a toda costa el bloqueo de las vías, la polarización social y la circulación de narrativas y contranarrativas altamente mediatizadas, en las regiones menos atendidas por el gobierno nacional, como suelen ser los departamentos fronterizos ubicados al sur y al oriente del país, el paro nacional se desarrolló con otros niveles de conflictividad social. En algunos casos, hubo bloqueos de vías, huelgas de trabajadores, eventos simbólicos de diferentes sectores sociales, como los pueblos indígenas, y la instalación de mesas de negociación por parte de los gobiernos locales. En esta coyuntura también participaron lideresas indígenas, que en el caso del departamento de Vaupés incentivaron la conformación de una mesa de negociación con el gobierno departamental. Además, en Florencia, Caquetá, las representantes de los cabildos urbanos indígenas Luz Melly Patiño y Liz Uribe lograron concertar tierras en el área rural del municipio con el objetivo de tener espacios para que sus comunidades cultiven sus chagras.

Poco tiempo después de llegar al Vaupés y empezar a buscar contactos de lideresas indígenas en Mitú, el “voz a voz” ayudó a dispersar la noticia de que una de las investigadoras estaba en la capital. La intermitencia de la señal de celular y de internet hizo que la intención de ser invitada para la finalización de un congreso local de mujeres de la Asociación de Autoridades Tradicionales de la Carretera aledaños a Mitú-Bogotá-Cachivera [AATAC] la supiera luego de terminado el evento. Este fue el primero de su tipo y tenía como objetivo reunir a las mujeres de esta AATI,

con el ánimo de fortalecer a las mujeres, de darles como una ilustración de todo lo que hacen las instituciones, como para que ellas, dentro de su rol de mujer en la comunidad, ellas no sientan que no pueden hacer nada, que existe la institucionalidad para muchos eventos, proyecciones (Entrevista a Cristina Martínez, AATAC, Mitú, agosto de 2021).

así como aclarar cómo había sido elegida la actual coordinadora del área de Mujer de la organización.

Que la noticia de la llegada de esta investigadora y su interés por conocer los procesos organizativos de las mujeres indígenas se dispersara tan rápido fue consecuencia de la existencia de redes informales de

comunicación entre lideresas, que han constituido un grupo informal denominado “Mujeres AATI”. Este grupo de lideresas, muchas de ellas coordinadoras del área de Mujer en sus respectivas organizaciones, no tiene como propósito conformarse formalmente como otra organización, sino más bien promover la participación e incidencia de las mujeres en diferentes espacios de toma de decisiones. “Mujeres AATI”, entonces, se configura como un espacio de apoyo mutuo entre lideresas indígenas en el área de influencia de Mitú, dentro de las organizaciones indígenas institucionalizadas.

Mujeres AATI nace como una necesidad después de que en varios espacios nos hemos encontrado nosotras, nació como un acompañamiento, nació como un oiga, qué está haciendo usted desde su territorio, cuénteme su experiencia, en que nos podemos colaborar, nos dimos cuenta que cada una por su lado pues no era mucho lo que podía hacer, entonces lo que hicimos fue consolidar una red de apoyo, y siempre lo mostramos así, como una red de apoyo en donde cada una de nosotras desde su organización, saber tradicional y profesional nos brindamos apoyo, sobre todo en la formulación de proyectos. (Entrevista a Dayra Cóngora, Mitú, agosto de 2021)

Cabe mencionar que una de las particularidades que encontramos allí es la creación en los últimos años de nuevas AATI que se conforman preferentemente por proximidad geográfica. Esta nueva dinámica organizativa significa la reconfiguración del poder político de lo que anteriormente se denominó el Consejo Regional Indígena del Vaupés [CRIVA], una de las primeras organizaciones indígenas regionales del país (Jackson, 2010) y que, hoy en día, ha venido a ser “Gobierno Propio”. En cierta manera, los nuevos liderazgos, en ocasiones de jóvenes y mujeres, plantean la necesidad de la renovación de estilos de liderazgo que muchas nuestras entrevistadas mencionaron como nocivos para el movimiento indígena.

Bajo esta perspectiva, se vislumbran nuevos modos de liderar, que, en el caso de las mujeres, tiene mucho que ver con prácticas de cuidado. Si bien encontrar un balance entre las responsabilidades que exigen los cargos de representación y las actividades de cuidado de la familia y de

sí mismas es en sí un reto para las lideresas, el hecho de considerarse como sostenedoras de la vida en sus familias y comunidades imprime una connotación diferente a lo que significa liderar: es una responsabilidad, pero también es una actividad que requiere pensar en el bien común, lo que de por sí hace parte de los roles de las mujeres indígenas, muchas de ellas madres. Al mismo tiempo, se destaca la importancia del apoyo mutuo entre mujeres con el fin de superar barreras sociales, políticas y económicas, así como para intercambiar saberes y tradiciones, tal como lo señala la concejala cocama de Leticia, Amazonas, Janeth Ahuinarí:

[Las mujeres] se asocian para intercambiar las experiencias y conocimientos, porque yo puedo saber algo y tú puedes [saber] otras cosas, lo ideal es que ellas se fortalezcan como mujeres y sean ejemplo para otras mujeres de otras comunidades. Yo siempre voy a decir: si las mujeres no nos unimos nunca vamos a salir adelante, pero es algo que he visto desde antes. A veces existen los celos entre mujeres, cuando tú empiezas a sobresalir ahí empieza la otra a tratar de opacarte, pero en este caso me alegra que las mujeres se asocien para unir conocimientos y vivir su manera de trabajar en el tema de artesanías, danzas, historias, de las leyendas. Es súper importante esa unión de las mujeres aquí. (Entrevista a Janeth Ahuinarí, Leticia, julio de 2021)

Así pues, las mujeres indígenas están negociando los espacios tradicionales femeninos en sus comunidades a través de la participación en diferentes escenarios que implican relaciones multiculturales. La discriminación estructural, las dificultades en el acceso a sus derechos colectivos e individuales de los pueblos indígenas, las barreras de acceso a recursos para la reproducción de la vida y la producción de la cultura dentro de sus territorios son dinámicas que limitan la participación en la vida política y económica de las mujeres en sus comunidades. Al mismo tiempo, el racismo, clasismo y machismo de las instituciones públicas con frecuencia se intersecan con procesos de conflictividad y violencia hacia las mujeres indígenas al interior de sus comunidades. Sin embargo, nuevas formas de incidencia basadas en novedosas formas de hacer política en la Colombia del posacuerdo y ojalá, de la pospandemia, inciden en los modos de trabajo e influencia de las lideresas en la región amazónica. Así pues, los escenarios de oportunidad para financiar iniciativas colectivas de mujeres, como la convocatoria de “Cuidadoras

de la Amazonía” estimulan la puesta en marcha de sueños colectivos y recrean relaciones sociales previamente constituidas. Esto implica, además, el establecimiento de alianzas con otros sectores sociales, como son las organizaciones de la sociedad civil, algunas de ellas con enfoque ambiental, con agendas feministas²⁰ y que trabajan con población víctima a nivel local. Tales alianzas interétnicas fortalecen el trabajo de las mujeres indígenas organizadas, pues proveen apoyo en acciones de incidencia, recursos económicos y transferencia de conocimientos.

A través del análisis de las condiciones de posibilidad, los factores estructurales, comunitarios e individuales que inciden en que las mujeres indígenas se organicen para realizar sus propósitos colectivos, así como de las barreras históricas que limitan su participación, logramos ubicar escenarios que se manifiestan como escenarios de las geografías de la esperanza. Estas configuraciones socioespaciales revelan que la resistencia de los pueblos indígenas en la Amazonía colombiana no se circunscribe solamente a los territorios indígenas, sino que se manifiesta en lugares en los que se sostienen la lucha por la vida comunitaria, a través de la revitalización cultural que agencian día a día las mujeres indígenas.

Buen vivir y defensa del territorio: roles tradicionales, retos modernos

Dentro de los objetivos de las organizaciones de mujeres indígenas se encuentra la revitalización cultural a través de prácticas tradicionales de las mujeres en los pueblos indígenas. Gran parte de sus actividades centrales se concentran en la producción y venta de alimentos y la manufactura artesanal, que necesitan espacios, insumos, implementos y mecanismos como la transmisión intergeneracional de los saberes propios, vinculados con la permanencia y uso cultural del territorio. Uno de los principios de la movilización indígena es que sin territorio no hay

²⁰ Por ejemplo, en Guaviare con Confluencia de Mujeres de Guaviare y en Vaupés, con la Asociación de Mujeres del Vaupés [AMUDEVA].

autonomía y los pueblos no pueden alcanzar su autodeterminación si no pueden manejar y ordenar su territorio bajo sus mandatos culturales. Así pues, las actividades desarrolladas por las organizaciones de mujeres indígenas se enmarcan en la defensa de las culturas indígenas, el manejo de su territorio autónomamente y el sostenimiento de las relaciones simbióticas con todos los seres que lo habitan.

Como consecuencia, las mujeres organizadas planean propósitos a futuro que redunden en el bienestar, no solo de las asociadas, sino de las comunidades de incidencia. Tal proyección es una apuesta de vida dentro de las situaciones específicas en las que se encuentran, como las dificultades existentes para recrear los saberes propios, sostener relaciones sociales de acuerdo con la tradición, la transmisión de los saberes propios en los territorios indígenas, pero también el desplazamiento forzado y la victimización como consecuencia del conflicto armado, habitando zonas urbanas o no titulados para pueblos indígenas. En conjunto, estas apuestas de vida y para la vida se caracterizan por el reconocimiento del impacto de sus acciones en un escenario más allá de las personas asociadas, la interacción constante entre saberes y acción, la valorización de las mujeres como dadoras y sostenedoras de la vida, la idea de que el cuerpo es el primer territorio que debe ser protegido y que la conservación ambiental no significa vaciar el territorio de relaciones significativas entre los humanos y los seres que los habitan, sino que se basa en el ordenamiento cultural de los espacios para la recreación de las múltiples formas de vida. Específicamente, el manejo de las plantas domésticas y alimenticias, los árboles frutales y palmas se corresponde con actividades propias de las mujeres, pero está ligado a su vez con marcos de acción más amplios relativos al desarrollo de buenas relaciones comunitarias y con otros seres del territorio, que tiene que ver con la guía y consejo de los sabedores hombres desde los espacios de pensamiento.

Buen vivir es un discurso y una práctica que ha surgido desde planteamientos ontológicos de diferentes pueblos indígenas en América Latina, con expresiones tan representativas como el quechua *suma kawsay* y el aymara *suma qamaña* (Kothari et al., 2014). El buen vivir como un

proyecto de vida comunitaria ha calado escenarios académicos y políticos a nivel estatal (Lyall et al., 2018), al punto de ser considerado una alternativa al desarrollo sostenible y la economía verde (Vanhulst y Belling, 2013), modelo presentado por organismos multilaterales como la solución a la crisis ambiental, sin poner en tela de juicio los efectos que ha tenido la economía de mercado en la degradación del planeta. Si bien la diversidad de los pueblos indígenas en la Amazonía implica que no es posible establecer una concepción unificada de lo que significa el buen vivir o la vida buena en la región, pudimos encontrar que el buen vivir se liga a un proyecto de vida comunitario endógeno, que tiene connotaciones prácticas en la vida cotidiana de las personas, al mismo tiempo que mantiene la esperanza de la pervivencia como pueblo dentro de su territorio. Así lo manifiesta la lideresa Luz Melly Patiño, quien liga buen vivir con educación propia, conservación ambiental y vida en el territorio:

[...] el buen vivir va desde ahí, hasta en la educación propia, en donde hoy en día veamos las cosas diferentes y podamos decir “esta es la vida que nosotros nos merecemos desde lo ancestral, desde nuestro territorio” y que, hoy en día, seamos como la enseñanza para que otros pueblos empiecen ver que las comunidades amazónicas hablamos de preservación, que estamos preservando toda esa naturaleza, que no sea la destrucción sino parte de esa preservación es nuestra vida, que es la que está ahí, alrededor de nuestra chagra, de nuestros alimentos que se están haciendo, alrededor de los cantos, de esos sabores que van a estar con nosotros, de esas mujeres, porque pensamos que vamos a estar allí y todo lo que se va a dejar para la nueva generación es algo que va a pervivir por siempre, que ellos van a tener una vida más digna en su contexto de territorio. (Entrevista a Luz Melly Patiño, Florencia, junio de 2021)

Es posible destacar que, con frecuencia, las lideresas entrevistadas resaltaron la relación fundamental entre vivir bien y el acceso a alimentos propios, obtenidos bajo prácticas de siembra en la chagra y de transformación en preparaciones de la culinaria tradicional. Así pues, las nociones de buen vivir llevan implícita una apuesta por la soberanía alimentaria, papel fundamental de las mujeres en las comunidades indígenas. Lo anteriormente dicho nos aproxima al concepto de

la abundancia, que hace parte de la cosmovisión del pueblo Murui y la gente de Centro.²¹ Según la investigadora en redes alimentarias Blanca Yagüe, la abundancia es una forma de percibir la vida comunitaria y, por ende, no solo se limita al ámbito de los alimentos, sino también se refiere a las relaciones sociales, al conocimiento propio y al uso del territorio.²² Sin duda alguna, las mujeres tienen bastante incidencia en promover la abundancia en sus comunidades, ya que se encargan de garantizar la pervivencia de sus familias y redes de relaciones. “Mujeres de la abundancia” es como la antropóloga Juana Nieto (2021) reconoce las formas de identificación de las mujeres Murui, incluso aquellas que migraron a las grandes ciudades del país. A pesar de encontrarse en otros territorios, ellas generan nuevas estrategias para obtener los alimentos y otros bienes culturales a través del uso de redes extensas de parentesco y solidaridad (Yagüe, 2015).

Como la noción de buen vivir implica la continuación de la vida de los pueblos, los pueblos han encontrado formas de resistencia a políticas encubiertas de desterritorialización, desculturización e incluso de aquellas dedicadas a administrar lo que pertenece al ámbito de la vida y la muerte, a lo largo de la historia del colonialismo interno y la expansión del capitalismo extractivo. Fany Kuiru destaca el papel fundamental de las mujeres Uitoto en la preservación del principio del *Moniyamena*, el árbol de la abundancia,²³ durante el genocidio cauchero que tuvo lugar al inicio del siglo XX:

21 Gente de Centro es la forma como se identifican varios grupos indígenas cuyo territorio ancestral es el interfluvio de los ríos Caquetá y Putumayo. Algunas de las comunidades se autodenominan como Murui o Muina, pero también Uitoto, como es el caso de La Chorrera, departamento de Amazonas.

22 Entrevista realizada virtualmente, agosto de 2021.

23 Mónica Vega, coordinadora del área de Mujer de ACILAPP, presenta varios elementos de la cosmovisión Murui respecto al Moniyamena: “*Monifue* es esa abundancia en el tema de que hay de todo, comida, cultura, tradición. Hay una variedad de cosas que lo complementan y que cuando hay escasez se vienen enfermedades, problemas, diferentes situaciones. La abundancia es eso, casi como el buen vivir, es estar bien, tener lo necesario, lo que supla la necesidad. [...] [Es] historia grande lo de Moniyamena por el tema de la abundancia porque para unos había más, para otros había menos. Acá [en el contexto de interacciones informales], lo relacionan con la recocha a la mujer,

La mujer Uitoto se transformó en las caucherías. Su metamorfosis, como una mariposa mágica, permitió que las incontables semillas heredadas de sus ancestros y entregadas con solemnidad fueran conservadas, sembradas, cuidadas, intercambiadas y cosechadas con la complicidad de la luna cuando al sol se les obligaba a producir la comida de "blancos". Esa sangre Uitota, esa raíz de una sociedad indómita que nunca fue dócil, reinventó la resistencia. Fue una resistencia de largo aliento para la Amazonía colombiana, la del eterno caminar, que al día de hoy se traduce en sus voces al hablar de plan de vida. Constituyó una propuesta de perennidad como lo aprendieron de los grandes árboles de la Amazonía, representado en el *Moniyamena*, que simboliza la vida en abundancia a largo plazo. La resistencia propuesta por la experiencia de las Uitotas impregna hoy a muchos pueblos con su mensaje, cuando se pronuncia la palabra "yetarafue" en los auditorios y aulas de las ciudades colombianas y de otros países como pilar de la política pública indígena, cuando se habla de "jag y", aire de vida, y cuando se pronuncia la palabra "dulce" todos los pueblos comprenden su significado de autodeterminación, alegría, optimismo y anticolonialismo. (Kuiru, 2019, p. 84)

Resistencia es, de este modo, parte de los repertorios de acción históricos y actuales de las mujeres indígenas de la Amazonía colombiana, hacia prácticas de representación y gobernabilidad, como proyectos, programas o políticas, que invisibilizan su contribución a la continuidad de la vida de sus comunidades. Como consecuencia, durante el trabajo de campo fuimos testigo de varios encuentros locales de mujeres como el que se describe a continuación. Además, nuestra compañera Fany Kuiru fue la organizadora de la I Cumbre de Mujeres Originarias de la Cuenca Amazónica, al que referiremos en la última sección.

entonces [dicen] "llegó un Monifue", Monifue es como una mujer grande, voluptuosa, entonces así mismo es con esa relación de comida, cultura, de conocimientos, de abundancia" (Entrevista realizada en Puerto Leguízamo, Putumayo, septiembre de 2021).

I Encuentro de mujeres, abuelas, sabedoras y lideresas indígenas de ACILAPP – Puerto Leguízamo, Putumayo



Fotografía tomada en la maloca de ACILAPP, Puerto Leguízamo, Putumayo, 2021

En el departamento del Putumayo, se llevó a cabo el I Encuentro de Mujeres, Abuelas, Sabedoras y Lideresas Indígenas de la Asociación de Cabildos Indígenas del Alto Predio Putumayo [ACILAPP] en el municipio de Puerto Leguízamo. Este espacio se generó bajo la financiación de la Alcaldía del municipio y la gestión de la Coordinadora de Mujer de la Asociación, Mónica Vega junto a la lideresa María Biguidima y las abuelas Helena Ruiz y Monserrat, quienes habitan en el casco urbano del municipio. Desde el último Congreso de la Asociación llevado a cabo en 2018, Mónica se ha destacado por su capacidad de liderazgo y gestión promoviendo nuevos espacios de enunciación e interlocución de las mujeres indígenas, en este caso, el I Encuentro de Mujeres, Abuelas, Sabedoras y Lideresas Indígenas al cual asistieron más de 40 mujeres provenientes de las 23 comunidades inscritas a ACILAPP.

El propósito de desarrollar este primer encuentro surgió de la necesidad de estas cuatro mujeres por generar espacios en donde otras mujeres participaran de manera activa frente a rutas de acción que viabilizaran problemáticas de base que se presentan en sus comunidades. Para ello, era necesario facilitar garantías en ese espacio en donde ellas se sintieran cómodas, como lo menciona Mónica “va a ser donde ellas se sientan en confort, cómodas y que puedan sentarse a hablar y soltar todo lo que tienen sin que alguien las

juzgue, sin que alguien se le burle ni nada por el estilo”. Tradicionalmente, el lugar de participación de las mujeres, según los hombres, se interpretaba bajo la presencia de las plantas sagradas en los espacios tradicionales o de negociación con agentes externos. No obstante, las dinámicas de los últimos veinte años en donde problemáticas como el narcotráfico, desplazamiento forzado, el reclutamiento de menores, el alcoholismo, abuso sexual de menores, entre otros, hacen que la mujer indígena se movilice de su rol tradicionalmente asignado al cuidado del hogar y a la familia para trasladar esa misma función de cuidado en un nuevo espacio: la comunidad.

Entonces han ganado mucha confianza las mujeres, y se les está dando el lugar que ellas se merecen, que siempre se han merecido, pero que se les está empezando [sic] a que obligatoriamente tiene que estar, entonces ya, igualdad de género. Si a una reunión van dos hombres, entonces van dos mujeres, eso es lo que se ha logrado. (Entrevista a Mónica Vega, Puerto Leguizamo, Putumayo, septiembre de 2021)

La reflexión que generan estos dos estudios de caso²⁴ nos direcciona hacia una visión colectiva que asumen las mujeres indígenas. Lograr entender que el accionar conjunto entre hombres y mujeres nos lleve a pensar diferentes estrategias para la defensa de un territorio, podría traer consigo un impacto aún más benéfico para el fortalecimiento de la gobernanza y autonomía de los pueblos indígenas en el departamento. Si bien el liderazgo femenino aún genera incredulidad y es un sinónimo de amenaza frente a las estructuras de gobernanza tradicionales, este carácter de nuevo actor social incide en la transformación de los roles tradicionales de las mujeres, en sus relaciones de género, apuntando hacia un reconocimiento como sujetos de derechos y ciudadanas interculturales.

En ambos casos es posible evidenciar el reconocimiento y la importancia de la participación de la mujer indígena en la transmisión de su valioso conocimiento, además de su sabiduría como cuidadora y administradora de su familia, comunidad y pueblo; como un ser socialmente activo capaz de incidir y romper estereotipos culturales, desafiando la tradición y posicionándose en espacios cotidianos en donde históricamente fue silenciada.

Siento que todo proceso camina siempre y cuando haya capacidad de liderazgo, sentido de pertenencia a nuestra identidad y a lo que

24 El otro es el I Cumbre de Mujeres Originarias de la Cuenca Amazónica, al que nos referiremos más adelante.

hacemos. Como mujeres somos más susceptibles, sabemos administrar muy bien los recursos y creo que desde la sabiduría y desde nuestra cosmovisión que es la medicina tradicional y la conexión de la mujer con la madre tierra que es dadora de vida. (Entrevista realizada a Paola Chindoy por Ortiz, 2019)

El resultado de este encuentro es desarrollar un perfil de la situación de las organizaciones de mujeres indígenas en el departamento del Putumayo y, específicamente, del municipio de Leguízamo. Mujeres que, por circunstancias propias de un país y una región especialmente marcada por el conflicto armado, el desplazamiento forzado, el narcotráfico, entre otro sinfín de dinámicas e intereses particulares sobre los territorios indígenas, han venido construyendo y tejiendo entre mujeres alianzas que permitan pensar otras rutas posibles que mitiguen y transformen las condiciones de vida para quienes habitan en la actualidad y para quienes vienen en las futuras generaciones.

Buen vivir en una sociedad de rápido cambio social

El neoliberalismo, el capitalismo extractivo y la comercialización de los recursos naturales de zonas biodiversas son fenómenos que inciden en la precarización de las vidas de las mujeres en la región. Diferentes estudios han reconocido los efectos de la privatización de los bienes comunes y los servicios sociales proveídos por el Estado en la vida de las mujeres y niñas, a quienes se les aumenta la carga del cuidado en la tarea de reproducción social. De tal manera que el argumento que esgrime el ecofeminismo es que las mujeres no están vinculadas con la naturaleza por razones biológicas, sino por los roles tradicionales que se les ha adscrito en relación con el cuidado de la vida (Shiva, 1998). Por tanto, su participación en movimientos sociales, vinculados o no a la política de las identidades, tiene que ver con el impacto que la afectación del ambiente tiene sobre sus mismas vidas y la de sus comunidades. Por ejemplo, el hecho de que en movilizaciones en favor de la protección del agua y en contra de la minería participen un número considerable de mujeres evidencia que asuntos como el manejo del agua son cruciales para las actividades que llevan a cabo en el día a día (Zuluaga Sánchez, 2020).

Como consecuencia de la perpetuación de prácticas clientelistas y patriarcales en los procesos de participación ciudadana, las mujeres sufren constantemente la exclusión en los procesos de toma de decisiones sobre megaproyectos en sus territorios (Bravo y Vallejo, 2019). Además, este grupo tiende a ser más vulnerable a los impactos negativos de proyectos invasivos con el territorio y las poblaciones, ya que las mujeres propenden a estar subrepresentadas en espacios de poder y controlan menos recursos materiales. Lo anterior explica el involucramiento femenino en las luchas por la defensa de los territorios y la conservación de la naturaleza, pues como Fany Kuiru pudo atestiguar durante la realización de la cumbre de mujeres originarias, “para las mujeres amazónicas, el buen vivir está directamente relacionado con el territorio, ya que es garantía de armonía, soberanía alimentaria, salud y bienestar comunitario”.

Con frecuencia se concibe a los pueblos indígenas como los principales afectados por el cambio climático, ya que viven en espacios biodiversos, pero cuyo equilibrio depende de unas condiciones ambientales particulares y porque sus modos de vida generan una reducida huella ambiental. De esta manera se ha presentado a estos actores como fundamentales en escenarios de decisión mundial sobre conservación como el World Conservation Forum en el que Fany Kuiru participó en septiembre del 2021. De ahí también que Visión Amazonía, uno de los principales programas para combatir el cambio climático en la región amazónica colombiana, tenga un componente indígena.

Sin embargo, al conversar con las comunidades y con personas indígenas que no necesariamente tienen un rol de liderazgo, se encuentra que el cambio climático y la crisis medioambiental no es uno de los puntos prioritarios de sus demandas o preocupaciones. Este es el caso de los Inuit (Ready y Collings, 2020) que, a pesar de estar ubicados en la zona glaciaria del Ártico, no expresan que el cambio climático afecta sus vidas tanto como la falta de atención en los problemas de salud y otras condiciones socioeconómicas como el alto costo de vida. Aun así, al hablar

con una mujer mayor,²⁵ con bastante experiencia en el cultivo de la chagra, ella nos expresó que las personas que trabajan expuestas al sol con frecuencia se enferman de dolor de cabeza y de otras afecciones que les impiden seguir trabajando como solían hacerlo anteriormente. Esta referencia la hace con relación a que, en la actualidad, la intensidad del sol es más fuerte y si en el pasado regresaba justo antes del mediodía a su casa luego de realizar las labores de cuidado de su chagra, ahora solo puede tomarse hasta alrededor de las 10 de la mañana, porque es muy incómodo trabajar bajo el sol y el calor intenso que inicia luego de esa hora. Así, un aporte de esta investigación es no tomar por hecho las relaciones entre mujeres y ambiente como si se tratara de una tautología y, específicamente, complicar la relación entre mujeres indígenas amazónicas y cambio climático al buscar entender las problemáticas señaladas por las mujeres lideresas en clave de un contexto amplio de su participación en el movimiento indígena y su papel como artífices de prácticas que desafían la extinción de los pueblos indígenas a través de su organización para promover dinámicas económicas y políticas más justas que redistribuyan los recursos económicos y simbólicos en el marco de un economía globalizada que amenaza con erradicar múltiples formas de vida y coexistencia.

**Buen vivir, mujeres originarias de la Amazonía colombiana.
Reflexión de Fany Kuiru luego de la I Cumbre de Mujeres Originarias
de la Cuenca Amazónica**

La mujer indígena de la Amazonía es símbolo de resistencia.

“Somos mujeres originarias, somos resistentes” fue uno de los lemas de la gran cumbre de Mujeres Originarias de la Cuenca Amazónica realizada en octubre de 2021. Allí, más de 180 mujeres originarias, en representación de 511 pueblos que habitan la cuenca amazónica, repetían este lema constantemente y en una sola voz.

La resistencia y resiliencia de las mujeres indígenas ante tantos vejámenes sufridos en diferentes épocas por la presencia de grupos armados, el

25 Entrevista a Aura Teresa Arango Morales y Blanca Morales, Leticia, julio de 2021.

extractivismo como el período de las “caucherías”, ocurrido a principios del siglo pasado (1900-1932) en la Amazonía colombiana, son por y para defender del territorio garante del buen vivir.

Para las mujeres originarias del Vaupés, Amazonas, Caquetá, Putumayo, Guainía y Guaviare, el tronco, la base o el pilar principal para el buen vivir es el territorio que les garantiza tener abundancia y bienestar en las chagras para la autonomía alimentaria, sin depender de nadie. “En el territorio se desarrolla la educación, la salud, la alimentación, armonía con los seres espirituales, se desarrolla el conocimiento y se puede formar una buena familia” (Ivanechi Attama, octubre 2021).

Para los pueblos indígenas el territorio es parte integral de su vida colectiva “sin territorio, no somos nada, ni nadie, el territorio nos cobija” (Esperanza León Macedo, octubre 2021). Las mujeres son las mejores defensoras del territorio porque lo restauran, lo protegen y lo alimentan con sus cantos y oraciones cuando siembran. Sembrar para sanar el territorio y restaurar la selva viene desde las leyes de origen de los pueblos amazónicos. Este es un trabajo milenario que desarrollan las mujeres de los pueblos originarios desde la cotidianidad en sus chagras, centro de poder de las mujeres porque es banco natural de germoplasma. En su condición de dadoras y cuidadoras de la vida dispersan semillas a lo largo y ancho de los territorios para garantizar la autonomía alimentaria tradicional. Este es un rol que ha estado invisibilizado, no obstante, es un trabajo fundamental en la sanación, restauración del territorio y los bosques con especies nativas maderables y frutales. El trabajo de restaurar se hace en la chagra una vez que se cosechan los productos de pancoger²⁶ como la yuca, el plátano, la piña y otras especies de la biodiversidad cultivable, quedan las especies maderables y frutales silvestres que perduran en el tiempo.

Las amazónicas sembradoras de abundancia también cumplen el rol de polinizadoras dispersando semillas en la selva, en los rastrojos y en los caminos que transitan todos los días para ir a la chagra y cuando recolectan frutos silvestres para complementar la dieta alimentaria. Este rol no se ha tenido en cuenta, ni siquiera ellas mismas son conscientes de este ejercicio tan valioso para la reforestación natural y permanente. En esta misma línea, también son domesticadoras de semillas silvestres para enriquecer sus chagras o alrededor de la casa ancestral (malocas) y todo lo hacen a partir de los conocimientos ancestrales y tradicionales. El territorio amazónico, pilar

26 Se refiere a los cultivos básicos para la sostenibilidad del hogar, por cuanto hacen parte de los principales productos que se consumen como alimentos.

fundamental para el buen vivir, se ve afectado en su calendario ecológico por los efectos del cambio climático. Son ellas las más afectadas por el cambio climático y es la discriminación que aún sufren a nivel socioeconómico lo que intensifica las consecuencias que el calentamiento global está teniendo sobre su alimentación, hogar y medios de vida.

Las acciones humanas ponen en riesgo la Amazonía hasta el punto de enfrentarlo a su punto de no retorno, lo cual pone en riesgo el buen vivir de las mujeres originarias de la Amazonía colombiana, porque la mujer amazónica vive bien “enseñando, transmitiendo el conocimiento a la nueva generación, compartiendo abundancia de alimentos sanos y naturales, tranquila y armónica, con hogar estable, bebiendo agua limpia, aconsejando a los niños, viviendo sin problemas” (Roxana Letuama, octubre 2021).

Al recapitular las experiencias de encuentros locales y regionales de mujeres indígenas amazónicas, queremos demostrar que en el momento se está dando forma a un movimiento de mujeres diverso en la región amazónica, a través de formas de trabajo colectivo y establecimiento de redes multiescalares que luchan por la defensa del territorio y el buen vivir comunitario. Por tanto, las geografías de la esperanza no son estáticas, en el sentido de que se restrinjan a la localidad donde se desarrolla el trabajo de las agrupaciones de mujeres, sino que se mantienen y expanden a través de las redes de intercambio de saberes y experiencias de participación y organización conjunta. Tales procesos no riñen con la historia organizativa institucional de los pueblos indígenas, sino que más bien aportan elementos y prácticas que no han sido consideradas tan fundamentales como el respeto de los derechos políticos, económicos y sociales particulares de las mujeres.

Lecciones de liderazgo y trabajo por hacer

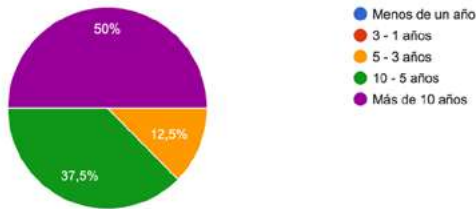
Los resultados de la encuesta dirigida a las coordinaciones del área de Mujer revelan que el interés puesto en los asuntos de las mujeres, generalmente ligado a las áreas de Familia y niñez, se ha mantenido en la última década dentro de las organizaciones indígenas institucionalizadas de la región. El siguiente gráfico muestra que la mitad de las coordinaciones

que respondieron la encuesta (8 en total) fueron creadas hace más de diez años y un número importante, entre cinco y diez años.

Gráfico 8

1.4. ¿Hace cuánto se conformó la Coordinación de Mujer de su organización?

8 respuestas



Fuente: elaboración propia.

Es importante notar que la creación en recientes años de coordinaciones del área de Mujer está en consonancia con la frecuente creación de nuevas AATI, un fenómeno que tiene que ver con luchas de poder por el control de recursos, por conflictos internos y la reconfiguración de acuerdos de manejo territorial por parte de las organizaciones indígenas locales. Según Natalia Hernández (entrevista realizada en junio de 2021), funcionaria de GAIA, en el área de influencia de esta ONG, al suroriente de la Amazonía colombiana, las coordinaciones empezaron a crearse especialmente en los primeros años del presente siglo, ya que las AATI se consolidaron allí en la década de los 1990. A su vez, Ruth Consuelo Chaparro, cofundadora de la Fundación Caminos de Identidad [FUCAI], afirma sobre las organizaciones indígenas en la región:

[...] las asociaciones replicaron de alguna manera un modelo de organización, digamos, jalonado por la ONIC²⁷ o por el CRIC,²⁸ donde se

27 La ONIC es la organización nacional indígena de Colombia.

28 Junto con otros consejos regionales como el mencionado anteriormente CRIVA, el Consejo Regional Indígena del Cauca es una de las primeras organizaciones indígenas que se consolidan en el país.

generan unas secretarías y unas coordinaciones. Dentro de estas coordinaciones, pues aparece la coordinación de Mujer. Pero pues inicialmente era la coordinación de derechos humanos, la coordinación de territorio, la coordinación de gobierno, la de medioambiente y, por allá al final, la de mujer. Y después dijeron niños, jóvenes y ancianos para meter ahí todo lo que no les cabe en otro lado. (Entrevista realizada a Ruth Consuelo Chaparro, Fundación Caminos de Identidad, septiembre 2021)

Así pues, es posible notar la réplica de un enfoque poblacional, que también podemos observar al interior de las entidades estatales, que con frecuencia sumen en el área social los temas relativos a mujeres y otros sectores poblacionales. Recientemente, algunas entidades territoriales han venido creando de manera dispersa secretarías u oficinas de Mujer, que en ocasiones responden a coyunturas de los gobiernos de turno, más que a una perspectiva de política en un plazo más amplio.

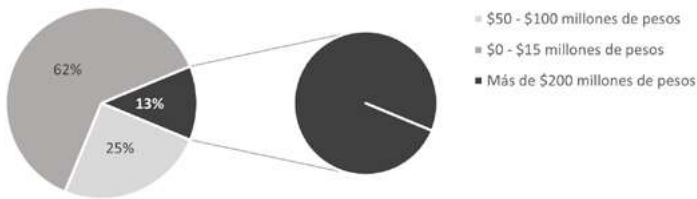
A pesar de que las coordinaciones del área de Mujer hacen parte integral de la estructura interna de las organizaciones políticas indígenas, dentro de los obstáculos para su operación a través de la puesta en marcha de programas y proyectos se encuentra la falta de recursos. Como lo afirma Jenny Romero, coordinadora de esta área en la ASOUDIC, asociación de la zona del río Cuduyarí, Vaupés:

En mi caso, como indígenas tenemos un plan de vida indígena, sí, pero ni siquiera estamos incluidas ahí como mujeres. Entonces, ¿qué pasa ahí? Que se necesita un recurso económico, para nosotros trabajar también ese tema, convocar asambleas y pedirles a las asambleas que seamos incluidas desde ahí [...] ya que nuestras ancestas trabajaron empíricamente y ya nosotras con este recurso que tenemos, incluye nuestros derechos de mujeres indígenas a la participación organizacional de liderazgo en el plan de vida de todos los pueblos indígenas. Porque desde ahí nosotros debemos implementar todas nuestras necesidades como mujeres, darnos a conocer qué queremos, cómo queremos vivir, qué queremos para nuestros hijos. (Entrevista a Jenny Romero, ASOUDIC, Mitú, agosto de 2021)

La falta de recursos, sin duda, incide en la falta de autonomía en la toma de decisiones por parte de las coordinadoras del área de Mujer. Varias

lideresas entrevistadas concuerdan con el hecho de que las coordinadoras en muchas ocasiones tienen un papel simbólico en las organizaciones, pero poco poder de decisión, que tiene mucho que ver con la gestión y control de recursos. El siguiente gráfico es ilustrativo del manejo real de recursos que tienen las coordinaciones del área de Mujer encuestadas. Es necesario resaltar que gran parte de las coordinaciones que contaban con más de 50 millones de pesos fueron aquellas beneficiadas por la convocatoria “Cuidadoras de la Amazonía” del PIVA, que otorgaba en promedio 80 millones de pesos para la ejecución de las iniciativas.

Gráfica 9. Promedio del presupuesto anual que manejan las coordinaciones del área de Mujer



Fuente: elaboración propia.

Ruth Consuelo Chaparro, de FUCAI, percibe esta situación no como un esfuerzo aislado que deben hacer las coordinaciones u organizaciones sino también las entidades públicas y de la sociedad civil, que han acompañado los procesos organizativos de los pueblos indígenas en la Amazonía colombiana por décadas:

Todavía falta mucho para fortalecer la coordinación de mujer en términos de presupuesto, ustedes podrán ver que muchas no tienen nada de presupuesto y otras no solamente no tienen presupuesto, sino que no tienen claro [sus objetivos]. Y que en las asambleas todavía no ocupan un lugar en términos de tiempo, de informes, de todo esto. Ahí hay una línea enorme por trabajar, porque nosotros pensamos que fortalecer a las mujeres equilibra la canoa. Es que la canoa no se puede hundir por un solo lado, porque si cargamos todos los lados, la canoa nos da

la vuelta. Entonces, ha habido mucha formación política de hombres y muy poca formación política de mujeres. (Entrevista realizada a Ruth Consuelo Chaparro, Fundación Caminos de Identidad, septiembre de 2021)

Aunado a las limitaciones en términos de control de recursos, las coordinaciones también presentan dificultades para obtener información actualizada y de calidad sobre los planes de política pública y otros proyectos enfocados a las poblaciones indígenas de la Amazonía. Así pues, los representantes de las AATI y otras organizaciones zonales no solo tienden a concentrar, cuando están disponibles, recursos económicos, sino también información que no se socializa oportunamente a otras áreas de la organización o al conjunto de las personas asociadas. Sin duda alguna, esto se debe a un sinnúmero de factores, que pueden ser de tipo geográfico como la dispersión espacial de las comunidades, de tipo tecnológico como la falta de conectividad a internet y señal de teléfono, pero también de tipo organizativo, como prácticas de representatividad que no contemplan la rendición de cuentas y el estímulo de acciones de veeduría comunitaria. Esto último está ligado, además, con el manejo de lenguajes y conocimientos técnicos de ejecución de proyectos, que sigue siendo un tema de especialización para líderes y lideresas indígenas y que, de cierta manera, controlan las organizaciones no gubernamentales.

La conformación de las entidades territoriales indígenas en territorios no municipalizados implicará un reto fundamental en términos de gobernabilidad, ya que la formación que se imparte en el momento por ciertas entidades públicas y del sector social daría vía a la conformación de elites tecnócratas que sepan hablar el idioma de la administración pública, mientras que otros sectores no podrán asegurar una participación efectiva, sobre todo cuando la calidad de la educación ciudadana en los territorios fronterizos del país es limitada en el marco de sistemas educativos que deben cumplir con los estándares del Ministerio de Educación, pero también las expectativas abiertas por el manejo de la educación indígena propia.

El apoyo y la financiación de las iniciativas de las lideresas del área de Mujer de las organizaciones indígenas se manifiesta en escenarios de interlocución como el que se llevó a cabo entre el 8 y el 12 de octubre de 2021. A nivel macrorregional, la realización de la primera Cumbre de Mujeres Originarias de la Cuenca Amazónica, a cargo de la OPIAC y la COICA, bajo el liderazgo de Fany Kuiru, muestra la necesidad de las mujeres nativas de la región panamazónica por encontrarse y presentar sus demandas colectivamente. Las temáticas tratadas fueron el contexto político global y su incidencia en la situación de las mujeres indígenas, su participación política y la garantía de sus derechos, la defensa del territorio, los impactos de la pandemia del COVID-19 y la economía propia. Al cierre de la Cumbre, las participantes decidieron proponer un mandato, cuyos puntos revelan la interconexión entre las diferentes temáticas discutidas. Entre los principales resultados del evento se encuentra que se proclamó la creación de un movimiento de mujeres originarias de la cuenca amazónica y se construyó una agenda propia de movilización.²⁹ Dos de los mandatos manifiestan la necesidad de la articulación de los procesos de las mujeres para promover la defensa del territorio y promover sus espacios de incidencia en los niveles organizativos.

Ante el escenario de crisis ambiental y, particularmente, frente al riesgo de que la degradación del ecosistema amazónico alcance un punto de inflexión, las participantes exigieron la participación ineludible de las mujeres indígenas en espacios de decisión globales sobre cambio climático. Al mismo tiempo, se exigió la garantía real de los derechos de las mujeres amazónicas, lo que incluye acceder a servicios del Estado como la educación gratuita y el fortalecimiento de las economías propias, en el marco de una economía de mercado en la región caracterizada por una baja oferta laboral. Los emprendimientos de las mujeres, muchos de los cuales se quedan a escala familiar, deben ser apoyados para que no fracasen y puedan servir a la autonomía de las comunidades. Diferentes temas como la dificultad para acceder a registros sanitarios o patentes de los bienes producidos o la falta de conocimiento sobre

²⁹ El mandato se puede consultar en el sitio web <https://mujeres.coicamazonia.org/wp-content/uploads/2021/10/MANDATO-CUMBRE-MUJERES.pdf>

estrategias de mercadeo fueron señalados como barreras para el éxito de nuevas alternativas económicas. Al mismo tiempo, como hemos mencionado a lo largo del reporte, en el evento se recalcó la importancia de la recuperación de las prácticas culturales como los diseños propios y el intercambio de semillas como formas de promover la autonomía de los pueblos indígenas.

Conclusiones

En las últimas décadas, las mujeres indígenas de la región amazónica colombiana han rebatido algunos de sus roles socialmente aceptados, no con el fin de ir en contra de su cosmovisión y tradición, sino con la intención de recordar la importancia de la participación de las mujeres en los diferentes espacios organizativos y de incidencia política en donde se generen estrategias que incidan en el fortalecimiento de sus pueblos. En relación con lo anterior, el mapeo de organizaciones de mujeres indígenas en la región amazónica permitió entender el contexto macro en el cual las mujeres nativas de la Amazonía han jalonado sus propios procesos organizativos. Además, pudimos identificar elementos condicionantes y problemáticas en relación con su participación en espacios políticos tanto internos como externos. Se encontró que las organizaciones de mujeres no pertenecen exclusivamente a procesos de las organizaciones indígenas institucionalizadas, pues ellas mismas promueven escenarios de renovación política, en donde se estimulan formas diferentes de liderazgo y participación de las personas asociadas. Las mujeres y sus organizaciones se presentan desde diferentes marcadores de identidad, lo que evidencia un posicionamiento de carácter interseccional en la construcción de su subjetividad como mujeres indígenas como, por ejemplo, ser víctima del conflicto, haber sido desplazada o ser madre cabeza de hogar. Por otro lado, el relacionamiento que se mantiene con las organizaciones indígenas constituidas no queda relegado por parte de las agrupaciones de mujeres, ya que, con frecuencia, su trabajo y escenarios de actuación coinciden, con lo que, en ocasiones, logran cooperativamente con el fin de generar y afianzar alianzas duraderas con organizaciones no gubernamentales e instituciones estatales

que participan en escenarios decisivos sobre política ambiental, derechos territoriales, de alimentación, entre otros.

Otro punto identificado a lo largo de este trabajo es la denuncia de violación de derechos humanos al interior de las comunidades, lo que ha ocasionado traumas severos sobre los cuerpos y las subjetividades de las mujeres, lo que genera que muchas veces eviten asumir un posicionamiento público. Acciones que ponen en riesgo la vida de las mujeres como el maltrato cruel, el abuso o violación sexual, la desnutrición, la discriminación y la falta de acceso a las oportunidades se incrementan, coincidiendo con el debilitamiento cultural en las comunidades y conque dinámicas como las economías extractivas y el conflicto armado tienen un impacto mayor en los territorios indígenas. Las lideresas indígenas con sus organizaciones proponen espacios de resistencia que se configuran como escenarios de esperanza en medio de problemáticas crónicas que tienen lugar en comunidades indígenas y, en general, en el territorio amazónico.

Con respecto a la motivación de las mujeres indígenas por organizarse, la falta de oportunidades y el interés por recuperar prácticas ancestrales y culturales son las dos principales razones encontradas. Por tanto, la mayoría de las organizaciones tienen como objetivo realizar actividades de tipo económico con el fin de promover su bienestar y el de su entorno más cercano, sea su familia o comunidad. Lo particular es que los emprendimientos productivos diseñados por las mujeres están directamente relacionados con las prácticas culturales y conocimientos tradicionales de sus pueblos, dándoles relevancia a la soberanía alimentaria, la producción artesanal y la medicina tradicional. Otra de las motivaciones, desde un ámbito externo, estuvo relacionada con el requisito por parte de instituciones gubernamentales y organizaciones no gubernamentales de consolidarse como organización de mujeres para financiar proyectos de índole colectiva. De tal modo que el contexto de factores que brinda posibilidades, en conjunción con las barreras institucionales y organizativas, configuran el espacio en el que se lleva a cabo las geografías de la esperanza en la Amazonía colombiana, a las que aportan

las organizaciones de mujeres con sus prácticas ligadas a la defensa del ecosistema y el buen vivir de sus comunidades.

Bibliografía

Amazon Conservation Team (2017). *ASOMI: Mujeres que siembran en sus chagras tradición, conocimientos y comunidad*. ACT.

Bravo, A., y Vallejo, I. (2019). Mujeres indígenas amazónicas. Autorepresentación, agencialidad y resistencia frente a la ampliación de las fronteras extractivas. *Rita*, 1, 1-18. <http://revue-rita.com/dossier-12/mujeres-indigenas-amazonicas-autorepresentacion-agencialidad-y-resistencia-frente-a-la-ampliacion-de-las-fronteras-extractivas-andrea-bravo-ivette-vallejo.html>

Cancimance, A. (2017). *Echar raíces en medio del conflicto armado: resistencias cotidianas de colonos en Putumayo*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Castillo, A. (2021). Distintas maneras de ser mujer: ¿ante la construcción de un nuevo feminismo indígena? https://centroderecursos.cultura.pe/sites/default/files/rb/pdf/Distintas-maneras-de-ser-mujer_o.pdf

Centro Nacional de Memoria Histórica (2012). *El placer. Mujeres, coca y guerra en el bajo Putumayo*. Bogotá: Centro Nacional de Memoria Histórica.

Centro Nacional de Memoria Histórica (2013). *Caquetá: conflicto y memoria*. Bogotá: Imprenta Nacional de Colombia.

CEPAL y Patrimonio Natural (2013). *Amazonía posible y sostenible*. Bogotá: CEPAL y Patrimonio Natural.

Davis, D. y Craven, C. (2016). *Feminist Ethnography: Thinking Through Methodologies, Challenges, and Possibilities*. London: Rowman y Littlefield.

Domínguez, C. y Gómez, A. (1990). *La economía extractiva en la Amazonía colombiana 1850-1930*. Bogotá: TROPENBOS; Araracuara, Corporación Colombiana para la Amazonía.

Donato, L., Escobar, E., Escobar, E., Pazmiño, A. y Ulloa, A. (2017). *Mujeres indígenas, territorialidad y biodiversidad en el contexto latinoamericano*. Universidad Nacional de Colombia.

Elias, M. (2016). Distinct, shared and complementary: gendered agro-ecological knowledge in review. *CAB Reviews*, 11 (40), 1-16.

Equipo Humanitario Local (2020, julio). Briefing regional Guainía. https://www.humanitarianresponse.info/sites/www.humanitarianresponse.info/files/documents/files/briefing_humanitario_guainia_junio_2020_vf.pdf

Fals Borda, O. (2009). *Una sociología sentipensante para América Latina. Antología*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores / CLACSO.

Guio, C. y Rojas, A. (2019). Amazonía colombiana. Dinámicas territoriales. *Ideas verdes* (22). Bogotá: Fundación Heinrich Boll.

Hazlewood, J. (2013). Más allá de la crisis económica: CO2lonialismo y geografías de esperanza. *Íconos - Revista de Ciencias Sociales*, 0 (36), 81. <https://doi.org/10.17141/iconos.36.2010.394>

Jackson, J. (2010). La política de la práctica etnográfica en el Vaupés colombiano. En M. Chaves y C. Del Cairo (eds.), *Perspectivas antropológicas sobre la Amazonía contemporánea*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Pontificia Universidad Javeriana.

Kohn, E. (2015). Anthropologies of Ontologies. *Annual Review of Anthropology*, 44, 311-327. <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-102214-014127>

Kothari, A., Demaria, F. y Acosta, A. (2014). Buen Vivir, Degrowth and Ecological Swaraj: Alternatives to sustainable development and the

Green Economy. *Development*, 57 (3-4), 362–375. <https://doi.org/10.1057/dev.2015.24>

Kuiru, F. (2019). *La fuerza de la manicuera. Acciones de resistencia de las mujeres uitoto de La Chorrera, Amazonas, durante la explotación del caucho - Casa Arana*. [Tesis de maestría]. Universidad del Rosario, Bogotá.

Luna, M. y Prada, R. (2021). *Análisis de la deforestación. Departamento del Guaviare*. Bogotá: USAID, Fiscalía General de la Nación.

Lyll, A., Colloredo-Mansfeld, R. y Rousseau, M. (2018). Development, Citizenship, and Everyday Appropriations of Buen Vivir: Ecuadorian Engagement with the Changing Rhetoric of Improvement. *Bulletin of Latin American Research*, 37 (4), 403-416. <https://doi.org/10.1111/blar.12742>

Mahecha, D. (2015). *Del mito de la invisibilidad femenina la complementariedad: Representaciones de lo femenino en la Amazonía colombiana*. Documento de trabajo N° 9. Universidad Nacional de Colombia Sede Amazonía Instituto Amazónico de Investigaciones [IMANI].

Martínez, V. (2018). Luchas y resistencias de las mujeres indígenas colombianas por una justicia cognitiva en el posacuerdo. Pensamiento de mujeres ingas sobre el proceso de paz entre el gobierno nacional y FARC-EP. En Grupo de investigación Relaciones Interétnicas y Minorías Culturales, *(Des)órdenes (inter)culturales*. Universidad Nacional de Colombia.

Molano, A. (1987). *Selva adentro*. Bogotá: Áncora.

Moreano, M., Lang, M. y Ruales, G. (2021). Perspectivas de justicia climática desde los feminismos latinoamericanos y otros sures. *Análisis y Debate* (Rosa Luxemburg Stiftung. Oficina Región Andina), (31).

Nieto, J. (2021). *Mujeres indígenas murui: narrativas y movildades*. [Ponencia]. Workshop Internacional Online Perspectivas Feministas na Amazonía Indígena.

Ojeda, D. (2014). Descarbonización y despojo: desigualdades socioambientales y las geografías del cambio climático. En B. Göbel, M. Góngora-Mera y A. Ulloa (eds.), *Desigualdades socioambientales en América Latina* (pp. 255-284). Universidad Nacional de Colombia.

Organización Nacional Indígena de Colombia (2008). *Mujeres indígenas sabias y resistentes voces y vivencias*. Inipu.

Ortiz, C. (2019). *Asociación de Mujeres Indígenas Chagra de la vida ASOMI: Un referente de construcción de Paz territorial en el departamento del Putumayo. Mocoa, Putumayo*. [Trabajo final presentado para optar por el título de Especialista en Acción sin daño y construcción de paz]. Universidad Nacional de Colombia.

Pineda, R. (2000). *Holocausto en el Amazonas: una historia social de la Casa Arana*. Bogotá: Planeta Colombiana Editorial.

Ready, E. y Collings, P. (2020). "All the problems in the community are multifaceted and related to each other": Inuit concerns in an era of climate change. *American Journal of Human Biology*, 33 (4), 1-14. <https://doi.org/10.1002/ajhb.23516>

Santisteban, R. (ed.) (2019). *Mujeres indígenas frente al cambio climático*. Lima: IWGIA.

Shiva, V. (1998). El saber propio de las mujeres y la conservación de la biodiversidad. En M. Mies y V. Shiva, *La praxis del ecofeminismo. Biotecnología, consumo, reproducción* (pp. 90-99). Barcelona: Icaria.

Silveira, M., Moreano, M., Romero, N., Murillo, D., Ruales, G., y Torres, N. (2017). Geografías de sacrificio y geografías de esperanza: tensiones territoriales en el Ecuador plurinacional. *Journal of Latin American Geography*, 16 (1), 69-92. <https://doi.org/10.1353/lag.2017.0016>

Smith, L. (2012). *Decolonizing methodologies. Research and indigenous peoples*. Londres: Zed Books.

Ulloa, A. (2017). Perspectives of environmental justice from Indigenous peoples of Latin America: A relational indigenous environmental justice. *Environmental Justice*, 10 (6), 175-180.

Ulloa, A. y Coronado, S. (2016). *Extractivismos y posconflicto en Colombia: retos para la paz territorial*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Undurraga, R. (2012). Interviewing women in Latin America: some reflections on feminist research practice. *Equality, Diversity, and Inclusion: An International Journal*, 31 (5/6), 418-434. <https://doi.org/10.1108/02610151211235442>

UN-INSTRAW (2014). *Participación de las mujeres indígenas en los procesos de gobernabilidad y en los gobiernos locales*. UN-INSTRAW.

Vallejo Real, I. y Duhalde Ruiz, C. (2019). Las mujeres indígenas amazónicas: Actoras emergentes en las relaciones Estado - organizaciones indígenas amazónicas, durante el gobierno de Alianza País en el Ecuador. *Polis (Santiago)*, 18 (52). <https://doi.org/10.32735/s0718-6568/2019-n52-1370>

Van der Hammen, M. C. (1992). *El manejo del mundo: naturaleza y sociedad entre los Yukuna de la Amazonía colombiana*. Bogotá: Tropenbos.

Vanhulst, J., y Beiling, A. (2013). Buen vivir: la irrupción de América Latina en el campo gravitacional del desarrollo sostenible. *Revista Iberoamericana de Economía Ecológica*, 21, 1-14. http://www.redibec.org/IVO/REV21_01.pdf

Victorino, N. (2020). Conservación como un *megaproject* en la Amazonía [Conferencia virtual organizada por Banco de la República], Leticia, Amazonas.

Wigginton, B. y Lafrance, M. (2019) Learning critical feminist research: A brief introduction to feminist epistemologies and methodologies. *Feminism y Psychology*, 0 (0), 1-17.

Wigginton, B. y Lafrance, M. N. (2019). Learning critical feminist research: A brief introduction to feminist epistemologies and methodologies. *Feminism & Psychology*. <https://doi.org/10.1177/0959353519866058>

Yagüe, B. (2015). Cuando la chagra es ciudad: redes de alimentos de los indígenas urbanos de Leticia. En K. Romero (ed.), *Poblaciones amazónicas. Estudios de jóvenes investigadores* (pp. 18-38). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Zárate, C. (2008). *Silvícolas, siringueros y agentes estatales: El surgimiento de una sociedad transfronteriza en la Amazonía de Brasil, Perú y Colombia, 1880-1932*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Zuluaga Sánchez, G. (2020). El ecofeminismo. Críticas y alternativas al desarrollo. En D. Roca-Servat y J. Perdomo (ed.), *Las luchas por los comunes y las alternativas al desarrollo frente al extractivismo*. Buenos Aires: CLACSO.

ANEXO 1

Foto 1. Grupo de mujeres luego de la jornada de afiliación a la Asociación de Mujeres del Departamento de Vaupés [AMUDEVA]



Fotografía tomada por Lorena Romero.

Nota: La jornada fue realizada el 7 de agosto de 2021 en la casa de la asociación. Una problemática generalizada fue la búsqueda constante por parte de las organizaciones de fondos y espacios para llevar a cabo sus actividades misionales.

Foto 2. “La Maloca”, un referente en la venta de comida tradicional del Vaupés en el centro de Mitú



Fotografía tomada por Lorena Romero.

Nota: Las asociadas decidieron conformar la Asociación de Comida Tradicional de Mujeres del Vaupés [Acotramuva], con el fin de poder ser visibles y con ello, poder participar en proyectos de financiación relacionados con sus actividades.

Foto 3. Día de trabajo colectivo en la chagra de cultivos tradicionales de las mujeres de la asociación Unión de Mujeres que Generan Vida y Esperanza (resguardo de La Asunción, El Retorno, Guaviare, 9 de junio de 2021)



Fotografía tomada por Lorena Romero.

Nota: La Unión de Mujeres es un proyecto beneficiario de la convocatoria "Mujeres cuidadoras de la Amazonía".

Foto 4. Formalización de la Caja de Ahorros Buen Vivir de Panure y La Fuga (San José del Guaviare, Guaviare, 2 de junio de 2021)



Fotografía tomada por Lorena Romero.

Nota: Esta caja de ahorros fue apoyada por el programa de ahorro para mujeres de la COICA, a partir de la reunión de Fany Kuiru, coordinadora del área de Mujer, Niñez y Familia de la OPIAC.

Foto 5. Entrevista colectiva con las asociadas a la Asociación de Mujeres Indígenas Daire Paracuare, del resguardo ticuna de Nazareth, Leticia, Amazonas (6 de julio de 2021)



Fotografía tomada por Lorena Romero.

Foto 6. Gobernadora en la maloca del Cabildo Urbano Indígena CAPIUL en Leticia, Amazonas



Fotografía tomada por Lorena Romero.

Nota: Esta maloca fue recientemente construida como medida de reparación al sujeto colectivo que constituye los comuneros del cabildo.

ANEXO 2

MANDATO: PRIMERA CUMBRE DE MUJERES ORIGINARIAS DE LA CUENCA AMAZÓNICA

“Mujeres Indígenas Amazónicas en Movimiento por la protección de nuestra casa mayor: la Amazonía”

En el marco de la Cumbre de Mujeres Originarias de la Cuenca Amazónica celebrada del 8 al 12 de octubre de 2021, en la Casa de Pensamiento de la OPIAC, más de 170 mujeres voceras de los 511 pueblos indígenas de la cuenca amazónica, bases de la Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica [COICA], correspondientes a las organizaciones: AIDSESP, Perú; APA, Guyana; CONFENIAE, Ecuador; CIDOB, Bolivia; COIAB, Brasil; ORPIA, Venezuela; OIS, Surinam, Guyana Francesa y OPIAC; Colombia, junto con mujeres de los seis departamentos Putumayo, Caquetá, Amazonas, Guainía, Vaupés, y Guaviare; en la búsqueda de una participación efectiva de las mujeres indígenas la Amazonía, presentamos como resultados:

- El surgimiento del Movimiento de Mujeres Originarias de la Amazonía Colombiana.
- La construcción de la agenda propia de las mujeres de la cuenca amazónica.

Todo ser humano viene del vientre de una mujer, la mujer viene del vientre de la Madre Tierra y por esta razón somos nosotras quienes comprendemos y enseñamos el valor de la vida. Las mujeres históricamente hemos vivido el dolor de todos los atropellos y la vulneración de derechos a la Amazonía, debido a la presión de un sistema económico capitalista que devora la selva y contamina la gran cuenca amazónica, con la influencia de diversos megaproyectos que arrasan aceleradamente toda fuente de vida en la Amazonía y el planeta.

Ante este escenario, en el que la ciencia advierte que la Amazonía se encuentra al borde de un punto de inflexión irreversible que puede traducirse en la muerte regresiva de todo el ecosistema, nuestro rol como protectoras y defensoras del pulmón del mundo es esperanza de vida para el planeta Tierra. En los cinco días de la Cumbre las mujeres compartimos la palabra *dulce*, el pensamiento sabio, las alegrías y los dolores; hicimos reflexiones profundas sobre cinco grandes temas: situación actual de la Amazonía, defensa del territorio, derechos humanos, economías propias y el impacto del COVID y sus estrategias para enfrentarlo. Además, construimos propuestas para seguir caminando, compartiendo y aprendiendo en unidad, pero, sobre todo reconociendo nuestra gran fortaleza en la diversidad como pueblos indígenas y en el liderazgo dentro de nuestras organizaciones.

Hoy, confirmamos que los múltiples conflictos y problemáticas que afectan nuestros territorios y formas de vida, son realidades compartidas a lo largo de toda la cuenca amazónica.

En consecuencia, en unidad, desde aquí y ahora, las mujeres originarias de la cuenca amazónica, ratificamos y reconocemos la iniciativa *Amazonía por la vida: protejamos el 80 % al 2025* como *prioritaria y urgente* para el planeta, y construimos este mandato para alzar nuestra voz de manera enérgica y colectiva, para obligarnos y demandar lo siguiente:

Mandato 1. Conformación del Fondo de Mujeres Originarias de la Cuenca Amazónica, para el financiamiento e implementación de la agenda común establecida en esta Cumbre. El fondo tendrá focalización prioritaria en el fortalecimiento de las economías propias, la autonomía alimentaria y las acciones establecidas en la red de mujeres defensoras del territorio amazónico. Considerando el rol fundamental de las mujeres originarias en la lucha contra el cambio climático, este fondo se constituirá con recursos provenientes de la iniciativa *Amazonía por la vida: protejamos el 80 % al 2025*, entre otras fuentes de financiación. La gestión de los recursos del fondo y su estructuración estará a cargo de la Coordinación de Mujer y Familia de COICA y su Consejo de Mujeres.

Mandato 2. Conformación de la RED de Mujeres Indígenas Defensoras del Territorio Amazónico, que buscará fortalecer la lucha por la defensa del territorio e impulsar la participación de mujeres en todos los espacios de toma de decisión a nivel territorial, regional y global. Como eje clave de la red, se promoverá la estructuración de escuelas de liderazgo a nivel territorial articuladas en toda la Cuenca con el propósito de impulsar la formación de mujeres y juventudes indígenas en el pensamiento propio, comunicación, legislación y derechos, entre otros aspectos que defina la red como prioritaria. Se enfatizará una línea de trabajo especializada en enfrentar todas las formas de violencia contra la mujer, en especial la violencia sexual.

Mandato 3. Surgimiento del Movimiento de Mujeres Originarias de la Amazonía Colombiana, que surge en el marco de la Gran Cumbre de Mujeres Originarias de la Cuenca Amazónica y dentro de las estructuras organizativas filiales de la OPIAC, como auto reconocimiento del rol de la mujer como protectoras, defensoras, cuidadoras y dadoras de vida en los territorios amazónicos. De igual manera el Movimiento de mujeres Indígenas Defensoras y Protectoras de la Amazonía [OPIAC] será el espacio de articulación para hacer seguimiento a la hoja de ruta y la movilización de las mujeres en los seis departamentos de Colombia.

Mandato 4. Paridad en la participación de las mujeres en todos los espacios de toma de decisión a nivel organizativo, local, nacional y regional. Conscientes de que los procesos sostenibles se construyen desde abajo, exigimos nuestra participación efectiva y equitativa en los cargos de dirigencias y responsabilidades organizativas en nuestras organizaciones base, así como en COICA, a través del pleno reconocimiento normativo de derecho a la paridad. Nosotras, las mujeres indígenas de la cuenca amazónica, apostamos por un modelo de liderazgo complementario entre hombres y mujeres, por la protección del territorio y la defensa de la Amazonía. Además, siguiendo este modelo, exhortamos a los gobiernos e instancias internacionales a promover la participación activa de las mujeres indígenas de la Amazonía en los diferentes espacios de toma de decisiones.

Mandato 5. Seguimiento y monitoreo. La implementación efectiva de lo anteriormente detallado, estará bajo la responsabilidad de la Coordinación de Mujer y Familia de COICA y su Consejo de Mujeres conformado AIDSESP, Perú; APA, Guyana; CONFENAIE, Ecuador; CIDOB, Bolivia; COIAB, Brasil; ORPIA, Venezuela; OPIAC, Colombia; OIS, Surinam y Guyana Francesa.

Nos disponemos a la aplicabilidad de este mandato, como un compromiso nuestro para seguir luchando por nuestro territorio y convertir en acción lo que está en papeles. Esta es una lucha que nos corresponde a todas y todos por el presente y futuro de nuestro planeta.

Somos mujeres originarias, somos resistencia.

Amazonía viva, humanidad segura.

Ecofeminismos y luchas situadas de mujeres por la defensa de la trama de la vida en América Latina

—
Carolina Gonzaga González, Ana Daniela González Muñoz, María de la Luz Delgado y Amada Inés Rubio

Introducción

El presente documento pretende tejer un diálogo polifónico entre diversas experiencias de luchas situadas de mujeres que ponen en el centro la defensa de la trama de la vida en distintas geografías de América Latina. La investigación se propuso abordar algunas de estas luchas y organizaciones ecofeministas considerando tres ejes principales: a) generar un diálogo con las mujeres enfocadas en la defensa de la vida y el territorio en el ámbito de las luchas socioambientales; b) reconocer contenidos y formas organizativas de las luchas de mujeres para visibilizar cómo encaran las violencias extractivo-patriarcales y; c) dar cuenta de las demandas socioambientales que surgen de las propias luchas de mujeres, para hacer una lectura ecofeminista.

Sobre nuestro equipo de trabajo, lo conformamos cuatro mujeres de distintas ciudades de México: zona centro del país y la península sur. Nuestra labor se realizó desde la dinámica digital que se volvió la forma permanente de trabajo para muchas en contexto de pandemia. Para otras y otros esta no fue una opción, pues la brecha digital y de desigualdad lo han complejizado aún más. Como equipo de trabajo, coincidimos en el marco de la convocatoria “Feminismo y ambiente: un campo

emergente en los estudios de América Latina y el Caribe”, y este encuentro nos permitió seguir problematizando el tema del acceso a la web.

Queremos precisar que este proceso de investigación nos llevó a pensar en la posibilidad de realizar una investigación digital que expresara el hacer y el ser de las mujeres en defensa de sus territorios en un contexto de digitalización de la investigación y la lucha. Ello supuso asumir una serie de retos. Sin embargo, las redes de compañeras y amigas en otras latitudes nos ayudaron a vincularnos con diversas experiencias para hilar alianzas que posibiliten prácticas políticas entre mujeres por la defensa de la vida en América Latina desde contextos remotos.

A partir de estas redes pudimos contactar a compañeras que se convirtieron en la parte medular de este diálogo, permitiéndonos poner de relieve sus trabajos, pensamientos, sentires, discusiones y acciones concretas de lucha. Estas organizaciones son: la Red de Sistemas Comunitarios y Comités por la Defensa del Agua (Escuelita del Agua), Estado de México y Morelos, México; la Cooperativa Semilla Austral, Valdivia, Chile; la Red Transandina de Mujeres Diaguitas. Ancestras del Futuro, Argentina y Chile; la Yunta Agroecológica, Costa Rica; y la Coalición Muuch Kambal-Colectivo Apícola de los Chenes, Campeche, México.¹

La secuencia del documento inicia exponiendo las precisiones metodológicas que consideramos una aportación para las investigaciones sociales, en la actualidad encauzadas desde las condiciones de pandemia. Enseguida exponemos los preceptos teóricos de los que devenimos para sustentar nuestra mirada. Posteriormente, abrimos un diálogo centrado en las experiencias con las que conversamos y entrelazado con los hallazgos de las perspectivas analíticas y nuestro propio diálogo con los siguientes apartados: “Proceso extractivista en América Latina”; “La emergencia de formas organizativas de mujeres que defienden la trama de la vida”; y “La potencia de las alianzas entre mujeres: diálogo

¹ Para la experiencia en la región de los Chenes el método utilizado para la indagación fue distinto, pues por cuestiones de conexión no se pudo concretar una entrevista. Todo el diálogo se llevó a cabo desde la investigación documentada de sus encuentros, entrevistas, charlas y comunicados.

polifónico frente a las violencias extractivo-patriarcales”. Finalizamos este texto realizando algunas reflexiones de cierre con los respectivos anexos.

Precisiones metodológicas

La presente investigación supone un aporte a las discusiones metodológicas para la realización de pesquisas sociales frente a los retos que representa la pandemia global de COVID-19. La organización, comunicación y elaboración de la investigación se llevó a cabo utilizando un método cualitativo: la *etnografía digital desde una mirada feminista*, a la cual nos aproximamos a partir de nuestra propia experiencia como equipo de trabajo que tejió sus encuentros desde la virtualidad y que problematizamos estas condiciones de investigación en nuestros propios espacios de encuentro para tal investigación.

En tanto método de investigación cualitativa, la *etnografía digital* se centra en la generación de conocimiento desde las prácticas sociales observadas y mediadas por Internet (Bárcenas y Preza, 2019). Esta metodología nos permite estar cerca de las experiencias que constituyen nuestro sujeto de estudio, privilegiando un tiempo no cronológico, durante el cual podemos captar discursos y prácticas sociales empleando herramientas y recursos digitales, trayendo a colación los aportes y retos que conlleva la virtualidad. Su punto de llegada es la descripción densa de la cultura que Geertz (2003) postuló para la antropología, en el sentido de desentrañar

[...] estructuras conceptuales complejas, muchas de las cuales están superpuestas o enlazadas entre sí, estructuras que son al mismo tiempo extrañas, irregulares, no explícitas, y a las cuales el etnógrafo debe ingeniarse de alguna manera, para captarlas primero y para explicarlas después. (p. 24)

Hacer esta descripción densa implica utilizar diferentes herramientas, tales como entrevistas, observación, encuestas y los *big data* provenientes del indagar digital. En síntesis, podemos decir que la etnografía

digital es *onlife*, porque recupera lo que ocurre tanto en línea como fuera de ella; esto también posibilita hacer acopio con el empleo de multitécnicas para lograr dicha descripción densa. La etnografía digital implica la no necesaria diferenciación entre lo real y lo virtual, por ello apela a diferentes maneras de llegar al dato cualitativo (Bárceñas y Preza, 2019).

Para abordar el fenómeno de investigación, su construcción y determinar los mecanismos a partir de los cuales documentamos, partimos de una mirada feminista. En ese sentido, hablar de *etnografía digital desde una mirada feminista* implica que privilegiamos hacer visibles las jerarquías patriarcales que atraviesan las experiencias, la diversidad de reflexiones y posicionamientos con que trabajamos. Asimismo, retomamos la propuesta de Castañeda (2010), quien señala que la etnografía feminista se caracteriza por el reconocimiento de las mujeres como “sujetas —sociales, políticas e históricas— que se desenvuelven en una trama de relaciones sociales. Con ello, el desafío de la etnografía feminista consiste en elaborar explicaciones e interpretaciones culturales que partan de las mujeres colocadas en determinados contextos de interacción” (p. 221). Esto significa reiterar el estatus de las mujeres como hacedoras de su propia cultura y, al mismo tiempo, problematizar sus posiciones en ella.

Sobre las técnicas e instrumentos de investigación, se realizaron cuatro entrevistas semi estructuradas, es decir una entrevista semiestructurada para cada forma organizativa con la finalidad de identificar las particularidades de cada organización acuerpada por mujeres para discutir lo que denominamos *la trama de la vida*, así mismo para encontrar las similitudes que estas experiencias presentan como alternativas por la defensa de la vida y de sus territorios. Cabe mencionar que previo a las entrevistas se realizaron intercambios de información y charlas introductorias con cada una de las informantes para dar a conocer la finalidad de esta investigación y un reconocimiento de los contextos estudiados. Así mismo para solicitar su consentimiento oficial para la divulgación de los hallazgos a los que se llegarían con estas entrevistas.

En cada entrevista participaron integrantes de cuatro organizaciones, en total se entrevistó a quince mujeres de Chile, Argentina, Costa Rica y México. Las entrevistas se llevaron a cabo durante los meses de agosto y septiembre, utilizando diferentes plataformas virtuales como Zoom, Meet y Jitsi. Para el desarrollo de las entrevistas se elaboró un guion con los siguientes ejes: Características de las formas organizativas de mujeres que luchan por la vida, Mujeres y la trama de la vida, Violencias extractivistas y patriarcales, Estrategias colectivas para la defensa de sus territorios y Retos que enfrentan las organizaciones en formatos virtuales.

También, durante el mes de septiembre se celebró un conversatorio que titulamos “Encuentro polifónico de mujeres que luchan en defensa de la vida”. En dicho encuentro pudimos realizar un grupo de enfoque para dimensionar los objetivos trazados y ajustarlos con la finalidad de privilegiar la profundidad de las experiencias abordadas. Esto tuvo implicaciones metodológicas, concretamente, en los procedimientos para efectuar este grupo de enfoque, que fue tejido exclusivamente desde la virtualidad. Para ello empleamos diferentes técnicas como las antes mencionadas y una revisión documental densa. En correspondencia, el método nos ofreció pautas para la organización y sistematización de datos a partir del uso de herramientas digitales, aplicaciones y *softwares*² que posibilitaron la realización de este trabajo colaborativo y rico en encuentros de reflexión y discusión, superando barreras temporales y espaciales.

Para el análisis de la información, se transcribieron las entrevistas y se extrajeron los puntos nodales del material documental. Ello implicó volver a la guía de entrevista con la finalidad de ir develando las categorías implícitas en las narrativas de las mujeres, prestando atención a aquellos aspectos que, aun estando ausentes en la guía, resultaron trascendentales para comprender las historias de lucha y ofensiva. En esta fase también fue importante regresar a nuestros seminarios internos,

2 Las herramientas digitales que se utilizaron para esta investigación fueron ATLAS.ti, Google Docs, Drive, notas de voz.

con el propósito de dilucidar convergencias y divergencias en los casos abordados.³

Esta herramienta metodológica supuso un ensayo indudable para el alcance de la investigación en términos de ampliación y cobertura de las experiencias documentadas, pues fue una primera experiencia de investigación digital para las cuatro participantes de esta investigación. Nos permitió tejer nuevas formas de colaboración mediadas por la virtualidad. La posibilidad de trabajar asincrónicamente (tiempo no cronológico) se convirtió en una ventaja en contextos en que las tecnologías de la comunicación son escasas o presentan un déficit en la conectividad. El método, *ad hoc* al contexto sociosanitario vigente, flexible y con mayores posibilidades de poder establecer diálogos. Aunado a ello, y como ya mencionamos, dado que quienes integramos el equipo de investigación nos encontramos en diferentes coordenadas de México, esta se constituyó en una forma de trabajo que también autorreferencia el trabajo digital. Es decir, en un contexto de distanciamiento social, la investigación nos llevó a implementar formas y a usar herramientas y recursos que nos permitieron problematizar y gestionarla desde la virtualidad.

Preceptos teóricos

Ecofeminismos, extractivismo y trama de la vida conforman las categorías analíticas de las que partimos para dar cuenta de las distintas experiencias documentadas en torno a la defensa de la vida. Estas nos permitirán visibilizar la ofensiva y cómo las mujeres cuestionan y rompen las relaciones colonialistas, capitalistas y patriarcales en los procesos de defensa de los territorios.

- 3 Cabe mencionar que, al finalizar el proceso de investigación, el material obtenido de las entrevistas con las compañeras será enviado a las distintas organizaciones que hicieron parte de este, con la finalidad de abonar al archivo común, de manera que quede documentado el encuentro con otras mujeres y ello ayude a fortalecer aquellas redes a las que cada experiencia decida dar seguimiento.

El ecofeminismo es planteado como una perspectiva de pensamiento y, a la vez, como un movimiento social que articula y crea puentes entre el ecologismo y el feminismo. Partimos de reconocer esta perspectiva en el mismo sentido que lo hace Yayo Herrero (2016), quien propone *los ecofeminismos* para establecer que hay diferentes maneras de encarar este diálogo. En este sentido, los ecofeminismos responden a una filosofía y, al mismo tiempo, a una práctica que cuestiona el crecimiento económico y occidental a partir de la explotación de las mujeres y la naturaleza. Plantean una crítica desde la ecología política, que nutre las luchas de las mujeres y hacen parte de un entramado de herramientas analíticas y teóricas que sirven para fortalecer los espacios organizativos de las luchas en defensa de los territorios frente a los proyectos extractivos.

Mies y Shiva, en su obra clásica *Ecofeminismo. Teoría, crítica y perspectivas* (1993), revelan una doble subordinación-explotación como caras de un mismo fenómeno que corresponde a la praxis del poder patriarcal y el sometimiento de la vida en favor de la acumulación ilimitada. Este es el “modo económico movido por una lógica biocida” (Yayo Herrero, 2013), fundamentado en la erosión de las bases que sustentan la vida. Dicho modelo privilegia el crecimiento del capital a costa de la destrucción de la naturaleza y el uso del trabajo reproductivo-productivo que realizan las mujeres en sus hogares y sus comunidades. Cabe señalar que este trabajo no reconocido es el que mantiene la vida, la gestiona y la reproduce, por lo que constituye la célula base del circuito de explotación que sustenta al capital.

El ecofeminismo cuestiona la dominación de la naturaleza y la subordinación femenina como un *continuum* en el que el *patriarcado capitalista* opera como un sistema de dominación de los cuerpos-territorios⁴

4 Retomamos la idea de cuerpo-territorio de las feministas comunitarias de Guatemala, ellas dicen: “Para nosotras, defender el territorio cuerpo conlleva asumir el cuerpo como un territorio histórico en disputa con el poder patriarcal ancestral y colonial, pero también lo concebimos como un espacio vital para la recuperación de la vida. [...] Recuperar el cuerpo para dignificarse y la alegría en relación con la naturaleza es una apuesta política y emancipadora” (Tzkat, Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario desde Iximulew-Guatemala, 2017, p. 107).

orientado a convertir en mercancía todo lo que sea posible. En su afán de dominación, control y producción, el patriarcado, en su versión más contemporánea, intensifica la violencia extractiva contra las mujeres, configurando formas de sometimiento más cruentas.

En este sentido, el cuerpo- territorio, en especial el de mujeres, es alienado en la medida en que es considerado una máquina cuyo fin particular es sostener el *modus operandi* del capitalismo. Entendemos que las aportaciones de las perspectivas ecofeministas son fundamentales en tanto se constituyen en una crítica al patriarcado capitalista y ponen en el centro la defensa de la trama de la vida.

Recuperamos el concepto de *trama de la vida* de Fritjof Capra (2002), quien aborda la comprensión de las acciones integradoras vitales entre los organismos vivos. Capra insta a realizar una nueva aproximación científica para describir las interrelaciones y las interdependencias entre los fenómenos psicológicos, biológicos, físicos, sociales y culturales. Se trata de la vida en su conjunto de manifestaciones, especies, elementos, naturaleza, incluido el ser humano, que se vinculan de manera tal que coexisten y devienen entre todxs. La trama de la vida se ve amenazada por el proyecto de desarrollo capitalista que, en la forma de explotación que implementa, se apropia de ella.

También entendemos *la trama de la vida como una relación dialéctica del capitalismo* en el sentido mencionado por Jason Moore.⁵ Si bien el capitalismo organiza la trama de la vida, esta también incide en aquel y, a su vez, lo transforma (Moore, 2020). El factor relevante para considerar en esta relación dialéctica es la fragilidad del capital y sus fantasías o mitos; la trama de la vida trastoca al capitalismo, pues los recursos de los cuales se alimenta y depende el capital son finitos. Es así como en la forma en que se anida está su propia destrucción.

5 A esta relación Marx la llama *doble interioridad*; significa que el capitalismo es generador de cambios dentro de la trama de la vida y que la trama de la vida es un generador de cambios dentro del capitalismo. Es una relación dialéctica asimétrica que se reconfigura históricamente (Navarro y Machado, 2020).

Los ecofeminismos y las distintas experiencias de luchas de mujeres por defender la trama de la vida cuestionan y hacen frente al modelo biocida representado por el sistema patriarcal-capitalista de explotación y despojo que violenta emocional, espiritual, estructural, física, económica y políticamente los cuerpos y territorios.

Como resultado de esta reconfiguración, de recobrar su sentido holístico, la trama de la vida hace posible la construcción de nuevos horizontes, de nuevas relaciones con la naturaleza, la tierra, las especies y otros seres; nos permite pensar en las posibilidades inherentes a un mundo postextractivista.⁶ Rastrea múltiples y polifónicas resistencias en red que florecen para poner la vida en el centro y defender territorios, cuerpos-territorios y especies desde otras lógicas que hacen frente al capital.

El extractivismo, como rasgo estructural del modelo capitalista, significó la reprimarización de las economías latinoamericanas (Machado, 2012) y la agudización de la tensión ecológica y política en la región. El avance extractivo convirtió a ciertos territorios donde estas actividades no existían previamente en zonas de sacrificio, intensificando su posición histórica signada por el saqueo, la explotación y el colonialismo de otros. Una nueva etapa del extractivismo se cierne sobre América Latina con características concretas de violencia, militarización y guerra, lo que agudiza las condiciones de daño comunitario y ecológico multiespecie y supone, ante todo, un ataque directo a la trama de la vida.

Ubicamos la discusión en torno al “consenso de los *commodities*” como una delimitación temporal que nos permite identificar el despliegue y la utilización de mayor violencia en la región para impulsar los *extractivismos*. Estos aluden a la nueva forma o configuración del capital a principios de este siglo (Svampa, 2012). Entre sus características destacan la expansión de proyectos de extracción y exportación con las consiguientes consecuencias que conlleva.

6 Retomamos la idea de pensar un mundo postextractivo de las preguntas que el Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo (2017) lanza constantemente con sus reflexiones.

Considerando el análisis de estas perspectivas analíticas y la exploración de los relatos y voces polifónicas recuperadas de los diálogos que entablamos con las experiencias organizativas de mujeres en defensa de la vida, esta investigación nos permite dar cuenta de las violencias extractivo-patriarcales perpetradas históricamente sobre los cuerpos de las mujeres y la naturaleza. Desde estos testimonios pudimos comprender de qué manera estas violencias afectan nuestras vidas y, al mismo tiempo, el medioambiente, en un panorama de crisis socioambiental profundo que a todxs⁷ nos compete cuestionar. Así, este diálogo intenta poner en el centro de la reflexión las prácticas-políticas-metodologías desde los conocimientos-pensamientos de las mujeres y sus experiencias organizativas, como una contraofensiva crítica al capitalismo extractivo-patriarcal desde un enfoque ecofeminista.

Proceso extractivista en América Latina

A principios del siglo XXI tuvo lugar una reconfiguración económica y política del monstruo de mil cabezas. Con el “consenso de los *commodities*”, que agudizó y recrudeció los efectos del voraz sistema capitalista sobre la vida, la acumulación del capital adoptó una nueva forma.

Maristela Svampa (2012) explica que el “consenso de los *commodities*” se expresó como una fuerte tendencia a la expansión de proyectos de extracción y exportación de bienes naturales a gran escala, lo que significó un *boom* de precios internacionales, es decir una subida de precios de gran cantidad de materias primas, y la expansión de megaproyectos en zonas específicas, además de la ampliación de las vías de telecomunicaciones y transporte para la comercialización de estos bienes.

- 7 Nos gustaría hacer la acotación de que, en este texto, encontrarán la “x” para nombrar de manera conjunta a mujeres, hombres, niñas, niños y todos los cuerpos disidentes; para referirnos a ellxs, a todxs, de forma indeterminada en cuanto al género. Es parte de nuestro posicionamiento político reconocer que el uso de los artículos *las* y *los* deja fuera a otras subjetividades no binarias que han sido ignoradas desde el lenguaje, perpetuando así la cultura heteropatriarcal (Pérez, 2014). En ese sentido, usar la “x” da cuenta de una postura política desde el lenguaje, un lenguaje creativo, necesario y disidente.

Este modelo económico conlleva la reprimarización⁸ de la macroeconomía que busca privilegiar el capital financiero (Nadal, 2009) y agudiza la tensión ecológica y política en la región latinoamericana (Machado, 2015). Como consecuencia observamos un avance extractivo en América Latina, que convirtió en zonas de sacrificio a territorios cuya posición histórica ha estado marcada por el saqueo, la explotación y el colonialismo.

Específicamente, hablaremos de cuatro territorios latinoamericanos —México, Costa Rica, Chile y Argentina— que comparten una historia común y han sido objeto de procesos extractivos.⁹ Cada uno de los relatos pone en evidencia narrativas de saqueo, de despojo, de dominio, de desajuste de las relaciones de poder, que han tenido expresiones particulares sobre las mujeres. Son manifestaciones del modelo biocida que atenta contra la vida, contra los bienes comunitarios, contra la trama de vida.

En el año 2000, diversas empresas transnacionales agroindustriales llegaron a la región de los Chenes, Campeche (México) y comenzaron a realizar plantaciones de soja transgénica. A partir de 2012, la industria se volvió más invasiva en la región e inició el proceso de tecnificación del campo, lo que supuso el uso de semillas híbridas e insumos químicos. Estas actividades han deforestado la selva maya y mecanizado la tierra, lógica que se contrapone a la posibilidad de continuar cultivando semillas criollas. Aunado a ello, se venden tierras que albergan apiarios, lo que implica una mayor deforestación la contaminación del anillo de los cenotes (depósitos naturales de agua).¹⁰

- 8 La reprimarización hace referencia a la recuperación de los sectores primarios encargados de la producción de materias primas, productos básicos (los *commodities*) y bienes intermedios poco elaborados. La *reprimarización* incrementa la presión sobre los recursos naturales, intensificando la deforestación, la pérdida de biodiversidad, la degradación de suelos y, en general, provocando un mayor deterioro ambiental (Nadal, 2009).
- 9 Si bien para fines de la investigación se seleccionó a cuatro organizaciones o territorios en disputa, es importante mencionar que el extractivismo en nombre del desarrollo es un proceso que puede constatarse en todo el mundo, como podemos observar en el *Atlas de justicia ambiental* (<https://ejatlas.org/?translate=es>).
- 10 Información recuperada de la mesa debate: "Acción social y Estado", realizada en el marco del 13.º Congreso amer 2021, 22- 25 junio de 2021.

En otra región del centro de México se presenta una problemática que, si bien es de distinta índole, deviene del mismo proceso de desarrollo. Desde 2011, en Tecámac (Estado de México), la comunidad de San Sebastián experimenta problemas de acceso al agua, pues el gobierno municipal legalizó la extracción del líquido vital para después permitir la entrega de una serie de concesiones destinadas a usos particulares. Ello puso en riesgo el acceso al agua y, sobre todo, su gestión colectiva (Lizbeth, comunicación personal, 17 de agosto de 2021).¹¹

De igual manera, en 2016, en el Estado de Morelos el gobierno estatal y federal impulsó el Proyecto Integral Morelos, que pretende desarrollar un corredor industrial para acompañar la implementación de la minería como sector clave para el “desarrollo” y “progreso” de la región. A estos proyectos se suman la construcción de una termoeléctrica en la comunidad indígena Huexca, el proyecto carretero de la autopista México-Cuernavaca y la reciente construcción del aeropuerto Felipe Ángeles, proyectos que, *de facto*, despojan a las comunidades de los manantiales y los pozos de agua que abastecen al Valle de México y Morelos (Marisol, comunicación personal, 17 de agosto de 2021).¹²

En el año 2000, la región latinoamericana se convirtió en uno de los mayores sembradíos de alimentos transgénicos, ya que los gobiernos progresistas concedieron derechos sobre la tierra y la posibilidad de usar semillas modificadas genéticamente a compañías transnacionales. En particular, en Costa Rica y en la zona de Valdivia (Chile) este proceso se incrementó profundamente con la agroindustria.

Asimismo, en la región de la cordillera entre Chile y Argentina, y que es parte del territorio diaguíta, ha tenido lugar un avance considerable de las fronteras agrícolas con la siembra de soja, limón y arándano. Se trata de una zona con muchos recursos en extensión de tierra y agua, en la que existe una cuenca acuífera de la que bajan la mayoría de los ríos que nutren a los ríos más grandes de la provincia (Cynthia, comunicación

11 Ver Alatorre Frenk (2018).

12 Ver Luna-Nemecio (2021).

personal, 9 de agosto de 2021). Además, se ha implementado un proyecto de extractivismo minero en la zona de Catamarca y Jujuy (Argentina), en el salar del Hombre Muerto, donde se instaló una mina de litio. Por si fuera poco, en 2020 se anunció el establecimiento de treinta megafactorías porcinas; una de ellas llegará a Tucumán y eso implica un avance sobre territorios indígenas (Paz, consulta personal, 9 de agosto de 2021).¹³

Como mencionamos, esta etapa del extractivismo se cierne sobre América Latina mostrando características concretas de violencia, militarización, muerte y saqueo de la tierra, agudizando las condiciones de daño comunitario y ecológico multiespecie, y suponiendo, ante todo, un ataque directo a la *trama de la vida*.

Cynthia, de la Red Trasandina de Mujeres Diaguitas. Ancestras del Futuro, explica:

En esa exportación se llevan nuestras aguas, nuestros suelos y muchas veces también ponen en riesgo la vida de nuestras comunidades, porque el objetivo es eso, es expulsarnos para avanzar con la frontera agrícola, para avanzar con el desmonte, y en otras zonas, avanzar con el extractivismo minero. Implica un daño muy grande que tiene que ver también con atacar la espiritualidad, atacar y hacerle daño a la comunidad física, pero también espiritual. (Comunicación personal, 9 de agosto de 2021)

Por su parte, Regina, de la Escuelita del Agua, narra cómo este proceso de despojo y explotación desmedida de agua y otros recursos naturales ha sido devastador para la vida en red, afectando el agua, el cielo, la tierra y otras especies:

Son muy pocas las áreas verdes que nos quedan, ¡muy pocas! Es muy triste ver que ya no hay nada de eso, ese cielo azul hermoso ya se acabó. Esas áreas verdes, esos cerros bonitos que se veían ya se acabaron, mejor dicho, ya nos acabamos. (Comunicación personal, 17 de agosto de 2021)

13 Ver Santana (s. f.).

Con el consenso de los *commodities* el extractivismo logró establecerse en condiciones geopolíticas específicas. En América Latina este sistema de despojo salvaje ha requerido la complicidad de otros actores e instituciones administrativas que permitan la implementación de un modelo de muerte. Nos referimos al rol que desempeñan los Estados, que han permitido el despliegue de políticas que atentan contra la vida.

Concebimos al Estado como un aparato jurídico, político y militar que legitima de manera moral y política hechos de saqueo y de muerte, que se reajusta para que el extractivismo se constituya como el efecto y la condición necesaria para el proceso de acumulación a escala global. En su análisis sobre los *commodities*, Maristella Svampa habla del papel de los Estados progresistas; en ese sentido ella considera que existen expresiones de saqueo claras por parte de los capitales multinacionales, en las que los Estados tienen injerencia importante. Tal como exponen Cynthia e Lourdes:

El Estado termina teniendo el rol de socio o aliado de los emprendimientos extractivos; lo ves más claramente en los extractivismos de mineras, porque eso requiere una autorización de organismos oficiales del Estado, como secretarías de minería, como avales medioambientales del propio Estado [...] en Tucumán han sacado una resolución de la Secretaría de Medioambiente con un límite mucho más bajo que le permite a las empresas llevar adelante su actividad, generar contaminación y no tener ninguna consecuencia. (Cynthia, comunicación personal, 9 de agosto de 2021)

Un poco para sumar sobre Argentina ahora, en abril tuvimos un hecho muy violento en donde la Gendarmería Nacional, una fuerza del Estado, acompañó a las máquinas para que subieran al cerro, un cerro sagrado que tenemos acá en Catamarca. (Lourdes, comunicación personal, 9 de agosto de 2021)

Así, entendemos que el extractivismo está experimentando un nuevo auge histórico de acumulación que, si bien atravesamos de manera exógena, tiene múltiples implicaciones concretas: el sistema capitalista jerárquico organiza los territorios, los bienes naturales y la biodiversidad. Es así que las condiciones sociales y culturales de los territorios

asediados se ven fracturadas. El extractivismo “es indisoluble del capitalismo, así como este lo es de la organización colonial del mundo” (Machado, 2015, p. 43).

Nos encontramos frente a un panorama de intensificación de la violencia y de los ataques directos a lxs defensorxs del territorio, de criminalización constante de las resistencias, en el que tienen lugar desapariciones forzadas y el uso de nuevos dispositivos y tecnologías de guerra que violentan sistemáticamente los cuerpos y los territorios. Estas prácticas se perpetúan a través de estructuras como el Estado; de la criminalización de las luchas sociales y ambientales, así como de la violación a los derechos humanos, lo que significa una guerra permanente contra lxs defensorxs de los territorios.¹⁴

Marisol, de la Escuelita del Agua, nombra y reconoce la complicidad entre el Estado y las empresas transnacionales, que posibilita el uso ilegítimo e ilegal de la violencia. En este sentido, expone que las prácticas extractivistas van acompañadas de la violación a los derechos humanos: “He visto situaciones difíciles, tanto como para los compañeros y compañeras, en cuestión de ejercer violencia desde el Estado estructural o psicológicamente para los que defendemos el territorio, en eso, no hay distinción de género” (comunicación personal, 17 de agosto de 2021).

Las violencias extractivas como un continuum de violencia patriarcal

El Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo (2019) plantea cómo las violencias extractivas patriarcales se reconfiguran de

¹⁴ Una de las discusiones que tuvimos con las distintas integrantes de estas organizaciones, se enunciaron distintos eventos de asesinato a defensoras y defensores de los territorios. Por ejemplo los de Esperanza Nieva y Javiera Rojas lideresas diaguita, del compañero Javier Chocobar, líder indígena (asesinado en 2009), del líder campesino Samir Flores Soberanes (asesinado el 20 de febrero de 2019), del líder indígena de Costa Rica, Sergio Rojas (asesinado el 18 de marzo de 2019), del compañero Rodrigo Morales Vázquez (asesinado el 2 de septiembre de 2021), del líder yaqui Tomás Rojo (asesinado en junio de 2021), de Rodrigo Morales Velázquez (asesinado en septiembre de 2021).

manera contundente y específica. Al respecto señala que la (re)patriarcalización de los territorios en contextos extractivos “configura un nuevo orden patriarcal, que confluye, se enraíza, profundiza y reactualiza la existencia de relaciones machistas previas” (p. 2). Se produce una reafirmación del orden patriarcal en circunstancias de extractivismo y un daño transversal sobre los cuerpos-territorios. Pensar en este problema como una línea transversal del proyecto capitalista es fundamental para disolver las distintas jerarquías y subordinaciones presentes en los procesos de lucha y apuntar a una reconfiguración del papel político de las mujeres.

Las cinco dimensiones de la (re)patriarcalización de los territorios planteadas por el Colectivo Miradas Críticas son: 1) Dimensión política: toma de decisiones masculinizada; 2) Dimensión ecológica: ruptura de los ciclos de reproducción de la vida; 3) Dimensión económica: conformación de estructuras laborales patriarcales; 4) Dimensión cultural: profundización de representaciones y estereotipos sexistas y 5) Dimensión corporal: control social y violencia machista. En resonancia con estas dimensiones, las distintas reflexiones que las compañeras nos compartieron y que ahora dimensionamos en sus propias palabras son:

Esta política que es tan patriarcal, tan colonial, que las mujeres vamos desmontando esta lógica política que es tan masculina y tratando de pensar en cómo las mujeres nos organizamos en toda América Latina y el mundo, y tomando acciones de cómo desmontamos esta lógica [...] recuperamos el valor desde nuestra (re)existencia,¹⁵ porque pensamos que en las formas partidarias y la forma verticalista del poder hay mucha imposición de cómo tiene que ser una mujer que lucha, qué banderas tenés que llevar o de qué manera defender tus ideales. Creemos que estas formas de (re)existencia que son desde las prácticas cotidianas, como decían las compañeras, resistir un desalojo, acompañar el duelo de un hermano caído, maternar, toda esas son prácticas cotidianas supervaliosas, que lo único que necesitamos es fortalecerlas, no decirles a las hermanas que hagan las cosas de una manera diferente

15 Nos referimos a la idea de construir otras formas de vida y existencia en la complejidad de las luchas en defensa de los territorios, y a que fundamentalmente la idea de vida y existencia están en construcción constante respecto a la dignidad de quienes enfrentan procesos de extractivismo y megaproyectos.

o que piensen las cosas con conceptos novedosos, o que levanten banderas que están en boga. Sino que cada una pueda elegir y hacer lo que a cada una le interesa y lo que necesita para sus territorios. (Leticia Pacheco, comunicación personal, 3 de septiembre de 2021)

Se reconoce la necesidad de ser críticas frente a las luchas que devienen de contextos distintos y frente a las políticas patriarcales, también ante las discusiones de los feminismos más urbanos. Por supuesto, se habló de las violencias externas, es decir, las que provienen de las instituciones y las empresas a las que se enfrentan en su proceso de lucha, pero también de las violencias internas, aquellas que tienen lugar en el espacio asambleario. Regina, de la Escuelita del Agua, relata una serie de violencias directas de las que ha sido objeto en su proceso de defensa del territorio.

Primero el machismo, después las mismas mujeres nos agreden, nos descalifican y nos dicen mitoteras.¹⁶ Hace unos años fui agredida, en 2012. En las asambleas¹⁷ me callan, no me permiten el micrófono, mandan gente a intimidarme (al principio fueron hombres); después le bajaron un poquito y fueron mujeres que físicamente me agredieron, a otra compañera y a mí. El mes pasado, el mes de julio, me dijo una persona, "tú no puedes entrar a la asamblea de comuneros por orden de la presidenta municipal". Yo dije: "preséntame un oficio firmado por ella". Cuando trato de ingresar, me rodean cuatro mujeres para que yo no ingresara [a la asamblea], la fuerza pública municipal me dijo, "usted no puede entrar", aunque no tenían por qué prohibírmelo. (Regina, comunicación personal, 17 de agosto de 2021)

Por otra parte, cabe mencionar que los cargos de representación que asumen algunas mujeres no son un camino fácil. Si bien el cargo les confiere la posibilidad de tomar decisiones importantes a nivel personal, familiar y de la comunidad, asumir esos encargos también ha supuesto

16 "Que le gusta el mitote o hacer mitote por cualquier motivo. Esparcir suposiciones" (*Diccionario del español de México*, disponible en <https://dem.colmex.mx/Inicio>).

17 En México, la asamblea es el órgano supremo en que participan todos los ejidatarios o comuneros (integrantes de la población o comunidad que cuenta con certificado parcelario o de derecho comunes) y tiene facultades expresas para tomar decisiones en lo que concierne a la comunidad y el territorio.

poner a discusión tanto sobre las violencias externas como las internas. Por supuesto, muchas veces no están resueltas; no obstante, el hecho de tener espacios seguros para plantear estas complejidades resulta ya una resistencia vital.

No deja de ser complicado; en mi comunidad la actual presidenta del agua [...] la semana pasada, fue agredida, la lesionaron. [...] Eso le vulnera para poder seguir, ella está reconsiderando seguir o no [en el puesto]. Es más complicado hacerle eso a los hombres, ella ha sido más atacada. (Lizbeth, comunicación personal, 17 de agosto de 2021)

Las violencias que se despliegan en espacios donde existen conflictos extractivos no son necesariamente directas ni físicas, ni siquiera exclusivas de ser perpetradas por actores externos únicamente. Existe toda una estrategia de violencias estructurales fundadas en el derecho y la política patriarcal. Algunas de las participantes en esta investigación hablaron del problema del acceso a la tierra, lo que pone en evidencia la necesidad de considerar esta cuestión frente al avance del cercamiento de territorios con implicaciones de clase y género.

Quisiera agregar que el conflicto por el acceso a la tierra es uno de los ejes que nos mueve, [...] el trabajo agrícola desde las mujeres, que ha sido históricamente invisibilizado, pero que siempre ha estado ahí presente, es indispensable en esta resistencia. Me imagino que acá en el país, y en toda la región latinoamericana, las mujeres no tenemos el acceso a la tierra, estamos en un porcentaje muy muy por debajo de los hombres en cuanto a títulos de propiedad y la mayoría de las luchas que se gestan en comunidades rurales por acceder a la tierra están lideradas por las mujeres, en su mayoría. (Mariela Jiménez, comunicación personal, 17 de agosto de 2021)

Fabiola Pomareda (2021) habla de este conflicto de tenencia de tierra en el contexto costarricense¹⁸ del que Mariela hace parte. Su análisis

18 En Costa Rica, "el 60 % de la tierra de uso agrícola es propiedad de un 4,8 % de los finqueros o empresas y se trata de fincas que miden más de 100 hectáreas; mientras que el 61,4 % de las fincas que miden menos de 10 hectáreas, abarca solo el 7,5 % de la tierra de uso agrícola, según el Censo Agropecuario 2014, realizado por el Instituto Nacional de Estadística y Censos [Inec]. Aproximadamente el 53 % de la tierra que

nos plantea la complejidad presente en Latinoamérica con respecto a entender en manos de quiénes se encuentra el cuidado de la tierra agrícola, además de que se trata de un trabajo hiperprecarizado. En América Latina, la tenencia y el derecho a la tierra se constituyen sobre la base conyugal y la sujeción al contrato matrimonial. En ciertos casos, esto representa una condición limitante de la autonomía de las mujeres sobre la venta o la entrega de la tierra a concesión. El acceso se vuelve un proceso burocrático prácticamente inaccesible para el grueso de las mujeres en el mundo.

Una de las realidades con la que trabajamos es el acceso a la tierra. Yo soy una joven que no tiene tierra, que no me heredaron tierra y que ancestralmente mi abuela, por ejemplo, tenía tierra y sus hijos la vendieron. Actualmente no puedo encontrar un trabajo con un salario digno que me pueda dar la oportunidad de tener acceso a la compra de tierra o de pedir un préstamo; además, ni siquiera me darían un préstamo porque no cumplo con alguno de los requisitos. Entonces, está esa realidad: mis ganas y mis deseos de trabajar la tierra, pero sin tener acceso a ella, y de acercarme a las instituciones públicas para adquirir tierra y que me digan “no hay tierra”. O lo que le dan a una es un préstamo, o que tienen que llenar un papeleo que además es super confuso, imagínense si es confuso para mí, cómo será para otras mujeres. (Vanessa Chávez, comunicación personal, 17 de agosto de 2021)

El acceso a la tierra es complicado para las mujeres, debido a la existencia de limitaciones por razón de género y, significativamente, por cuestiones raciales. Así, se verifica un creciente endeudamiento crediticio de las mujeres (Verónica Gago, 2020), además de un agotamiento profundo ocasionado por los procesos de burocratización de la vida y de la lucha.

Estamos sosteniendo los territorios en torno al extractivismo, las hermanas siempre estamos resistiendo, llevamos veinte años resistiendo contra la minería, contra una empresa que se llama Barrick Gold y uno de los yacimientos mineros de oro más grandes del mundo que

está en manos de mujeres mide menos de 3 hectáreas. Asimismo, un 16,4 % de las mujeres censadas dijeron que trabajan en la finca sin recibir ningún salario” (Fabiola Pomareda, 2021).

se llama Pascua Lama, que aunque logramos cerrar, siguen ahí como en la mayoría de los territorios de toda América Latina, y eso es agotador, porque aunque tenemos pequeños, y a veces grandes triunfos, ni siquiera nos dejan disfrutarlos y eso es agotador. No nos dejan descansar, tenemos que estar constantemente fiscalizando, investigando o buscando pruebas para denunciar. (Mercedes, comunicación personal, 3 de septiembre de 2021)

Además, el sostenimiento de la potencia se vuelve fundamental, reivindicando el propio cansancio de los cuerpos y los territorios en medio del profundo extractivismo mundial. Actualmente, la pandemia nos muestra de manera contundente el agotamiento que produce el modelo capitalista, que además subsume los propios sentidos de la naturaleza. La pandemia nos demostró que este sistema no asegura la vida, que el sistema capitalista, patriarcal y colonial no nos permite un futuro en territorios extremadamente saqueados.

Las propias narrativas de las mujeres dan cuenta de cómo estas cinco dimensiones de la (re)patriarcalización de los territorios se manifiestan en las relaciones que encarnan, lo que hace que las propias luchas de estas mujeres se vayan articulando para evidenciarlas y posteriormente transformarlas. Hacer evidentes las dimensiones de la (re)patriarcalización de los territorios nos permite visibilizar los horizontes que las luchas tejen decididamente.

La emergencia de formas organizativas de mujeres en defensa de sus territorios

Tras esta devastadora imagen del mundo, especialmente de nuestro territorio latinoamericano, surge la necesidad de pensar otras relaciones entre los seres que habitan el planeta, a partir de una ecología política revolucionaria que nos invita a construir horizontes, así como de formas de organizar, gestionar y comprender la vida desde la interdependencia,

en correlación con otras especies.¹⁹ Porque ante proyectos que aseguran la muerte, la devastación y la desesperanza tenemos que luchar por la vida. En palabras de Lourdes:

Nuestra vida está en riesgo todo el tiempo, pero nosotros apuntamos a estas prácticas de reexistencia, que son las que lograron luchar contra la muerte y dar la vida, la única forma de luchar contra la muerte es la vida. El escenario es tan difícil y tan turbio en cuestiones de extractivismo que era necesaria también una voz colectiva que diga: ¡No! (Lourdes, comunicación personal, 9 de agosto de 2021)

En toda América Latina y el Caribe resuenan experiencias de defensorxs del medioambiente, del territorio, de la vida; espacios comunitarios habitados desde otras lógicas, otros sentipensares, que nos permiten comprender la vida en red, la trama de la vida en la cual todos los seres humanos y no humanos y la naturaleza estamos intrínsecamente conectados.

Cómo comparte la Red Transandina de Mujeres Diaguitas. Ancestras del Futuro, en voz de Lourdes:

Somos la emergencia de una forma organizativa de mujeres que permitió hilar historias de territorios divididos por fronteras geopolíticas, que se encuentran en la cordillera, en las montañas, en el agua, en un territorio ancestral.

El nombre Ancestras del Futuro viene de un aprendizaje sobre los abuelos y las abuelas de nuestro pueblo. [...] Pensar que quienes estamos viviendo el tiempo del hoy somos los ancestros de mañana, del futuro y que todo lo que nosotros hacemos canaliza las intenciones y esfuerzos de quienes estuvieron antes y al mismo tiempo va sembrando lo que va a ser después. (Lourdes, comunicación personal, 9 de agosto de 2021)

19 Vanesa Carsolio (2020) argumenta que es fundamental reconocer al especismo como sistema de dominación, ya que tiene un rol central en la reproducción del capitalismo. Mediante una jerarquización de las especies se producen relaciones de dominio, situando al Hombre como un ser superior, capaz de utilizar, controlar, modificar la vida de otras especies.

A partir de la experiencia de la Yunta Agroecológica, en Costa Rica, y la Cooperativa Semilla Austral, en Chile, florecen formas organizativas de mujeres por la defensa de la vida. Estas señalan la importancia y la fuerza política que supone la agroecología como escuela regenerativa que nos invita a rescatar la diversidad de la trama de la vida, compartiendo una organización circular y horizontal. En estos espacios colectivos en femenino, las jerarquías se van desvaneciendo y el dogmatismo se diluye de manera más orgánica. Tiene lugar un trabajo más de solidaridad y cuidado entre las mujeres y la tierra.

La Yunta comenzó a raíz de que una compañera decidió dejar su vida cotidiana para comenzar a trabajar su finca cerca de la ciudad de San José. [...] La yunta le llamamos aquí cuando la gente se reúne para trabajar en la finca de manera voluntaria. Se hizo una convocatoria abierta para trabajar en la yunta con esta compañera y solo llegaron mujeres, y es muy interesante porque se hace una convocatoria abierta a mujeres y hombres, pero hombres libres de patriarcado, así fue como se lanzó la convocatoria. Llegó un solo hombre a la yunta y éramos como treinta. (Vanessa, comunicación personal, 17 de agosto de 2021)

Yunta es una red de mujeres con trabajo horizontal que no se encuentra en cualquier grupo de trabajo, [...] es como un telar que vas tejiendo, no hay una dirección exacta, no hay un camino exacto, no hay una verticalidad, todo es para todes a como vos lo quieras, es un sistema organizativo que no tiene una estructura pragmática ni dogmática. (Yolanda, comunicación personal, 17 de agosto de 2021)

Valentina comenta cómo comenzó la Cooperativa Semilla Austral, un proyecto organizativo en defensa de las semillas libres: “nos juntamos en 2014 a practicar agroecología y a rescatar, recuperar y multiplicar y recircular las semillas libres; estas son las semillas libres de agrotóxicos, pero también libres de modificación genética y libres de propiedad intelectual” (Valentina, comunicación personal, 13 de agosto de 2021).

En Campeche (México), la defensora Leydy Pech ha encabezado ante la Suprema Corte de Justicia una demanda para detener la siembra de soja transgénica que afecta en particular a las abejas nativas meliponas. En esta coyuntura fundó la organización Kolel Cab, conformada

por mujeres de la región, para enfocarse en el rescate de la abeja nativa, junto con asociaciones como Indignación A. C., que ha acompañado sus procesos de lucha. También ha ido a escuelas de la región para dar a conocer las abejas y explicar su importancia en el ecosistema y vida ancestral a lxs niñxs.

Por su parte, lxs defensorxs de la Escuelita del Agua en el Estado de México y Morelos, realizan diversas actividades orientadas a velar por la defensa y la protección del líquido vital. Este proceso de formación no solo les permite defender el territorio, sino también conocerlo y seguir resistiendo los embates “que hemos sufrido” (Lizbeth, comunicación personal, 17 de agosto 2021). Cabe mencionar que esta experiencia de lucha tiene completa autonomía en su forma organizativa y operativa de trabajar; además, sus representantes son elegidxs por asamblea y con cargos honoríficos, no monetarios. En la Escuelita del Agua no se hace un trabajo separatista, están acostumbradxs a trabajar entre hombres y mujeres, no hay un plan de trabajo específico, pero “las mujeres se han ido apropiando de los espacios desde el actuar” (Marisol, comunicación personal, 17 de agosto 2021).

Concretamente, podemos decir que estas organizaciones de mujeres apuntan una serie de demandas que advierte el cambio de paradigma de desarrollo impuesto en sus territorios, mismo que es justificado bajo una lógica económica que afecta los tejidos comunitarios y genera afectaciones ecológicas.

La organización comunitaria Escuelita del Agua exige: 1. Que se detenga la agresión contra los sistemas comunitarios de agua, 2. La aprobación de la Ley de Aguas Nacionales: Iniciativa ciudadana, 3. Que se reconozca el valor que tiene la autoridad comunitaria del agua dentro de los pueblos como parte del cuarto nivel de gobierno: el comunitario, 4. La cancelación de la Termoeléctrica Huexca, 5. Justicia para el compañero Samir Flores Soberanes y Rodrigo Morales Velázquez asesinados por defender su territorio, 6. Hacer efectivo el derecho humano “toda persona tiene derecho humano al agua”.

La organización Kolel Cab de los Chenes, en Campeche México, ha manifestado en diversos medios digitales, conferencias y prensa²⁰ que faltan políticas ambientales más sustentables en las que estén incorporadas las abejas y sus derechos, por lo que piden reconocimiento y respeto para el buen vivir que pretende el pueblo maya, que dejen de poner en riesgo la vida de los que habitan el territorio: “pedimos dejar descansar a los suelos y pedimos trabajar por el futuro” (Leydy Pech, conferencia AMER, junio de 2021).

La Cooperativa Semilla Austral subraya la cooptación y el robo del conocimiento biocultural mediante operaciones de adquisición y fusión llevados a cabo por las transnacionales de la agroindustria.

Finalmente, la Red Transandina de Mujeres Diaguitas. Ancestras del Futuro exige que estos proyectos se retiren de los territorios, ya que provocan consecuencias ambientales y sociales negativas en las comunidades. Su demanda concreta es: “que se retiren del territorio comunitario” (Red Transandina de Mujeres Diaguitas. Ancestras del Futuro, comunicación personal, 9 de agosto de 2021).

Las demandas de estas organizaciones enfatizan la importancia de tejer alianzas que permitan formar vínculos en los que se consideren las necesidades y cuidados al interior organizativo. Ello permite gestionar relaciones que ensayen formas de resolución de problemáticas más allá de las demandas colectivas, que se hilen relaciones sociales desde la sensibilidad. La vivencia de situaciones de constante violencia en diversas dimensiones, hace que el encuentro y el diálogo con otras mujeres genere mayor confianza y apoyo mutuo, tejiéndose redes desde los espacios íntimos de cuidado colectivo.

Lourdes y Vanesa mencionan que:

Lo único que nos salva es el vínculo y lo único que nos fortalece es fomentar el encontrarnos, [para] de esa manera tratar de romper ese silenciamiento, de esa soledad, de ese vacío y qué mejor manera que

20 Por ejemplo, en la Quinta Conferencia inecol en el marco de la celebración de la semana de los polinizadores, 21 de junio de 2021.

pensarnos así, tan solo con esta responsabilidad de reconstruir ese tejido con las mujeres. Pensar en cada una de nuestras prácticas cotidianas como prácticas de reexistencia, sembrar desde ahí este vínculo, todo eso son las prácticas que nos permiten resistir, recuperar el tejido. (Lourdes, comunicación personal, 9 de agosto de 2021)

Es ese tejido en donde nos encontramos y desde ahí nos podemos encontrar a compañeras para otros procesos, lo que sea que una quiere emprender o preguntar. Si necesitas ayuda, por ejemplo, ha sucedido que compañeras se quedan sin hogar y preguntan: “chicas, me quede sin casa, necesito alguien que me dé refugio unos días o unos meses” y te reciben en sus casas. (Vanessa, comunicación personal, 17 de agosto de 2021)

En este tejer desde experiencias organizativas de mujeres se concibe al tiempo en una forma circular que conecta el pasado y el presente y la necesidad de sanar social y espiritualmente los cuerpos-territorios, para lograr una mejor vida, incluso, para las generaciones futuras.

Es muy maravilloso ver estos pasados y presentes, ser conscientes de la responsabilidad que nos toca hoy en día, ser parte de un lugar, ser parte de un territorio y de un sentir y cuidado profundo con esta trama de la vida en donde también me hace sentido la postulación o la idea de cómo estas prácticas cotidianas son una de las mayores herramientas de resistencia que han sabido transmitirnos las abuelas, las madres, las hermanas. (Paz, comunicación personal, 9 de agosto de 2021)

Nos une mucho esa forma de cómo sentimos y cómo vivimos el territorio. Yo siento que para esto nació, para luchar. Siento que nació para defender el territorio, antes de mí alguien más lo hizo y ahora es nuestro momento de hacerlo, eso me llena de satisfacción. Siento que mi paso por esta vida tiene sentido. La vida comunitaria no es solo defender al agua, el monte, los ríos, vamos a defender la tierra, sino que más bien estamos defendiendo la forma en que nosotros miramos eso que está ahí [...] a nuestro alrededor, nuestros territorios son únicos y por eso los defendemos. (Marisol, comunicación personal, 17 de agosto de 2021)

En este sentido, Donna Haraway (2016) propone pensar en narrativas especulativas para comprender las complejidades y mantener los límites abiertos a viejas y nuevas conexiones para la vida interespecie en un

mundo dañado. Las distintas formas organizativas de lucha de mujeres en América Latina nos invitan a pensar en otra ontología del ser humano, en una ontología política emancipadora, sensible y sostenible que asegure la vida de manera colectiva, bajo condiciones de corresponsabilidad, una política ecológica revolucionaria que valore el tejido de la vida, tanto de la vida humana como de la naturaleza interespecie.

Tal como propone Valentina:

Hemos concebido la cooperativa como un espacio de encuentro que va mucho más acá de lo meramente laboral, productivo y económico. Son relaciones de amistad, de confianza, a las cuales les damos prioridad. También quisiera destacar cómo este carácter solidario, y de mucha comprensión respecto a los procesos que está viviendo cada una en su territorio, es importante pensar empáticamente cómo se encuentra el otro que es mi socio o que resuena en un trabajo conjunto. Los valores del espíritu cooperativo, se hace muy cuesta arriba para mantener ese trabajo colectivo y esa unidad. (Comunicación personal, 13 de agosto de 2021)

Se trata de un llamado a pensar y a hacer la vida desde la cooperatividad, el cuidado, la confianza, la empatía, el amor y el respeto, tanto para defensoras de la vida, de los cuerpos y territorios, como para lo que permite sostener el trabajo colectivo. Regina nos invita a reflexionar y accionar la trama de la vida desde la sensibilidad y la acción política comunitaria:

El amor a todo ser vivo, eso me hace luchar, el amor a la vida de todo ser vivo. Somos la voz, los hombres y mujeres que estamos en lucha somos la voz de aquellos seres que no tienen voz. Debemos de integrarnos, debemos defender la vida, debemos defender el agua, debemos defender el territorio. (Comunicación personal, 17 de agosto de 2021)

En este nuevo horizonte político-práctico destacan la centralidad del tejido de la vida y la interdependencia como elementos clave para dar cuenta de las múltiples relaciones con otros seres humanos y no humanos. Estas experiencias de mujeres, que disputan la defensa de la tierra, se fortalecen al encontrarse, reconocerse y acompañarse de otras; en el

proceso se tejen vínculos que permiten construir la posibilidad de otras realidades que latan al unísono con el sonido de la tierra.

Es algo hermoso que se va tejiendo a partir de esto y que va cubriendo esos huecos de despojo que nos van imponiendo y que nosotras vamos encontrando de estas formas de rellenarlo, volver a tejer esas tramas que nos quisieron destruir, romper y quemar, nosotras las estamos volviendo a tejer. (Cynthia, comunicación personal, 9 de agosto de 2021)

Las mujeres y la trama de la vida

La exploración de la categoría “trama de la vida” tuvo la intención de dar cuenta de las formas de interacción que tienen lugar entre dimensiones naturales, sociales, políticas y prácticas en las que se desenvuelve la vida cotidiana de las mujeres con quienes entablamos este diálogo. Recordemos el planteamiento de Moore cuando apunta que la *oikeios - trama de la vida*, es “un horizonte epistémico, hermenéutico, práctico y político, es la trama en que los humanos actuamos y somos a través del mundo, y en la que el mundo —el resto de la vida— se mueve a través de nosotros” (en Navarro y Machado, 2020, p. 11).

Anteriormente mencionamos que *trama de la vida* es una categoría propuesta por Fritjof Capra (2002) para abordar la comprensión de las acciones integradoras vitales entre los organismos vivos. Se trata de comprender la vida en su forma holística y de conducir las prácticas, que en el caso de las mujeres tiene resonancias particulares. En este sentido, en las experiencias situadas encontramos puntos convergentes. En todos los casos se las asocia con la vida en sus múltiples formas de manifestación y presencia en las comunidades; involucran una forma compleja de conexión entre las personas y el entorno, el mismo que es dotado de significados sustentados en prácticas ancestrales. Las concepciones naturaleza-territorio conforman un entramado cuya lógica reposa en el saber común almacenado en la memoria colectiva.

Por ejemplo, en casos como el de la región de los Chenes y el de las diaguítas fue clave la relación con el plano espiritual, el de los dioses y

deidades a las que se ofrenda para lograr la protección de las abejas, del monte o la selva, o a quienes se les pide lluvia para aplacar la sequía y llenar los depósitos subterráneos de agua que alimentan la vida. Seres humanos y no humanos conviven en estrecha vinculación. Se entiende, entonces, que cada parte de la tierra, de la naturaleza, del territorio se conecta indisolublemente en una ecodependencia.

En los estudios sobre las culturas mesoamericanas dedicados a explorar la *cosmovisión* ha quedado establecido que la representación del mundo presente en esos pueblos se construyó desde el entrelazado de la naturaleza con todos sus componentes (montañas, valles, ríos, lagos, animales, plantas). Situados en un cosmos, estos se complejizan con las fuerzas sobrenaturales, las cuales podían ser aliadas si se les servía o enemigas de los humanos si se las desafiaba. “Las fuerzas de la naturaleza se movían de modo caprichoso y el hombre trataba de interpretarlas ya sea como movimientos mágicos o como designio divino [...] en el pensamiento del hombre mesoamericano convivió la ciencia con la magia y religión” (Morante, 2002, p. 34).

Los rituales que los mayas peninsulares realizan en la actualidad para ofrendar a la tierra, a los cenotes, o durante la cacería, tienen que ver con prácticas que los conectan con esos seres que resguardan los recursos naturales, sus *dueños*, cuidadores, los que también están vivos, aunque los sentidos no lo capten. [...] Estos castigan si se falta el respeto a la naturaleza y si no se cumple con la voluntad expresa. (Herrera Flores, Santos Fita, Naranjo Pinera y Hernández Betancourt, 2018)

En el caso de Hopelchén, Campeche, en diversos espacios de participación de la señora Leydy Pech, conocida como la guardiana de las abejas, se señaló la conexión con este plano cosmogónico como una forma de conducirse en el espacio-tiempo-territorio-cuerpo, lógica que corresponde con lo que ella llama *Buen vivir del pueblo maya*. Ella definió este buen vivir desde la armonía con los elementos de la naturaleza, desde el reconocerse como parte de ella y en consecuencia desempeñar el trabajo de preservación, de tomar lo necesario para habitarla, tal y como lo

hicieron los abuelos y las abuelas, las generaciones que la precedieron.²¹ Esta lógica es la base de su lucha conjunta con otros hombres y mujeres de la Península de Yucatán.

Cabe señalar que proponemos la trama de la vida como un todo complejo, que implica una articulación entre lo humano y lo no humano. Por lo que incluye la dimensión espiritual-sensorial y holística que posibilita otras formas de conocimiento del mundo que rebasan la visión reduccionista de la ciencia moderna.²² Esto nos permite reconceptualizar la idea de naturaleza como una materia viviente e hipersensible a los movimientos de nuestra especie y comprenderla como un complejo de vida en común, relacional también a los modelos económicos, sociales y culturales. Podemos agregar que se trata de un concepto que puede articularse con la idea de *cosmovisión*.

Como mencionamos, no solo en Mesoamérica se observa este lazo entre distintos planos; también es visible en Chile y Argentina, como exponen las compañeras diaguitas y de la Semilla Austral:

El territorio tiene una identidad y que es la vida y que es hermoso ver cómo esa ancestralidad habita y resuena, así como el agua, el agua que ha cruzado, que ha sido parte de [la] sangre de nuestros propios ancestros, ahí va dando vuelta en forma de nube, en forma de glaciares, en forma de ríos. Creo que también volver a acercarnos a eso es volver a dialogar con la vida. Escuchar al agua en medio del caos, en la ciudad, sana, el agua es una de las maneras [en] que podemos también hacer frente de maneras sutiles. (Paz, comunicación personal, 3 de septiembre de 2021)

Entonces, es cuando pienso la trama de la vida; automáticamente vuelvo a eso, a lo que nos enseñó mi abuela en la casa y también los ciclos

²¹ V Conferencia en el marco del Congreso amer. 25 de junio de 2021.

²² La ciencia moderna logró institucionalizar una relación jerárquica entre la Mente / Cuerpo, Razón / Emoción, Humanidad / Naturaleza, Hombre / Mujer. La noción occidental de naturaleza se transformó en un poderoso dispositivo semántico de dominación. La trama de la vida, en cambio, integra la dimensión afectiva, simbólica y material para dar cuenta de cómo afectamos y cómo somos afectados en las relaciones interespecie.

de la luna cómo influyen en nosotras y los animales. Ciclo natural en el cual no solo es el mundo, sino es el cosmos el que está interactuando... Pero, en realidad, el territorio, las piedras y las evidencias que dejaron nuestros ancestros, nuestros animales, las aguas tienen memoria, los glaciares tienen memoria y a partir de poder beber esas aguas es que nosotros podemos ser miembros de este territorio y llamarnos de esta manera, diaguítas. (Cynthia, comunicación personal, 3 de septiembre de 2021)

Tiene que ver con entendernos parte de un todo, con entender que lo que yo soy está profundamente determinado por el medio en el que yo vivo y con los demás seres con los que me relaciono, los astros, todos los seres que forman parte de mi vida, forman mi vida: lo que yo soy. Y de manera recíproca yo también puedo participar de la vida de los demás seres... Yo hablo de la coevolución o crianza mutua, las semillas me crían a mí. [...] La semilla para nosotros es todo aquello que es capaz de generar y regenerar y sostener la vida que permite que la vida se perpetúe. Soy la relación, soy esa memoria, soy en esencia esa relación entre mis partes. [...] Solo relación a una tasa más elevada que la nuestra, los seres vivos ahí interactuando, combinándolos y recombinando y evolucionando; y responden y limpian [...] para todos los requerimientos de todos los que venimos después y que somos sustentados / sustentadas por toda esta trama de la vida. (Valentina, comunicación personal, 13 de agosto de 2021)

La trama de la vida se sostiene y alimenta en una coevolución o crianza mutua, en su complejidad articulada, en la totalidad de elementos que componen los territorios, mismos que en su dinamicidad se generan y regeneran, se comunican, interactúan en dimensiones microscópicas, hasta cósmicas. La alimentación, la semilla, es la base, lo que sostiene a pueblos y culturas, permitiéndonos, a la vez, construir nuevos horizontes, nuevas relaciones con la naturaleza, la tierra, las especies y los seres humanos, pensar en las posibilidades de un mundo postextractivo. Ras-trea múltiples y polifónicas resistencias en red que florecen para poner la vida en el centro y defender territorios, cuerpos-territorios y especies múltiples desde otras lógicas que hacen frente a la lógica del capital.

El capital reorganiza e interviene la trama de la vida para explotarla y garantizar la acumulación. Se apropia de los cuerpos-territorios ejerciendo prácticas de muerte que cooptan la reproductividad de la vida en sus

formas diversas de manifestación. Así, los daños ecológicos y sociales en las comunidades son profundos. La antítesis de estos procesos capitalistas extractivistas son los proyectos que ponen en el centro la vida. Vandana Shiva (2003) denomina *ecología del terrorismo* a los procesos de desarrollo que interpelan la trama de la vida. En suma, *trama de la vida* en la era del Capitaloceno²³ remite a su inmanencia con las prácticas de destrucción que la constriñen y buscan continuar colonizando los territorios y todo lo que implica su constitución.

Los ecofeminismos y las distintas experiencias de lucha de las mujeres cuestionan y hacen frente al modelo biocida que representa el sistema patriarcal-capitalista de explotación y despojo que violenta de manera emocional, estructural, física, económica y políticamente los cuerpos y territorios. Son, en suma, una apuesta política y práctica de resistencias múltiples que expresan una forma de encarar el extractivismo y posicionar la trama de la vida como elemento central:

Nuestra vida está en riesgo todo el tiempo, pero nosotros apuntamos a estas prácticas de reexistencia que son las que lograron luchar contra la muerte y dar la vida; la única forma de luchar contra la muerte es la vida y sembrar eso, la crianza, el cuidado, el cariño, el rescate y bueno el vínculo para seguir existiendo. (Lourdes, comunicación personal, 9 de agosto de 2021)

Vanessa, integrante de la Yunta Agroecológica, agrega:

Sabemos que un movimiento de agroecología también genera abundancia, siempre se puede intercambiar algo; algo que cuidaste tiene mucho valor y tienes que transformarlo en monedas, lo que nos imponen como forma monetaria a nivel mundial. Esto de los intercambios, y todo este saber ancestral, nos lleva a querer cerrar este movimiento [...] y pues seguir adelante en el cuidado de la tierra y las semillas. La

23 El Capitaloceno responde a una era histórica dominada por el capital, que cimentó las bases de la economía moderna desde 1492. Estableciendo relaciones de dominio-explotación sobre la naturaleza, un objeto externo se convirtió en mercancía intercambiable adjudicándole un valor monetario. La era del Capitaloceno es un periodo de industrialización radical del mundo, del medioambiente y de las relaciones sociales, es decir de la trama de la vida.

agroecología es el camino y es muchas veces cuando entro en estas crisis de tanto dolor, de tanto que está pasando, de todo el daño que la vida, en todos los sentidos, la agroecología para mí es la respuesta y es la forma en que encontré para no resignarme desde lo que creo que sí puedo hacer, desde lo más básico que es la germinación de una semillita hasta este tipo de organizaciones donde nos juntamos un montón de mujeres y cada vez somos más, y para mí es mi trinchera más de resistencia. (Vanessa, comunicación personal, 17 de agosto de 2021)

Encontrar estas voces que nos permiten comprender de manera amplia la concepción de la trama de la vida nos ha permitido profundizar, desde luchas situadas, sentidos de naturaleza y vida. Son las prácticas concretas de las luchas de las mujeres las que habilitan nuevas concepciones y acciones ante un momento de profunda crisis civilizatoria. En ese sentido, su fuerza es una de las lumbres ineludibles para *hacernos cargo del problema* (Haraway, 2020).

La potencia de las alianzas entre mujeres: diálogo polifónico frente a las violencias extractivo-patriarcales

El “Encuentro de mujeres que luchan en defensa de la vida”, organizado a partir del deseo de tejer una red entre las distintas experiencias con las que trabajamos en esta investigación, nos permitió tener un espacio para sentipensar de manera colectiva la potencia de crear alianzas entre nosotras.²⁴ Ratificar el poder que significa estar juntas cuando la crisis

²⁴ Este espacio se realizó en un diálogo polifónico simultáneo que, como mencionamos, nombramos “Encuentro de mujeres que luchan en defensa de la vida”. En él estuvimos las cuatro compañeras que hacemos parte de esta investigación e integrantes de cuatro de las experiencias con las que trabajamos; además se unieron invitadas de las mismas compañeras, como las integrantes del Foro del Pensamiento Latinoamericano de la Universidad de Tucumán y pobladoras diaguitas de territorios del norte de Argentina y Chile.

Quienes nos acompañaron en orden de presentación fueron: Yolanda Herrera, integrante de la Yunta Agroecológica; Regina Monroy, integrante de la Escuelita del Agua México; Lizeth Laguna, integrante de la Escuelita del Agua México; Valentina Vives, integrante de la Cooperativa Semilla Austral; Lourdes Albornoz integrante de la Red Transandina de Mujeres Diaguitas. Ancestras del Futuro; Mercedes, pobladora diaguita del valle; Cinthya Ovejero, integrante de la Red Transandina de Mujeres

civilizatoria y el patriarcado nos han calado tan hondo, nos alienta a reconocer nuestra potencia como un poder de otro tipo. Verónica Gago nombra a esa potencia y ese poder como la “intervención común contra la expropiación, disfrute colectivo contra la privatización y ampliación de lo que deseamos como posible aquí y ahora” (2020, p. 13).

Raquel Gutiérrez (2014) propone que la política en femenino puede ser recuperada en distintas formas comunitarias que tienen como finalidad la reproducción de la vida material; esta última ha sido el centro de atención tradicional de la actividad femenina. Al reunirnos distintas voces, de distintas latitudes y diversas formas de accionar político, encontramos y afirmamos que las alianzas entre mujeres son vitales en la lucha y en el goce. Tal como nos comparten Cynthia, Lizbeth y Leticia:

El contacto físico, el abrazo, el encuentro, la ternura son una gran resistencia. (Cynthia, comunicación personal, 3 de septiembre de 2021)

Es vital hacer alianzas con otras mujeres para la defensa de la vida, para cargar ese cansancio del que hemos hablado [...] de diferentes resistencias, y el hecho de vernos acompañadas nos fortalece en el dolor, el sentirnos apapachadas²⁵ es vital. ¡Celebro esta solidaridad entre nosotras!, ¡porque si se meten con una, se meten con todas! (Lizbeth, comunicación personal, 3 de septiembre de 2021)

El poder decir esto de que si tocan a una nos tocan a todas, no tiene que ver solamente con el tema de violencia física, sino también con la violencia a nuestros derechos, al agua, a la tierra, a estar juntas, al buen vivir que tanto defendemos. Que nuestras niñas no tengan que pasar lo que mucho que nosotras pasamos, para que no tengan que aprender desde el dolor, sino desde la resistencia junto con nosotras. (Leticia Pacheco, comunicación personal, 3 de septiembre de 2021)

Diaguitas. Ancestras del Futuro; Marina Maranani, pobladora diaguita; Paula Carbal, pobladora diaguita del valle del desierto de Atacama; Marisol Sánchez, integrante de la Escuela del Agua Morelos e integrante de la Asamblea Permanente de los Pueblos de Morelos; Belem, integrante del Foro del Pensamiento Latinoamericano de la Universidad de Tucumán; Leticia Pacheco, educadora popular e integrante del Foro del Pensamiento Latinoamericano de la Universidad de Tucumán y Paz, integrante de la Red Transandina de Mujeres Diaguitas. Ancestras del Futuro.

25 *Apapacho*, palabra de origen náhuatl que significa abrazo o acariciar con el alma.

Ante el ininterrumpido reajuste de las formas de dominación y jerarquía mediante la guerra, la muerte y el saqueo de la tierra, distintas violencias se ejercen sobre cuerpos específicos, principalmente cuerpos feminizados, entre ellos la idea de feminización de la tierra, de un “recurso” explotable, dominable. La intensificación de la violencia extractiva sobre estos cuerpos y territorios feminizados detona el despliegue de diversas expresiones de lucha lideradas principalmente por mujeres, cuya consigna central es el cuidado de la vida en sus múltiples expresiones, lo que se devela en la construcción de posibles horizontes hacia el futuro.

Regina enfatiza la importancia de sembrar semillas para que en próximas generaciones florezcan desde un mínimo compartido la libertad y el cuidado de la vida con otras especies:

Las mujeres que luchamos estamos conscientes de que si no sembramos para las generaciones futuras estas no tendrán qué cosechar. Las mujeres que luchan por la vida pregonamos el día de la liberación, el día que nadie sea esclavo y que a ningún niño le falte alimento, educación y un medioambiente sano. Para preservar la vida, se requiere respetar los derechos humanos, pero también los derechos de los no humanos. (Regina, comunicación personal, 3 de septiembre de 2021)

En este sentido, Mercedes nos comparte que:

La posibilidad de encontrarnos y de mirarnos, eso es lo sagrado de la voz de las mujeres que no solamente acarician en el momento que otras mujeres lo necesitan, sino también están acariciando el futuro. Hoy día veía a los niños y pensaba: ahí está este enorme movimiento que continúa empujando ese ciclo de la vida, sean semillas vegetales o semillas humanas. (Mercedes, comunicación personal, 3 de septiembre de 2021)

El énfasis está en dar cuenta de que estos cuidados de los territorios se sostienen simultáneamente con el sostenimiento de otros trabajos, como matenar, la familia, etcétera; sin embargo, los procesos de estas luchas llevan implícitas esas actividades invisibilizadas muchas veces en la cotidianidad de las distintas organizaciones:

Todo el rato tenemos que estar a tres turnos: con el turno del trabajo habitual, con el turno de la familia y con el turno de cuidar los territorios. Y tenemos que cuidarnos de los Estados, de los gobiernos, de las empresas, y en ocasiones de los mismos compañeros que se venden a las empresas, y eso es agotador. Sin embargo, este cansancio lo asumimos con estoicismo, con valentía, porque es la única forma de poder llegar a un mundo mejor e ir cuidando nuestras raíces para las nuevas generaciones. (Leticia, comunicación personal, 3 de septiembre de 2021)

Se evidencia una crítica sumamente seria a la racionalidad desarrollista de los últimos tiempos, lo que lleva a poner mayor énfasis en afirmar que la lucha es por el cuidado de un territorio multiespecie y que la apuesta del capital extractivo es profundamente destructora de todo lo que significa la vida o la naturaleza. Es así que la apuesta se orienta a reconectar prácticas y espiritualidades concretas que abren un sentido profundo con el tiempo y lo ancestral para la reconstrucción de otras formas de devenir con la tierra.

Veo una potencia en estas redes de mujeres, en distintos espacios y estancias, [...] me gusta llamar a toda esta red de mujeres poderosas “tejedoras de la resistencia invisible”, porque pienso que hay una potencia oculta por el patriarcado,²⁶ oculta por el colonialismo, pero que ha sabido ser resiliente, ha sabido ser fuerte y ha sabido resistir desde esa invisibilidad que pareció ser, para el colono, algo débil. [...] Hay sabidurías, pequeños rituales que fueron invisibles y supieron resistir. En ese acto de reexistencia está esa fuerza que ha sido desvalorizada, [...] hay una fuerza ahí de recuperación de volver a hablar con la tierra, el volver a dialogar con las plantas, el volver a dialogar con la madre agua, con ese espíritu *Kko Mamanchay*²⁷ como le decimos, *Yacurmana*.²⁸ Decir esas palabras que han sido acalladas y que estamos volviendo a hacerlas. Creo que hay una fuerza invisible que es sumamente poderosa: la espiritualidad de las mujeres y ese diálogo permanente con la tierra,

26 Sin duda, el capital y las relaciones sociales, humanas y no humanas, que emanan de él configuran un proyecto ecológico-político y geográfico civilizatorio, como lo señala Amaia Pérez Orozco (2021), en el que predomina el dominio del hombre blanco, burgués, varón, adulto y heterosexual [BBVAH] sobre otros cuerpos y territorios, incluso especies, es decir, sobre toda la naturaleza.

27 Significa madre agua en el kakan recuperado del territorio en Chile.

28 Significa madre agua en el kakan recuperado en los valles de Argentina.

decirle al agua en este territorio que tiene memoria, que es la misma agua en donde bebieron las ancestras, donde se junta en forma de nubes y se hace nieve, y es la misma nieve que está allí en las cordilleras que nos juntan con las hermanas argentinas; eso es una potencia. La fuerza espiritual es la fuerza del lenguaje que nos conecta con los espíritus, con los ñien como dicen las hermanas mapuches. Y claro, pueden venir las máquinas, pero el espíritu no muere. (Paz, comunicación personal, 3 de septiembre de 2021)

Estos sentidos profundamente enraizados en perspectivas y prácticas ancestrales, que se entrecruzan constantemente con lo contemporáneo, no tienen ánimo de folclorizar ni de idealizar; su propósito es tejer nuevas formas de relación con la tierra, recuperarlas en otros contextos que permitan fortalecer la raíz y construir espacios de vida posibles para estas y otras generaciones. La conexión con las sabidurías ancestrales en territorios diversos y temporalidades entreveradas nutre mutuamente y da fuerza a la lucha de las mujeres en la actualidad, revitalizando constantemente un legado negado por lo colonial y lo patriarcal.

Pensar que quienes estamos viviendo el tiempo del hoy somos las ancestras del mañana, del futuro, y que todo lo que nosotras hacemos canaliza las intenciones y esfuerzos de quienes estuvieron antes, y al mismo tiempo, va sembrando lo que va a ser después. (Lourdes, comunicación personal, 9 de agosto de 2021)

Esto es, sin duda, un llamado a juntar fuerzas desde lo que nos configura como mujeres en los territorios ahora, más allá incluso de los territorios comunitarios, para frenar la crisis civilizatoria que nos atraviesa a todas y todos, y construir un mañana de manera cooperativa con la naturaleza. Eso vislumbra un porvenir eminentemente distinto al saqueo.

Reconocer la apuesta que supone una visión desde los ecofeminismos nos permite poner a debate las diversas voces que nos ayudan a mirar el cruce ecológico de todas las luchas feministas y de mujeres, que, además, es una lucha que no se hace solo con nosotras. Como propone Yayo Herrero (2016):

Si el feminismo ha denunciado cómo la naturalización de la mujer ha servido para legitimar al patriarcado, el ecofeminismo plantea que la alternativa no consiste en desnaturalizar a la mujer, sino en “renaturalizar” al hombre, ajustando la organización política, relacional, doméstica y económica a las condiciones materiales que posibilitan la existencia. Una “renaturalización” que exige un cambio cultural que convierta en visible la ecoddependencia para mujeres y hombres. (p. 40)

Empleando estos elementos se cuestiona la separación sociedad-naturaleza²⁹ que cimienta una lógica de acumulación primitiva.³⁰ Los ecofeminismos denuncian que no solo se trata de una crisis ambiental o ecológica que pone en juego la trama de la vida, sino también de las relaciones sociales y espirituales desconectadas de la raíz que necesitamos para sostener la vida: una amalgama concreta entre capitalismo, colonialismo y patriarcado como dominio de las relaciones de explotación-dominación (Gutiérrez, Sosa, Reyes, 2018). Paz nos habla de este complejo de dominación, combatido desde la fuerza que provee conectar con lo que está enraizado en los territorios, con esa lucha constante y ancestral por romper con esta explotación.

Una frase que una vez me dijo una hermana [...] el patriarcado, el colonialismo, las prácticas extractivistas, los proyectos que vienen a devastar la tierra, no tienen raíz, van a caer. Nosotras sí tenemos nuestras raíces, sí tenemos la identidad y la palabra, y tenemos la fuerza espiritual para sostener a las comunidades, y todo eso puede caer, pero como nosotras tenemos raíz, nosotras vamos a permanecer, así como la *Pacha* permanece. (Paz, comunicación personal, 3 de septiembre de 2021)

Recordemos que la perspectiva ecofeminista es una corriente de pensamiento y a la vez un movimiento social que articula y crea puentes entre ecologismo y feminismo. Esta idea pone en cuestión la dominación de la naturaleza y la subordinación femenina como *continuum*, lo

- ²⁹ En este sentido, se usará naturaleza con n minúscula para referirla como un sinónimo de Trama de la Vida y no con N mayúscula, como refiere el uso instrumental de la naturaleza.
- ³⁰ Nos referimos a la acumulación primitiva, como los debates críticos que reconocen que la acumulación del capital tiene una veta profunda en el saqueo de minerales y materia prima de los territorios.

cual nos ayuda a reconocer que el extractivismo patriarcal y colonial es un proceso de violencia continuada sobre los cuerpos- territorios. Apos- tar por una lectura ecofeminista de los proyectos extractivo-patriarcales implica ya un posicionamiento político, al constituirse desde una acción concreta de lucha contra el capitalismo extractivo, colonial y patriarcal, y al poner en el centro la defensa de la trama de la vida.

El debate que María Mies y Vandana Shiva (1998) ponen sobre la mesa nos invita a trabajar con una perspectiva ecofeminista en un momento crucial de la crisis ecológica que atravesamos; pone en el centro de las luchas contra la explotación mundial el eje ecológico y feminista. Lo re- lacional, y al mismo tiempo holístico, interconectado en beneficio de todas las expresiones de vida en el planeta.

El contexto sociohistórico y político de América Latina abona a estos debates desde los feminismos comunitarios y cuestiona cómo el ex- tractivismo que se despliega en la actualidad sobre la región apunta de manera contundente hacia los cuerpos feminizados. La noción de ex- tractivo-patriarcal es una dimensión teórica que retomamos del femi- nismo comunitario; esta nos ayuda a comprender las distintas violencias que suceden sobre los cuerpos y los territorios expuestos a los procesos de extractivismo que animan nuevas formas de patriarcalización.

La ruptura con esas formas políticas verticalistas es una muestra de rela- ciones que devienen femeninas con complejidades distintas, y que abo- nan a producir otras formas de hacer política más horizontal o circular, en las que la palabra y las decisiones transitan de una manera diferente. Estas prácticas cuestionan los mandatos patriarcales en las luchas con- cretas, significan tensiones contra los formatos políticos tradicionales de izquierda que no son exclusivos de los varones, sino que involucran la forma en que se construyen las estructuras políticas y de decisión.

El lugar que han tomado las mujeres en las luchas concretas y situadas, ya sea en lo local o a nivel macro, es sumamente revelador, en el senti- do de que cuestionan los órdenes de lo organizativo, pero también po- nen el cuerpo en los espacios públicos, exponiéndose a las violencias

directas que ello conlleva. Tener claridad para desplegar luchas, pequeñas o masivas, pero acompañadas de otras y de otros, de la fuerza ancestral, de la sabiduría y la espiritualidad, es crucial para los momentos que atravesamos.

Para mí trabajar con mujeres es un cable a tierra, del cuidado mutuo, nosotras somos una cooperativa, y nuestros principios son la ayuda mutua y el cuidado mutuo y eso es una cualidad muy femenina, no exclusivamente, pero sí está más presente en las mujeres, y eso creo que es una fortaleza tremenda actualmente, por todo lo que ya han dicho las compañeras. [...] Con esta paciencia, con entender los ritmos, aunque siempre le quedamos a deber a la academia, a los proyectos, etcétera, entender que esos tiempos son muy contrarios a la vida; sí es posible compatibilizar el trabajo con el cuidado de las plantas, de las semillas, de esta semillita humana que es mi hijita, es posible eso porque trabajo con mujeres, porque si trabajara con hombres estaría mucho más endurecida. (Valentina Vives, comunicación personal, 3 de septiembre de 2021)

El contexto de confinamiento actual impacta en esa fuerza. Por ello es fundamental en estos tiempos cultivar los afectos y desde ahí procurar la organización. Cinthya dice al respecto:

El contacto físico, el abrazo, el encuentro, la ternura, es una gran resistencia, y de eso destaco que el grupo de las ancestras se armó en la pandemia, fue una forma de mantenernos cerca, de no dejar que este sistema nos quiera dividir, mantener alejados, divididos y separados del tejido colectivo para poder controlarnos. Las ancestras es un refugio y no solo con nuestras hermanas hoy, sino con nuestras ancestras, esto de poder traer a cada una de sus abuelas, sus ancestras, a sus madres, poder traer ese recuerdo del tejido que estamos transitando y que vamos tejiendo colectivamente desde hace mucho tiempo. (Cinthya, comunicación personal, 3 de septiembre de 2021)

Finalmente, Marisol nos habla de la fuerza en este devenir caótico y de violencia, pues aún en tiempos de pandemia los proyectos siguieron adelante y pudieron adaptarse a nuevas formas organizativas, porque el Capital no se detiene:

Creo que esa parte es una evidencia de que somos altamente adaptativas y eso es algo que tenemos que resaltar en nuestras cualidades como defensoras del territorio, por eso somos lo que somos y por eso estamos aquí y vamos a seguir. Sé que después de que pase la pandemia volveremos y seremos millones. [...] Creo que también somos victoriosas en el sinsentido de que cada uno de los procesos colectivos y comunitarios siguen avanzando, a pesar de la pandemia siguen adelante y eso es algo que es digno de resaltarse y mencionarse, porque al final siento que vamos a seguir reinventando formas de cómo reunirnos y cómo seguir adelante, lo único que pedimos es que el Estado, el gobierno y el sector privado nos dejen trabajar; porque mientras a nosotros nos señalan, las empresas siguen explotando nuestros territorios. (Marisol, comunicación personal, 3 de septiembre de 2021)

Las potencias de las luchas de las mujeres se sostienen mutuamente, no pueden estar aisladas ni confinadas, no son totalmente separatistas cuando se trata de la lucha por la defensa de la naturaleza. Sin embargo, ocupamos espacios para asegurar un lugar necesario para fortalecernos entre nosotras. Estos espacios son vitales para reafirmar y nutrir los sentidos del cuidado de la vida y de nosotras. Estos han sido resguardados por generaciones y ahora recobran una fuerza renovadora, poderosa, porque de manera fundamental se necesita dialogar con otras generaciones y otras formas de vida y espiritualidad que nos den pistas para seguir luchando por construir un mundo más digno.

Consideraciones finales

Este diálogo polifónico entre mujeres nos ha reiterado las claves que nos permiten: 1) comprender, desde experiencias situadas en América Latina, que el proyecto capitalista-extractivo es sin duda el proyecto civilizatorio más devastador de los territorios en todos los tiempos, y por lo tanto, de *la trama de la vida*, 2) que las actuales condiciones de despojo aparecen con una fuerza arrasadora y ponen en riesgo y vulneración continua a los cuerpos-territorios, principalmente los de las mujeres y la naturaleza, 3) que la fuerza de tramar juntas nos ha permitido luchar, a pesar de las triples jornadas y las condiciones de violencia, el cuidado de los territorios rurales y urbanos, y 4) que frente a este sistema de muerte

capitalista, colonialista y patriarcal, nosotras apostamos por cultivar las alianzas y luchas, reconectando con otras formas de decir y concebir la vida.

La pandemia que se ha vivido durante los últimos meses a nivel mundial nos ha permitido distintas lecturas de la realidad social, política, económica y ecológica. Podemos asegurar que el proceso extractivo a nivel mundial tiene sus implicaciones profundas y directas sobre la desencana-
denante de esta pandemia. Las experiencias con las que aquí tejimos un diálogo nos han compartido las problemáticas que asumieron como organizaciones, y también las posibilidades que construyeron con mucha creatividad en estos momentos de confinamiento social.

Un ejemplo es la propia conformación de la Red Transandina de Mujeres Diaguitas. Ancestras del Futuro, quienes a raíz de la pandemia han utilizado diversos medios para organizarse y abrazarse a la distancia, incluso nos compartieron que a pesar de que algunas de ellas no se conocen personalmente, activan en colectivo desde la virtualidad con la finalidad de mostrar las consecuencias ambientales y sociales del extractivismo en sus territorios. Por su parte, la Cooperativa Semilla Austral ha presentado diversas dificultades para sostenerse en el distanciamiento social, ya que su apuesta es gestionar espacios abiertos en donde se promueva el conocimiento de la agroecología, sobre todo en ferias locales y cooperativas de economía solidaria. No obstante, han organizado sesiones de minga para juntxs construir un espacio físico para su organización.

Para la Escuelita del Agua en el Estado de México y Morelos, el distanciamiento social les trajo retos considerables hacia el exterior de la organización, retos que se convirtieron en posibilidades, con el uso de nuevas herramientas han compartido en diversos espacios la lucha que acuerpan, incluso estos recursos digitales les han permitido facilitar talleres y conversatorios enfocados en la defensa del agua. Es importante mencionar que, en el caso de la Escuelita del Agua, la pandemia ha significado el cese de sus actividades organizativas de manera “presencial”, ya que los defensorxs continúan con una agenda política caracterizada

por reuniones con diversas formas de organización y talleres formativos en territorios en disputa.

La Yunta Agroecológica ha desplegado un proceso de consolidación de diversos proyectos territoriales, uno de ellos es la Biriteca Agroecológica que se consolidó con el trabajo cooperativo de mujeres de la Yunta. Cada una de estas experiencias parte de la apuesta por seguir construyendo una voz colectiva que apunte hacia prácticas de (re)existencia en sintonía con la defensa de la vida.

Es así como la perspectiva ecofeminista nos ayudó a dar cuenta de la centralidad que estas mujeres ponen al cuidado de la vida. Señalar que el *continuum* de violencia extractiva se focaliza en los cuerpos feminizados y que en esta feminización de los cuerpos se considera a la naturaleza como expropiable y explotable. Que la crítica al patriarcado capitalista pone en el centro la defensa de la trama de la vida, como una categoría que se nutre de las luchas propias de las mujeres en los territorios y que va más allá de concebir al territorio como precepto indígena o campesino. La desnaturalización de los cuidados de las mujeres es parte de este debate y colectivizar el cuidado es un argumento central para las mujeres con las que tejemos esta red.

La mirada ecofeminista nos permite entender los vínculos que existen entre la defensa de la vida y la lucha ecológica, politiza lo sensible y lo abre. Nos permite mirar esa otra ontología del ser humano, una ontología política emancipadora, sensible y sostenible para asegurar de manera colectiva, bajo condiciones de cuidado y reciprocidad entre otras especies y elementos de la naturaleza, una política ecológica revolucionaria. Es dar cuenta de una perspectiva transversal, más allá de lo humano, antiespecista, anticolonial y con una mirada profunda en la ancestralidad y el futuro, que confluyen fundamentalmente desde el hacer en el tiempo, ahora.

En medio de tan complicado momento histórico por el que atravesamos, reivindicamos abrir los diálogos polifónicos multiespecie, asumiendo de manera crítica nuestra posición como humanxs. Y en ese

sentido, optamos por la vida, por la digna vida, por la digna salud, por la digna alimentación, por los dignos territorios que acogen una diversidad multiespecie y por la posibilidad de construir realidades más justas frente a la crisis ecológica y de la vida.

Bibliografía

Alatorre Frenk, Gerardo (2018, 24 de abril). Un movimiento fluido: construyendo un buen gobierno del agua en México. *FUHEM*. <https://www.fuhem.es/2018/04/24/un-movimiento-fluido-construyendo-un-buen-gobierno-del-agua-en-mexico/>

Bárceñas, Karina y Preza Noemí. (2019). Desafíos de la etnografía digital en el trabajo de campo onlife. *Virtualis*, 10 (18), 134- 151. <https://www.revistavirtualis.mx/index.php/virtualis/article/view/287>

Blazquez, Norma, Flores Fátima y Ríos Maribel (coords.) (2012). *Investigación feminista: epistemología, metodología y representaciones sociales*. México: UNAM, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades: Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias: Facultad de Psicología. http://biblioteca.clacso.edu.ar/Mexico/ceiich-unam/20170428032751/pdf_1307.pdf

Brenes, Lucía (2017). *El valor simbólico del trabajo agrícola femenino y de los espacios en los que se realiza, en las políticas institucionales del sector agrícola vigentes hasta el 2018*. [Tesis para optar al grado y título de Maestría Académica en Estudios de la Mujer]. Universidad de Costa Rica.

Cabnal, Lorena (2017). Tz'kat, Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario desde Iximulew-Guatemala. *Ecología Política. Cuadernos de debate internacional*, (54), 100-104. <https://www.ecologiapolitica.info/?p=10247>

Capra, Fritjof (2002). *La trama de la vida: una nueva perspectiva de los sistemas vivos*. Barcelona: Anagrama.

Carsolio, Vanesa (2020). Claves para comprender la dimensión especista en la coproducción de la vida. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, 7 (1).

Cartier Tian; Longo Martín y Marchegian Pía (dirs.) (2021). *En el nombre del litio* [Documental]. Calma Cine y Farn. <https://enelnombredellitio.org.ar/>

Castañeda, Martha (2012). Etnografía feminista. En *Investigación feminista. Epistemología, metodología y representaciones sociales*. Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades. Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias. Facultad de Psicología.

Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo (2017). *Mapeando el cuerpo territorio. Guía metodológica para mujeres que defienden sus territorios*. Quito: Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo.

Federici, Silvia (2018). Diálogos entre el feminismo y la ecología desde una perspectiva centrada en la reproducción de la vida. Entrevista por Mina Lorena Navarro y Raquel Gutiérrez. *Ecología Política*, (54). <http://www.ecologiapolitica.info/?p=10267>

Fundar México (21 de abril de 2020). [Webinar] *Cuando la normalidad es el problema: repensar la interdependencia para enfrentar la pandemia*. [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=RRl4PTMLP-k>

Gago, Verónica (2020). *Potencia feminista. O el deseo de cambiarlo todo*. México: Bajo Tierra Ediciones / Pez en el Árbol / Tinta Limón.

García-Torre, Miriam; Vazquéz, Eva; Cruz, Delmy y Bayón Jiménez, Manuel (2019). Extractivismo y (re)patriarcalización de los territorios. En Delmy Tania Cruz Hernández y Manuel Bayón Jiménez (coords.), *Cuerpo, Territorios y Feminismos. Compilación latinoamericana de teorías, metodologías, y prácticas políticas* (pp. 23-43). Quito, Ciudad de México: Abya Yala y Bajo Tierra Ediciones.

Geertz, Clifford (2003). *La interpretación de las culturas*. España: Gedisa.

Gutiérrez, Raquel y Navarro, Mina (2018). *Producir lo común para sostener y transformar la vida: algunas reflexiones desde la clave de la interdependencia* [Inédito]. <https://periodicos.uff.br/confluencias/article/view/34710/20293>

Gutierrez, Raquel (2014). Políticas en femenino. reflexiones acerca de lo femenino moderno y del significado de sus políticas. En Mágina Millán (coord.), *Más allá del feminismo: caminos para andar*. México D. F.: Red de Feminismos Decoloniales.

Gutiérrez, Raquel; María Noel Sosa y Itandehui Reyes (2018). El entre mujeres como negación de las formas de interdependencia impuestas por el patriarcado capitalista y colonial. Reflexiones en torno a la violencia y la mediación patriarcal. *Revista Heterotopías del Área de Estudios del Discurso de FFyH*, 1 (1).

Haraway, Donna (2020). *Seguir con el problema: Generar parentesco en el Chthuluceno*. Bilbao: Consonni.

Herrera Flores, Belén; Dídac Santos Fita, Eduardo Naranjo Pinera y Silvia Hernández Betancourt (2018). Creencias y prácticas rituales en torno a la cacería de subsistencia en comunidades del norte de Yucatán, México. *Revista Etnobiología*, 16 (1), 5-18.

Herrero, Amaranta (2018). Ecofeminismos: apuntes sobre la dominación gemela de mujeres y naturaleza. *Ecología Política*, (54). <https://www.ecologiapolitica.info/?p=10136>Ecofeminismos: apuntes sobre la dominación gemela de mujeres y naturaleza – Ecología Política

Herrero, Yayo (2013). Prólogo a la edición española: ecofeminismo, más necesario que nunca. En María Mies y Vandana Shiva, *Ecofeminismo teoría, crítica y perspectivas*. Barcelona: Icaria.

Herrero, Yayo (2016). *Una mirada para cambiar la película. Ecología, ecofeminismo y sostenibilidad*. Barcelona: Dyscolo.

Luna-Nemecio, Josemanuel (2021, 9 de agosto). El Proyecto Integral Morelos y la devastación del territorio. *Nexos*. <https://medioambiente.nexos.com.mx/el-proyecto-integral-morelos-y-la-devastacion-del-territorio/>

Machado Aráoz, Horacio (2015). Ecología política de los regímenes extractivistas. De reconfiguraciones imperiales y re-ex-sistencias decoloniales en Nuestra América. *Bajo el Volcán*, 15 (33), 11- 51.

Machado Aráoz, Horacio (2017). Potosí, los orígenes del extractivismo. *Voces en el Fénix*, 6- 43. https://ri.conicet.gov.ar/bitstream/handle/11336/77692/CONICET_Digital_Nro.of2415b6-d8a9-4a1d-8f45-b62092e8a401_A.pdf?sequence=2&isAllowed=y

Mies, María y Shiva, Vandana. (1998). *La praxis del ecofeminismo. Biotecnología, consumo y reproducción*. Barcelona: Icaria.

Moore, Jason. (2020). *El capitalismo en la trama de la vida. Ecología y acumulación de capital*. Madrid: Traficantes de sueños.

Morante, Rubén (2000). El universo mesoamericano. Conceptos integradores. *Desacatos*, (5), 31-44.

Nadal, Alejandro (2009, 7 de octubre). La reprimarización en América Latina. *La Jornada*. <https://www.jornada.com.mx/2009/10/07/economia/029a1eco>

Navarro, Mina Lorena y Machado, Horacio (2020). *La trama de la vida en los umbrales del capitaloceno. El pensamiento de Jason W. Moore*. México: Bajo Tierra Ediciones.

Pérez, Amaia (2014). *Subversión feminista de la economía. Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*. Madrid: Traficantes de sueños.

Peréz, Amaia (2021). *Nombrando la crisis desde la vida en: La vida en el centro. Feminismo, reproducción y tramas comunitarias*. Uruguay / México: Minerwas / Bajo Tierra.

Pomadera García, Fabiola (21 de enero 2021). De algunas implicaciones que tiene la falta de acceso a la tierra para las mujeres. *La Agroecóloga. Revista Campesina*. <http://agroecologia.org/de-algunas-implicaciones-que-tiene-la-falta-de-acceso-a-la-tierra-para-las-mujeres/>

Santana, Aliné (s. f.). Red de Mujeres Diaguitas en la lucha: la vida como bandera. *Idep Salud*. <https://idepsalud.org/red-de-mujeres-diaguitas-en-la-lucha-la-vida-como-bandera/>

Shiva, Vandana (2003). *Las guerras del agua. Privatización, contaminación y lucro*. México: Siglo XXI.

Svampa, Maristella (2012). Consenso de los *commodities*, giro ecoterritorial y pensamiento crítico en América Latina. En Lucio Oliver (coord.), *Movimientos socioambientales en América Latina* (pp. 15-38). Buenos Aires: CLACSO / OSAL.

Indisciplinas e interdisciplinas

Diálogos cruzados sobre feminismos y ecologías desde una perspectiva decolonial y comunitaria

—
Lisset Coba, Mónica Maher,
Sofía Zaragocin e Ivette Vallejo

Introducción

Este escrito busca propiciar un diálogo crítico e interdisciplinario entre aproximaciones diversas del conocimiento ecofeminista, de la ecología política feminista, geografía y teología feministas en América Latina, con énfasis en subregiones de Sudamérica (Chocó, Andes, Amazonía, Cono Sur). Nos hemos enfocado en la producción de conocimiento y reflexividades de académicas (que a la vez son activistas), así como en las narrativas, prácticas y distintos lenguajes, itinerarios de acción de activistas organizadas (indígenas, campesinas, afrodescendientes), articulando feminismo y ecología. Dos preguntas guían este texto: ¿cómo se relaciona cada disciplina con el ecofeminismo y la ecología política feminista latinoamericana? ¿Cuál es la relación entre academia y militancia social? El texto está estructurado de la siguiente manera: cada autora responde a las preguntas guía desde los debates predominantes de su disciplina o campos pluridisciplinarios; esto es seguido por una discusión sobre los puntos de encuentro y desencuentro entre la teología, antropología, economía y geografía feminista, ecología política feminista. El texto comienza con una genealogía de los estudios de las mujeres y el ecofeminismo en Latinoamérica, seguida por una revisión de los aportes desde la teología ecofeminista latinoamericana, la relación

entre geografía feminista y el ecofeminismo con particular énfasis en las propuestas centradas en el territorio, y finalmente los aportes de la ecología política feminista de Sudamérica.

Enunciamos este texto desde nuestra posicionalidad ecofeminista como equipo y desde nuestras particularidades. Somos académicas con distintos grados de afiliación a FLACSO-Ecuador donde laboramos como profesoras titulares o visitantes en los departamentos de género y estudios socioambientales. Todas tenemos un pie en la academia feminista y otro pie en la militancia social desde donde realizamos investigación-acción feminista. Nos conocemos desde el espacio de la academia, pero también desde diferentes procesos de militancia social, y este escrito refleja los puntos de encuentro entre nuestras diferentes trayectorias. Lisset Coba, antropóloga, viene desde el feminismo popular anticarcelario, escribe en la juntura del feminismo y el ecologismo, intenta asumir los desafíos epistémicos que plantan las mujeres en sus diversas luchas territoriales como pedagogías de una ética ecofeminista anticolonialista; mientras que Mónica Maher hilvana los aportes desde la teología ecofeminista latinoamericana como académica contemplativa, eticista teológica, ministra cristiana feminista ordenada, directora de una red interespiritual e interreligiosa por los derechos humanos y la justicia sexual y reproductiva. El proceso colectivo de investigación ha significado para ella una oportunidad de crear enlaces conceptuales y estratégicos entre los diversos feminismos de Abya Yala y los feminismos de fe, y de profundizar las relaciones de colaboración con teólogas aymaras y teólogas ecofeministas cuir. Sofía Zaragocin, quien desarrolla en este texto reflexiones sobre la geografía feminista y el ecofeminismo latinoamericano, se considera una geógrafa feminista decolonial que profundiza temas sobre la racialización del espacio, la colonialidad de la blanquitud y la espacialidad de los feminismos decoloniales latinoamericanos. Para ella, este texto ha significado profundizar sobre una posicionalidad ecofeminista, donde ha podido generar lazos conceptuales sobre las distintas reflexiones territoriales del ecofeminismo y la ecología política feminista. Ivette Vallejo en este texto ofrece un panorama sobre los aportes de la ecología política feminista en y desde Sudamérica, como antropóloga, ecóloga política feminista constructivista

y postestructural. Se posiciona en pro de una academia involucrada, decolonial, antirracista y antipatriarcal que transforme y deconstruya la modernidad/colonialidad y sus ismos (eurocentrismo, etnocentrismo, androcentrismo, antropocentrismo). Se interesa por deconstruir regímenes de verdad (desarrollistas, del desarrollo sustentable y la conservación neoliberal), profundizar en las dimensiones ontológicas de los conflictos socioambientales/ecoterritoriales, los movimientos de justicia ecológica y las desigualdades ambientales conjugadas con desigualdades de género, étnico/raciales, principalmente en la Amazonía, si bien intenta ampliarse a otros loci. Este ejercicio le ha significado abrir la mirada y la escucha, procurar conexiones de orden epistemológico, conceptual, metodológico y enlazar praxis.

Del feminismo y las mujeres al ecologismo en Nuestra América

¿Cuál es la influencia de los feminismos autónomos, populares, comunitarios, indígenas, de color, en la producción académica de conocimiento feminista respecto del ambiente en los Andes y Amazonía-andina?

Los feminismos han discutido los temas de la “naturaleza”, la vida, la reproducción social, desde distintas perspectivas, en distintas épocas; sus luchas han girado alrededor de temas que afectan los cuerpos de las mujeres, sus lugares y su historia. Tanto feminismos como ecologismos son plurales y se tejen de manera compleja, ambos pueden ir de la mano con los movimientos sociales o pueden ser más cercanos a las instituciones que promueven el desarrollo y promueven la investigación. En la segunda década del milenio, las feministas latinoamericanas han asumido debates ecologistas desde perspectivas populares e indígenas, las exigencias relación con el avance de la colonialidad neoextractivista, lo que abordaré en los siguientes puntos: 1. El desarrollo y el ambiente, 2. Feminismos autónomos, comunitarios, del Sumak Kawsay y 3. Proliferaciones ecofeministas

Desarrollo, ambiente y feminismo

Después de la Segunda Guerra Mundial, el “trato justo” (1949) propuesto por el presidente Truman definió a las excolonias como países pobres y carentes, Estados que debían ser encaminados al desarrollo (Escobar, 2007). Bajo este contexto, el Programa Indigenista Andino para Ecuador, Bolivia, Chile y Perú (desde los años cincuenta hasta los años setenta) buscaba incluir en la modernidad a los sectores rurales mediante proyectos de intervención, asistencia e investigación sociocultural. El programa consistía en usar las características internas de las comunidades para sacarlas del subdesarrollo, las mujeres empobrecidas ocupaban un lugar privilegiado pues eran la entrada a los hogares y la higiene de los cuerpos, además las más rezagadas en educarse y las más “resistentes a los cambios” (Prieto, 2015, 2017).

En los años sesenta inician las reformas agrarias en América Latina, a la vez que se estimula la revolución verde, el uso de agrotóxicos para la maximización productiva, pero con un empobrecimiento creciente de las mujeres campesinas y los nutrientes de los suelos (Deere, 2002). Después del Mayo francés Françoise D’Eaubonne acuña el término ecofeminismo, de posturas anarquista y comunalista, critica la naturalización de la maternidad como esencia femenina, el crecimiento poblacional y el despojo de la autoridad de las mujeres sobre la reproducción y sus cuerpos, en un planeta de recursos limitados (Puleo, 2008).

En 1972, el informe Meadows atrajo la mirada mundial acerca de los “límites del desarrollo”, el crecimiento de la población mundial, la industrialización, la contaminación, la explotación de los recursos naturales. Las economistas para el desarrollo promueven institucionalizar el enfoque de la Mujer en Desarrollo [MED]. En 1975 se celebra la Primera Conferencia Mundial del Año de la Mujer, organizada por las Naciones Unidas, en donde se promovía la integración de las mujeres a los programas de desarrollo y cooperación, así como la reducción de la pobreza de las mujeres en zonas rurales y promovía la planificación familiar. Domitila Barrios de Chungara, lideresa boliviana en contra de la explotación a mineros y mineras, interpellaba a las feministas blancas del primer

mundo por no comprender la dimensión de la opresión, la colonialidad del poder y de las mujeres de élite.

En 1977, James y Dalla Costa, publican *El poder de la mujer y la subversión de la comunidad*, que recoge la reflexiones sobre las demandas de trabajadoras revolucionarias críticas de las posturas marxistas que invisibilizan el rol de cuidado de las mujeres. La división sexual del trabajo es una de las formas de opresión de las mujeres, el pago al trabajo de cuidado y de reproducción social de las vidas es plusvalor no contabilizado, su carácter es incalculable. Los años ochenta son época de mujeres involucradas en movimientos insurgentes de izquierda, nace la Confederación Nacional de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias de Bolivia Bartolina Sisa, reivindicando la soberanía territorial y alimentaria, la dignidad de las mujeres.

En los noventa, varios países latinoamericanos firman el Tratado de Libre Comercio de las Américas, los movimientos indígenas y campesinos protestan y, a la vez, institucionalizan el enfoque de género en los proyectos de cooperación y asistencia para el desarrollo. Se debían tomar en cuenta la equidad de género, el manejo de recursos naturales, el ecoturismo comunitario, la conservación de ecosistemas, los proyectos productivos. Las ONG promovieron una identidad ecológica de los pueblos indígenas, estereotipos resignificados estratégicamente por los pueblos originarios para el reclamo y protección de sus derechos colectivos (Ulloa, 2016a y 2016b).

Durante los levantamientos indígenas ecuatorianos y bolivianos de la década de 1990, sin definirse como ecologistas o feministas, las mujeres cumplieron roles estratégicos en los reclamos de titulación de tierras y autodeterminación. Desde los inicios de las colonias americanas, las mujeres, racializadas y esclavizadas, asociadas a movimientos anticoloniales, protestaban por despojos y abusos (Silverblatt, 1990); en el siglo XIX, las independentistas reivindicaban la emancipación de los pueblos, la autonomía territorial y el autogobierno. Desde la década de 1950, la dirigente indígena ecuatoriana Dolores Cacuango luchaba por la tierra y la educación. Desde los años ochenta, economistas como

Deere y León (2002) investigan la historia campesina de las mujeres en Colombia y Ecuador, el impacto de los proyectos de desarrollo en su cotidianidad, su ausencia en las políticas de reforma agraria. Las autoras proponen la importancia de la independencia y el empoderamiento económico frente a la violencia de género.

Academia, Sumak Kawsay y acumulación originaria en el nuevo milenio

En el nuevo milenio, el *boom* de *commodities* impulsa la reprimarización de las economías basadas en la extracción de biomasa, reservas de bienes comunes que se exportan a gran escala (Svampa, 2015). La colonialidad de la naturaleza sacrifica a los territorios de las comunidades mediante la declaratoria de baldíos (Alimonda, 2011; Sack, 1986). Paralelamente, investigadoras a cargo de los proyectos de género, ambiente y desarrollo impulsan la investigación sobre la relación entre las mujeres del campo y la pobreza. La cooperación internacional otorga becas para las áreas de biología, antropología, sociología, economía, agronomía, geografía, en los Andes y otros países latinoamericanos, para impulsar la conservación para el desarrollo en las áreas de etnobotánica, agua y minería. Rocheleau y Poats (en Martínez, 2007) abren el campo de la ecología política feminista, intentan “feminizar el ecologismo y ecologizar el feminismo”, promueven la discusión de la dicotomía: naturaleza-cultura, la investigación de conocimientos no occidentales. Martínez (2007) realiza una genealogía que recorre la ecología simbólica y el giro ontológico y explora los hechos desde la perspectiva del paisaje y los sistemas de género. Paulson (2013) privilegia los puntos de vista de los hombres durante las transformaciones en los sistemas de género y territorial en zonas rurales. Múltiples alternativas al modelo de desarrollo capitalista surgieron de las luchas antiglobalización, en contra de los tratados de libre comercio, desde la organización del Primer Foro Social Mundial, en Porto Alegre, Brasil (2001). La Vía Campesina es una de las organizaciones más relevantes.

En las Constituciones de Bolivia en el 2007 y de Ecuador 2008 se introducen los conceptos de Sumac Qamaña (en aymara) y Sumak Kawsay (en

kichwa), para plantear la plurinacionalidad y el respeto de la autodeterminación territorial indígena. No obstante, el *buen vivir*—en su traducción al español— nunca superó un modelo económico rentista, basado en la reprimarización de la economía, dependiente de los vaivenes de los mercados, con graves consecuencias para los territorios indígenas. En el 2013, un grupo de mujeres de la Amazonía ecuatoriana proponen el Kawsak Sacha o Selva Viviente, una propuesta cosmopolítica que reconoce la existencia y la voz de muchos sistemas de vida que deben ser protegidos. Ellas inauguran un nuevo ciclo de protestas en contra del neoextractivismo petrolero frente al cambio climático (Coba y Bayón, 2019). En los Andes, Fueres et al. (2013) recuperan el concepto de soberanía alimentaria venida de las luchas campesinas y las articulan a la soberanía de los cuerpos a la autonomía de los pueblos. Millán (2019) observa la aguerrida maternidad mapuche en tiempos de Benetton. La segunda década del segundo milenio se caracteriza por una nueva ola de feministas jóvenes que incursionan en distintos campos políticos, artísticos y académicos, de sanación.

En el nuevo milenio, Carrasco (2001) cuestiona la sostenibilidad de la vida como un asunto asignado exclusivamente a las mujeres; Vandellac (2005) señala la deuda ecológica y deuda de cuidados. En la segunda década del 2000, Pérez (2014) publica “la subversión de la economía”, conocimiento nacido de las reuniones de mujeres diversas (muchas de ellas migrantes) posteriores al 15M. Allí señala la importancia del sostenimiento de la vida digna y la contradicción capital-vida. Sin embargo, la perspectiva que parte de la colonialidad la aporta Federici (2010) quien, con la publicación en español *Calibán y la Bruja (Tinta limón, 2004)*, rearticula los procesos de acumulación originaria y la crítica marxista, la expropiación de los comunes en su relación con los cuerpos y la sexualidad de las mujeres, la violencia en sitios extractivos. Así, la colectiva *Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo* (2014) propone “la vida en el centro de la economía”, más adelante Gartor (2015) plantea la economía feminista como fundamental para construir la ecología política y Cielo, Coba y Vallejo (2016) y Cielo y Carrión (2019) observan la transformación de los territorios de cuidado en el circuito petrolero ecuatoriano. Yáñez y Vega (2019) intercambian un diálogo desde el

ecologismo y el feminismo, desde la pregunta acerca del concepto de reproducción social de la vida. Proliferan las críticas al neodesarrollismo de los socialismos del siglo XXI y sus políticas extractivistas colonialistas y patriarcales (D'Amico y Pessolano, 2013; Ruales, 2015; Aguinaga et al., 2016). Los feminismos toman fuerza política sobre todo en torno a la despenalización del aborto, las discusiones sobre la vida y la violencia y se acercan al ecologismo.

Autónomas, decoloniales y comunitarias

En la década del noventa, en Bolivia, las feministas autónomas proclaman la consigna anarquista: “Ni Dios, ni marido, ni partido”, critican el feminismo institucionalizado por el Estado, los organismos multilaterales y las ONG; así como a los proyectos de desarrollo, que clasifican a las mujeres estudiadas en: “expertas” y a las precarizadas en sujetas de cooperación y asistencia (Galindo, Rivera). En la primera década del 2000, Mujeres Creando Comunidad propone los conceptos “cuerpo-territorio” y “entronque patriarcal” para definir las renovadas formas de colonialidad neoliberal. En el Pronunciamiento del Feminismo Comunitario Latinoamericano en la Conferencia de los pueblos sobre Cambio Climático (2010) señalan el reduccionismo colonial-heterosexista que identifica a la Pacha Mama con la madre tierra y al Sol con el Padre. Asimismo, diversifican el concepto de comunidad desde la sexualidad, la relación con los seres de la biósfera y plantean una reciprocidad que equilibre el poder entre mujeres y hombres. En un mundo racista es importante deconstruir la complementariedad patriarcal en que las mujeres del sur son las encargadas de la reproducción social y la sanación de una “Pachamama” en proceso de devastación.

Otras autonomistas importantes son las mujeres zapatistas que proclamaran la ley revolucionaria de las Mujeres en 1993, década en que también se registran protestas de las sanadoras mapuche como defensoras del agua y los cerros (Sánchez de Jaeger, 2019). Las teólogas feministas se preguntan por la comunalidad, critican el patriarcado eclesial y sus sesgos machistas. Ivone Gebara propone un concepto ecofeminista

de “vida”, como un conjunto de relaciones que hacen posible su dignidad, politiza la espiritualidad y busca desencubrir la colonización de las creencias, el andro antropocentrismo, su complicidad con la violencia de género y ambiental (en Ress, 2010), teólogas indígenas nos hablan de la plurirreligiosidad, tema en el que profundizará Mónica Maher.

Recuperando el pensamiento de las feministas negras norteamericanas, las chicanas y las “mujeres de color” del Tercer Mundo, Colectiva Combahee River, (1977), Curiel (2008) y Espinosa-Miñoso (2013, 2014) reflexionan acerca del concepto de interseccionalidad. Carneiro (2007) explora el racismo desde una mirada decolonial, buscando ennegrecer el feminismo. El feminismo decolonial bordea entre el activismo y la universidad, proporciona cimientos a los conocimientos producidos por mujeres racializadas, desde el punto de vista de la opresión. Además, influencia en diálogos entre la geografía y la antropología y otras disciplinas para subvertir la geopolítica de la violencia sexual (Marchese, 2019), la emergencia de una geografía feminista decolonial que enfatiza en el espacio y la posicionalidad como aporte a la interseccionalidad (Ojeda, 2011; Ulloa, 2016b; Zaragocin, 2019). Sofía Zaragocin profundizará en este tema más adelante.

La persistencia del patriarcado, a través de la geografía y la historia, es propuesta por Segato (2003, 2010), quien define patriarcados de alto y de bajo impacto y más adelante abordará el “mandato de la masculinidad” y el femigenocidio. La autora propone la relación entre drogas, santuarios naturales remotos y violencia contra las mujeres; observa el disciplinamiento, la territorialidad y pedagogía de la crueldad en la fase apocalíptica del capital en que se privatizan los bienes comunes y se cometen femicidios y crímenes homofóbicos (2014, 2016). La dueñidad constituye una administración *mafializada* y *gangsteril* de los negocios, la política y la justicia, bajo un orden global y geopolítico conformado por un patriarcado corporativo de extracción y explotación (2018). En la misma línea, Lozano (2019) investiga el asesinato de mujeres y acumulación global, las concesiones mineras, el conflicto armado, femicidios y las afectaciones étnicas en Colombia, para proponer una epistemología fronteriza ejercida por los conocimientos subordinados. Hofmann y

Cabrapan (2019) buscan decolonizar el discurso y las medidas contra la trata de personas en zonas fronterizas y sitios de extracción de recursos naturales.

Lugones (2008, 2011), una de las pioneras en reflexionar desde una crítica decolonial, se inclina por rebasar los análisis de roles de género clásico y su sesgo colonialista que representa a las mujeres de las excolonias como sujetos débiles y subordinados. Los debates feministas decoloniales sostienen la importancia de reconocer que el sistema-mundo colonizador-colonizado se sostiene sobre el privilegio de la libertad sexual de los varones, el exceso de trabajo y la violencia contra las mujeres (Lugones, 2008, 2011; Segato 2003, 2010). Si bien las feministas comunitarias han sido asumidas como “feministas territoriales o decoloniales”, es importante señalar su rechazo de categorizaciones, por ejemplo, la red de sanadoras ancestrales TZK’AT desde Iximulew aclara que no se definen a sí mismas como “feministas decoloniales” pues, a decir de Cabnal “eso sería quedarse en los 527 años de colonización y su propuesta va más atrás, es milenaria”. Intelectuales como Cumes han propuesto un conocimiento anticolonialista, pues la colonia no ha pasado.

Cabnal (2010), una de las integrantes de la red, ha impactado en todo el continente al señalar la violencia extractiva como sexual, territorial, ambiental, feminicida, al denunciar la violencia militarista del Estado. Además, propone que acudir a la memoria colectiva de los cuerpos es el camino cósmico-político, compromiso personal y colectivo para sanar heridas, para ir más allá de la resistencia para “re-existir” en dignidad. La red propone la sanación como acto político, reciprocidad con la tierra que permite la sanación colectiva mediante el “acuerparse”. Cabnal proporciona conexiones epistémicas entre las luchas de los pueblos y versiones propias de feminismo, define el interfaz epistémico “cuerpo-territorio-tierra” que rompe con la dualidad de la materia y propone su continuidad, abre nuevas discusiones dentro de los feminismos diversos como el “entronque patriarcal”, la alianza entre varones colonizadores y colonizados (Busconi, 2018). Zaragocin profundizará en el tema.

Proliferaciones ecofeministas

En la segunda década del 2000, los efectos del auge de los *commodities* en el ambiente y los pueblos indígenas agitan el espacio político, el auge de los movimientos y la producción de conocimiento feministas se expanden. Los ecofeminismos proliferan, en la academia se investiga: la transmisión de conocimientos entre mujeres, los saberes sobre plantas medicinales y los cuerpos, la partería en su relación con el cosmos (Palacios, 2013; Aguilera, 2018), el buen nacer como estrategia de insurgencia en contextos paramilitares y mineros (Lozano, 2016). También se hacen etnografías de lugares de la soberanía alimentaria de mujeres campesinas y la cocina (Sotomayor, 2013), las experiencias en espacios ecosociales en Colombia articulan ecología popular y ecofeminismo (Fiore, 2019). En el contexto de la pandemia, emergen investigaciones que abordan los cuidados y el trueque en los Andes ecuatorianos (Catalán, 2021) y la relación ontológica con el extractivismo y la curación con las plantas de la Amazonía. Zambra y Pradenas (2021) plantean la crisis de la cuarentena en Chile respecto del acceso al agua y a los cuidados en tiempos de privatización de servicios sanitarios. Guilcamagua (2021) observa la relación de los espacios acuáticos también en los Andes.

La acción política de las mujeres se vuelve relevante, Svampa (2015) plantea el giro ecoterritorial de los feminismos del sur, la relevancia de la reproducción social, las relaciones de interdependencia y cuidado. Ulloa (2016 a y b) acuña el término “feminismos territoriales” para definir la defensa de la vida de mujeres racializadas en tiempos de violencia por neoextractivismo minero. Santana (2018) reflexiona acerca de las mujeres y la naturaleza como ejes de violencia y explotación y la naturaleza como opción política para la recuperación de la tierra. López y Cielo (2018) abordan el cuidado del agua y lo comunitario, las experiencias cooperativas en el sostenimiento de la vida. Cielo plantea las ecologías afectivas. Arriagada y Zambra (2019) proponen una genealogía de la feminización de la ecología política y las luchas territoriales. Sempéregui (2019, 2020) plantea la parcialidad de las alianzas entre mujeres indígenas, feministas y ecologistas, así como las formas de reexistencia creadas por las autodefinidas mujeres amazónicas. Temerosas de la

colonialidad blancomestiza, las “defensoras de la Pachamama” protestan contra el Estado y rechazan la explotación de petróleo en sus territorios. Además, proponen una comprensión pluriversal del ser mujer y de la política.

Premauer y Valdiviezo (2018) aborda la acción colectiva de las mujeres desde una nueva materialidad, ecología simbólica que conecta los cuerpos de las mujeres con la arcilla que se vuelve símbolo de las luchas antiextractivistas. Una lectura sobre la articulación de Mujeres Amazónicas frente al extractivismo petrolero en Ecuador, su conciencia histórica, sus territorios y cuerpos sacrificables en un sistema ciego ante la promesa de desarrollo, disputan relaciones de poder perfilando horizontes de transformación contrahegemónicos (García, 2017; Bravo y Vallejo 2019). En ese sentido, Coba (2019) recupera las memorias políticas de las mujeres en la Amazonía ecuatoriana, el lugar de los sueños y los seres suprahumanos en las luchas por la autonomía. De la misma manera, Sánchez de Jaegher (2019) plantea el envisionar de la justicia ambiental por las mujeres mapuche y la emergencia de un ecofeminismo pluriversal que se enfrenta a las multinacionales. En Kawsak sachá: la organización de las mujeres y la traducción cosmopolítica de la selva amazónica en el Ecuador, Coba y Bayón (2019) proponen el alcance de la esfera pública desde el giro ontológico. Siguiendo a los feminismos comunitarios, los debates sobre cuerpo-territorio-tierra para la defensa y la desposesión, repatriarcalización de territorios, así como teorías-metodologías y prácticas políticas (Cruz, Bayón y García, 2019; Migliaro et al., 2019; Zaragocin). También emergen las relaciones entre ecofeminismo y derechos de la naturaleza, los cruces entre ley, Estado y sensibilidades (Pereira y Borsellino, 2021).

Melón y Yanniello (2018) proponen un acercamiento entre ecofeminismos y ecología política feminista para el análisis del rol de las mujeres en la defensa del río Uruguay, ante la instalación de una planta de producción de celulosa. Solíz (2019) plantea una ecología política, economía ecológica, historia ecoeconómica, geografía sociometabólica que incluye a las recicladoras de basura como sujetos políticos comunitarios, ecologistas populares que habitan zonas de sacrificio en Colombia y Ecuador.

Ellas limpian el paisaje desde abajo, recuperan residuos producidos por empresarios e industrias. También planteando el género en la ecología política (Acosta, de la Cadena, Belaunde y Gudynas, en Silva, 2019), plantean el lugar de las mujeres indígenas frente al cambio climático.

La ecología política feminista aborda las relaciones entre extractivismos y género desde distintos aspectos: en el espacio familiar de mujeres y hombres indígenas y campesinos de Bolivia (Aguirre, 2015); las mujeres de zonas de sacrificio, cuidado y resistencia y agencia política en Chile y otros lugares (Bolados, 2016); critica la patriarcalización de territorios y agenda para la protección de derechos humanos (Silva, 2017). Costanzo (2017) propone la extracción de mujeres en Cajamarca, la guerra, el secuestro, chantaje, violencia sexual, estigma. Cabrapan y Hofmann (2019) observan las transformaciones en las relaciones de género en las minas de Venezuela. Bonet, León y López (2019) y Goldstein (2019) abordan la feminización del trabajo indigeneidad y extractivismos en Perú. Ruiz (2019) estudia mercados sexuales, economías íntimas y gobernanza “posneoliberal” en la frontera sur de Ecuador. Vallejo ampliará este tema, más adelante.

Aportes desde la teología ecofeminista latinoamericana

La teología ecofeminista latinoamericana surgió al principio de la década de 1990 por la filósofa, teóloga y hermana religiosa brasileña Ivone Gebara, quien sigue siendo su voz más destacada. Gebara rompió el paradigma de la teología cristiana con una perspectiva que desafió todas las categorías conceptuales tradicionales a base de una nueva epistemología para el quehacer teológico.

Para explorar y entender la teología ecofeminista latinoamericana, es importante: 1) revisar las raíces de su surgimiento, 2) resumir los puntos clave de su propuesta metodológica y conceptual, 3) explicar su relación con los movimientos sociales y la vida cotidiana popular, y 4) definir las nuevas corrientes de la teología feminista relacionadas que se han manifestado desde la ruptura teológica de Gebara.

Raíces históricas

La teología ecofeminista latinoamericana ha sido caracterizada como la tercera fase de la teología feminista en el continente (Aquino, Gebara, Tamez, Ress), que parte de la trayectoria de la teología de la liberación que emerge al principio de la década de 1970 con la obra clásica del sacerdote peruano Gustavo Gutiérrez. La teología de la liberación revoluciona la teología cristiana desde una crítica marxista antimperialista-colonial que replantea el propósito del llamado cristiano como la opción preferencial por los pobres y la construcción del Reino de Dios aquí en la tierra.

Dado el principal enfoque de análisis de la teología de la liberación latinoamericana en la opresión de clase, las mujeres empiezan a notar y nombrar la falta de atención a la opresión sexista. Por ende, las teólogas refinan la categoría de los pobres a las mujeres pobres, doblemente oprimidas. Así comienza la teología feminista en su primera fase con énfasis en las experiencias de las mujeres históricamente marginalizadas, incluyendo a las mujeres de la Biblia cuyos liderazgos habían sido excluidos de la memoria cristiana colectiva (Ress, 2006, pp. 15-16). El trabajo de la biblista mexicana Elsa Tamez, previamente decana de la Universidad Bíblica Latinoamericana en Costa Rica, es muy representativo de esta fase con su celebrada obra *Las mujeres en el movimiento de Jesús, el Cristo*.

La segunda fase de la teología feminista empieza en los años ochenta con la feminización de todos los conceptos teológicos. Introduce al lado femenino de la imagen de Dios (Madre, Espíritu) y al lenguaje inclusivo, rescatando recursos bíblicos olvidados y reconociendo el carácter antropocéntrico y patriarcal de los textos y de toda la tradición. Incorpora valores femeninos desvalorizados como el cariño, la ternura y lo cotidiano como partes importantes e integrales de la lucha por la justicia. (Ress, 2006, pp. 16-17). Una voz muy reconocida de esta fase es la teóloga mexicana, María Pilar Aquino, quien hace una excelente sistematización del periodo en su libro *Nuestro clamor por la vida: Teología latinoamericana desde la perspectiva de la mujer* (Colección Mujer latinoamericana).

Desde la década de los noventa, empieza la tercera fase de la teología feminista. En esta etapa, la teología feminista se enfoca en categorías como la fiesta, la alegría, la sexualidad y el cuerpo, e imágenes de Dios como Energía, Misericordia, Gracia. Las teólogas comienzan a leer la Biblia desde los silencios y la reconstrucción histórica creativa de los textos. Surgen más contribuciones de teólogas negras e indígenas (Ress, 2006, pp. 18-19). Estas voces crecerán con atención al racismo, neocolonialismo, un análisis interseccional y un rescate de culturas originarias.

En la tercera etapa, las teólogas empiezan a nombrarse feministas públicamente sin pedir permiso ni perdón, utilizando de forma consciente y sistemática las teorías feministas y de género para analizar y rehacer la teología cristiana. Emerge la teología ecofeminista holística expresada de forma más elaborada por Ivone Gebara en su libro *Intuiciones Ecofeministas: Ensayo para repensar el conocimiento y la religión*. Gebara hace un fuerte y desafiante llamado por reconstruir toda la teología cristiana desde un feminismo crítico para no replicar los patrones profundos patriarcales de la teología de la liberación con una simple reformulación “femenina.”

RUPTURA METODOLÓGICA Y CONCEPTUAL

La teología ecofeminista, como tercera expresión histórica de la teología feminista de la liberación latinoamericana, representa una ruptura metodológica y conceptual. Mientras que las primeras expresiones de la teología feminista de la liberación nacieron de la crítica marxista con el rechazo implícito de las dinámicas económicas colonialistas genocidas y ecocidas del extractivismo, la teología ecofeminista hace explícito el análisis ecológico, al base de la literatura ecologista / ecofeminista. Además, señala la conexión inseparable entre la dominación de la tierra y la dominación de la mujer pobre indígena/negra. Sin embargo, no solo se trata de colocar una categoría nueva (naturaleza) al centro de los debates de la teología feminista, sino de proponer una nueva metodología del quehacer teológico desde una profunda crítica de la epistemología occidental que ha marcada toda la tradición cristiana. Sin una

epistemología diferente, no hay posibilidad de una teología capaz de enfrentar y transformar la crisis humanitaria planetaria actual.

En este sentido, la teología ecofeminista es muy diferente de las teologías de la liberación anteriores que no cuestionan sus bases filosóficas epistemológicas y por ende son cómplices en la reproducción de patrones patriarcales religiosos socioculturales. En contraste, Ivone Gebara hace una crítica exhaustiva sistemática de la filosofía dualista patriarcal tanto de la teología tradicional como de la liberación, y propone una epistemología basada en la filosofía ecofeminista. Los principios de la epistemología ecofeminista son: “la interdependencia, el conocimiento como un proceso, la unicidad espíritu-materia, el género y la ecología como mediaciones cognoscitivas, el contexto como primera referencia básica, la aproximación holística, la introducción de la afectividad y una actitud inclusiva” (Gebara 1998, pp. 88-104).

Desde esta epistemología holística que rompe con los dualismos tradicionales, Gebara reconstruye todos los conceptos teológicos empezando con una antropología teológica ecofeminista que expresa la interdependencia de toda la vida. Quita al hombre, y al ser humano, del centro de la creación y lo define como parte del Ser Mayor o el Cuerpo Mayor al cual todos los seres pertenecen. El Ser Mayor constituye precisamente la Divinidad que es el Cuerpo Sagrado o “Cuerpo Vivo en crecimiento” (Gebara, 1998, p. 84). El cuerpo humano feminizado sexuado, en vez de ser un obstáculo espiritual, vuelve a ser el vehículo mismo de la salvación.

Al negar una única verdad absoluta exclusiva, Gebara rechaza el estatus privilegiado de la revelación cristiana y todo dogmatismo religioso. Esto incluye una fuerte crítica a “la nueva divinidad representada por el mercado consumista” que promete su propio “tipo de paraíso y de felicidad [...] [y] exige, sobre todo para algunos, sacrificios constantes para aproximarse a sus altares”. (Gebara, 1998, p. 141). En contraste, hace un llamado a celebrar la biodiversidad religiosa, “biodiversidad de conexiones, de relaciones, de diálogos de amor, de búsquedas y expresiones de sentido” de la vida (Gebara, 1998, pp. 138-139).

La teología ecofeminista, como la teología de la liberación en general, parte de las experiencias humanas de las personas más marginalizadas. Surge justamente de la vida y regresa a ella en un proceso continuo de leer la realidad vivida, reflexionar sobre ella y actuar. La teología feminista rescata de forma particular el valor teológico de la vida cotidiana.

Como religiosa católica, Gebara ha pasado toda su vida en un barrio de la periferia de Pernambuco al norte de Brasil donde ha acompañado de forma cercana los sufrimientos de las mujeres más pobres económicamente. También ha estado cercana a los movimientos sociales y en diálogo con lideresas feministas brasileñas. Como consecuencia, entre otras, Gebara se declaró al principio de los noventa públicamente a favor de los derechos sexuales y reproductivos, incluyendo a la despenalización del aborto en Brasil. El Vaticano reaccionó declarando su teología ni católica ni cristiana y castigándola con un periodo de silencio de dos años durante el cual Gebara obtuvo otro doctorado. La condena eclesial trajo más atención a su postura, expresada posteriormente en un ensayo celebrado donde se identifica con las brujas de la inquisición, nombra la hipocresía de la iglesia institucional patriarcal y define la sociedad como abortiva porque corta las posibilidades de vida plena para la mayoría (Gebara, 1994). Desde ese entonces, ha sido una aliada de la Red Latinoamericana de Católicas por el Derecho a Decidir.

Además de ejercer la docencia académica en el Instituto Teológico de Recife, Gebara se ha dedicado a la educación popular en amplios espacios del continente. Su impacto ha sido muy grande en la vida de miles de mujeres activistas en comunidades cristianas de base y movimientos católicos y ecuménicos diversos. Ha dado nombre a lo que muchas mujeres estaban viviendo, sentipensando, intuyendo. Un espacio donde su presencia y pensamiento ha tenido un fuerte peso recurrente es el colectivo de mujeres ecofeministas para la espiritualidad y la teología Con-spirando.

Con-spirando nació en Chile, justamente al principio de los años noventa, cofundada por la teóloga ecofeminista, Mary Judith Ress, autora del libro *Ecofeminism in Latin America*. Además de ser un centro de formación ecofeminista, Con-spirando es una revista que ha creado la oportunidad para muchas académicas y activistas de crear redes ecofeministas, fomentar un movimiento regional y entretener, publicar y difundir sus preguntas y reflexiones. Entre sus formaciones es la Escuela de Ética y Espiritualidad Ecofeminista que empieza en 2000 dentro del marco de la psicología jungiana con el propósito de promover la imaginación ecofeminista, crear nuevos mitos, resignificar lo sagrado y vivir una ética holística inspirada por la cosmología moderna y física cuántica. Las experiencias de las participantes de la Escuela han sido sistematizadas y difundidas en varias publicaciones de *Con-spirando*, incluyendo en tres libros: *Diosas y Arquetipos*, *Virgenes y diosas en América Latina* y *Lluvia para Florecer*.

Entre los otros colectivos feministas y organizaciones religiosas que han caminado al lado de Ivone Gebara en el espiral ecofeminista están el Núcleo de Mujeres y Teología de Guatemala y el Instituto de la Misericordia de las Américas. La teóloga feminista católica dominicana Hermana Geraldina Céspedes, cofundadora del Núcleo de Guatemala donde vivió muchos años como misionera, acaba de publicar una sistematización de la teología ecofeminista latinoamericana en su libro, *Ecofeminismo: Teología saludable para la tierra y sus habitantes*. Las Hermanas y Asociadas de la Misericordia han estado muy activas en la Red Iglesias y Minería de la región andina en la lucha contra los extractivismos, motivadas por la teología ecofeminista de Gebara y también, como muchas católicas más, por la nueva encíclica del Vaticano: *Laudato Si'*: Sobre el Cuidado de la Casa Común. Participan en la incidencia internacional como una organización no gubernamental frente a las Naciones Unidas con una oficina, Mercy Global, en Nueva York. Durante la Comisión por el Estatus de la Mujer en marzo de 2021, por ejemplo, la Hermana de la Misericordia Ana Siufi de Argentina presentó una ponencia sobre el extractivismo y el patriarcado, el ecocidio y el feminicidio, la destrucción del planeta y la violencia de género.

Desde la ruptura teológica de Gebara con su fuerte llamado a deconstruir y reconstruir todas las categorías de teología cristiana desde una filosofía y epistemología ecofeminista, han resurgido voces teológicas relacionadas muy importantes. Son expresiones no dualistas desde otras fuentes, identidades y áreas de conocimiento que habían sido demonizadas por la tradición neocolonialista. Incluyen, por un lado, las teologías *cuir/queer* elaboradas desde las experiencias de las mujeres/personas LGBTQI+ y de la teoría *queer* y, por otro lado, las teologías indígenas enraizadas en las experiencias de mujeres de varios pueblos originarios y sus sabidurías ancestrales.

TEOLOGÍA ECOFEMINISTA QUEER/CUIR

Desde el inicio del caminar ecofeminista de Gebara en los noventa, con su postura valiente y dramática a favor de la despenalización del aborto, otras teólogas feministas han expandido la discusión sobre la sexualidad y los derechos sexuales y reproductivos con atención a la teoría *queer*, la teología indecente de Marcella Althaus-Reid (2001) y la propuesta de “lo erótico como poder” de la escritora caribeña lesbiana negra Audre Lorde (1994 [1984]). Entre ellas están la teóloga feminista protestante brasilera, Nancy Cardoso Pereira, la pastora evangélica y teóloga negra caribeña Margarita Sánchez de León y la teóloga feminista católica mexicana Marilú Rojas Salazar.

Rojas, religiosa y profesora en la Universidad Iberoamericana de Puebla, es quien en particular ha nombrado y explorado los ecofeminismos *queer / cuir* (Rojas 2021a) consciente de la ecología *queer* feminista impulsada desde 1997 por Gaard entre otras. Aliada de Católicas por el Derecho a Decidir en México, Rojas reconoce la amplitud del derecho a decidir en el marco de la justicia reproductiva, incluyendo al derecho a escoger el género de la pareja que uno/a quiere, a tener o no tener hijas/os, a interrumpir un embarazo no deseado, a poder criar una hija/o con las condiciones económicas adecuadas (Rojas, 2020b). Afirman los

cuerpos de las mujeres y los cuerpos feminizados como locus de la revelación divina (Rojas, 2021b).

Nombrando como “amantes” el capitalismo neoliberal y la teología patriarcal, Rojas plantea una teología ecofeminista donde la Trinidad es Eros-Eco-Sophía y las múltiples expresiones vitales de la erótica son celebradas como fuerza de vida y fuente de resistencia en toda la creación (Rojas 2020c). Se posiciona dentro de un marco de la teología feminista decolonial, enfatizando los impactos desastrosos del neocolonialismo y sus afectos en todos los ámbitos de la vida cultural, política, económica, ecológica, religiosa (Rojas 2020d). En este contexto, destaca el papel sagrado y urgente de “la erótica ecofeminista” frente al feminicidio y ecocidio actual, señalando:

La emergencia y recuperación de la erótica como fuerza subversiva política decolonizadora de los cuerpos abyectos abre la posibilidad del reconocimiento de las mujeres y la naturaleza como nuevas subjetividades y un pacto entre especies para construir este mundo posible con otras formas de convivencia, coexistencia e interrelacionalidad. (Rojas 2020a, p. 67)

Una “espiritualidad profética” es, según Rojas, “una espiritualidad ética de la eco-justicia” marcada por “la interculturalidad como camino de diálogo y enriquecimiento mutuo de las diversas tradiciones y expresiones religiosas” (Rojas 2012a). De hecho, ha nacido una teología feminista intercultural dedicada al diálogo interreligioso/interespiritual como metodología para fomentar nuevos conocimientos y acciones teoéticas feministas. María Pilar Aquino ha liderado estos esfuerzos en el continente con varias conferencias y publicaciones (Aquino, 2008).

TEOLOGÍAS INDÍGENAS DE MUJERES

Otras voces muy importantes que han resurgido desde los años noventa como cuestionamiento a la epistemología cristiana occidental y las dinámicas nefastas del capitalismo neoliberal extractivista son las teólogas indígenas del continente. Se han reunido desde diversos pueblos en

tres encuentros regionales, empezando en el 2009, con pronunciamientos de “nuestra palabra viva” (COSTIAY, 2019). Su teología se distingue de la teología ecofeminista en mayor parte por las fuentes que son las memorias milenarias y sabidurías ancestrales de los pueblos originarios. Entre las que están entretrejiendo con mucha ternura y dedicación estas expresiones profundas está la teóloga aymara y religiosa católica boliviana, Sofía Nicolasa Chipana, que forma parte de la Comunidad de Sabías y Teologías Indígenas de Abya Yala desde su inicio.

Reconociendo la propuesta feminista comunitaria de “la sabia xinca” Lorena Cabnal de Guatemala, Chipana destaca el gran “aporte epistemológico, espiritual y político del cuerpo territorio y del territorio tierra [...] que se gesta en los espacios de mujeres indígenas autonombradas como feministas” que tiene “mucho en común con las propuestas ecofeministas”. Sin embargo, el punto de partida de las mujeres indígenas es diferente del ecofeminismo: “la espiritualidad vinculada a las ancestras, desde las que nutren y acompañan sus luchas por los territorios tierra en plena conexión con sus cuerpos” (Chipana, 2018, pp. 161-162).

De acuerdo con la teóloga aymara Vicenta Mamay, Chipana enfatiza que la espiritualidad es una parte inseparable de la identidad cultural. Señala la necesidad de rescatar las cosmovivencias del sur y sus principios vitales de vida: todo vive, todo tiene su lugar y su tiempo, y hay una creación mutua de la vida. Las resistencias son también reexistencias, cosmovivencias en armonía con las fuerzas vitales, con los espíritus protectores de cada espacio. Las abuelas aymaras practican relaciones de profunda ternura con los otros seres —las semillas, las plantas, los animales— en una intercrianza de la vida. Estas cosmovivencias de interdependencia cariñosa, fundadas en la sabiduría ancestral, son indispensables para la protección, defensa y florecimiento de los cuerpos territorios y territorios tierra (Chipana, 2021b).

Es posible y urgente decolonizar la teología cristiana. En un contexto latinoamericano del crecimiento de fundamentalismos religiosos eurocéntricos que acompañan y apoyan el desarrollo neoliberal capitalista, es oportuno “salir de la clandestinidad” y “nombrarse indígena y negra”.

Las mujeres originarias del Abya Yala son “tejedoras de las espiritualidades” ancestrales y guardianas de sus fuerzas vitales. Desde su hermandad continental, están en un proceso continuo de anunciar la realidad del pluriverso, desafiar la “hegemonía de la una” epistemológica, política, económica, religiosa, y promover el “florecimiento de la pluridiversidad” (Chipana, 2021b).

Geografía feminista y el ecofeminismo latinoamericano

La relación conceptual entre geografía crítica y la ecología política es reciente en América Latina (Zaragocin, Moreano y Álvarez, 2018; Moreano y Vela, 2020). Melissa Moreano y Diana Vela-Almeida analizan el lugar de la ecología política dentro de la geografía latinoamericana y resaltan que la ecología política feminista, cada vez más, tiene una presencia mayor (2020). Los trabajos de Astrid Ulloa han sido clave en acentuar la geografía feminista y la ecología política feminista en particular en Colombia (Ulloa, 2021, 2019). Como menciona Ulloa, existe un enfoque interdisciplinario de la ecología política que articula la geografía de género-feminismos en relación con las problemáticas territoriales y ambientales (2019). La autora resalta la relación entre género, políticas públicas y territorialización, así como la mirada interseccional para comprender procesos espaciales. A pesar del potencial epistémico y político que menciona Astrid Ulloa (2019) sobre la relación entre geografía crítica y ecología política latinoamericana, aún esta marginalizada la ecología política feminista que tensiona los estudios sobre ambiente y género (Zaragocin, Moreano y Álvarez, 2018). Sin embargo, podemos identificar que han existido un sinnúmero de reflexiones ecofeministas y desde la ecología política feminista en relación con la identidad espacial del territorio. Citando a Melissa Moreano, “el territorio es asumido, así, como el lugar desde donde emergen las alternativas al desarrollo extractivo” (Zaragocin, Moreano y Álvarez 2018, p. 17). El territorio ha sido la identidad espacial priorizada por la geografía crítica latinoamericana (López Sandoval, Robertsdotter y Paredes, 2017), y a su vez entre los estudios de la geografía feminista y el ecofeminismo latinoamericano (Ulloa, 2016; Cruz, 2020). El territorio desde los feminismos que

relacionan la geografía, el ecofeminismo y la ecología política feminista latinoamericana se puede resumir de la siguiente manera: los feminismos territoriales (Ulloa, 2016), los feminismos comunitarios territoriales de Abya Yala (Cruz, 2020), los debates feministas sobre el territorio (Colectivo de Geografía Crítica del Ecuador, 2018; Zaragocin, 2018), una lectura feminista a los territorios plurales de vida (Vela et al., 2020) y la relación entre cuerpo y territorio-tierra (Cabnal, 2010, 2018; Colectivo Miradas Críticas de Territorio desde el Feminismo, 2017). La producción académica y militante de varios colectivos de geografía crítica así como los movimientos ecofeministas utilizan el concepto de Lorena Cabnal sobre cuerpo-territorio (2010, 2018) y el método de cuerpo-territorio desarrollado por la Colectiva miradas críticas de territorio desde el feminismo (2017). En lo que sigue desarrollo a profundidad la relación entre feminismos, territorios, ecofeminismos y la ecología política feminista, así como los métodos y metodología de geografía feminista para la defensa del territorio.

Sobre territorio, ecofeminismos y ecología política feminista

Feminismos territoriales (Ulloa, 2016): Astrid Ulloa define a los feminismos territoriales como las respuestas y propuestas de movimientos liderados por mujeres, quienes demandan el derecho a la vida, la autonomía y el control territorial centradas en la circulación y defensa de la vida, el cuerpo, el territorio y la naturaleza. Para Ulloa, las mujeres indígenas, afrodescendientes y campesinas son quienes lideran las luchas territoriales-ambientales que centran la defensa del cuidado del territorio, cuerpo y naturaleza mientras critican al desarrollo y extractivismo (2016, p. 136).

Feminismos comunitarios territoriales (Cruz, 2020): Delmy Tania Cruz define a los feminismos comunitarios territoriales como una apuesta política de mujeres del Abya Yala que habitan entramados comunitarios y desde ahí crean estrategias colectivas para mitigar la violencia ejercida contra sus territorios y pueblos (2020, p. 91). Esta autora se basa en argumentos de los ecofeminismos del sur, la ecología política feminista

y los feminismos comunitarios antipatriarcales de Bolivia. Según esta autora, el territorio es la categoría-teórica-política para comprender los espacios en disputa desde la ecología política feminista que pone el capitalismo en el centro de los análisis (2020, p. 96).

Territorios plurales de vida: una lectura feminista de las resistencias en los movimientos socioterritoriales en el Ecuador (Vela-Almeida et al., 2020): Diana Vela-Almeida, Sofía Zaragocin, Manuel Bayón e Iñigo Arrazola proponen mirar a los procesos de reterritorialización experimentada en las luchas de los movimientos socioterritoriales con las propuestas de interseccionalidad y multiescalaridad en el espacio (2020). Como miembros del Colectivo de Geografía Crítica del Ecuador proponen una propuesta desde la geografía feminista latinoamericana para elaborar un acercamiento conceptual entre territorialización, interseccionalidad y multiescalaridad para articular posibles formas de construir territorios plurales (Vela Almeida et al., 2020).

Debates feministas sobre el territorio (Colectivo de Geografía Crítica 2018, pp. 25-26; Zaragocin, Moreano y Álvarez, 2018; Zaragocin, 2018, pp. 12-13): En la cartilla titulada *Los feminismos como práctica espacial* de la serie *Geografiando para la resistencia*, el Colectivo de Geografía Crítica del Ecuador define los debates feministas sobre el territorio de la siguiente manera: 1) Las propuestas de feminismos decoloniales y comunitarios sobre el territorio, 2) el extractivismo y violencia de género y, 3) la cartografía social y violencia de género territorializada. La relación entre extractivismo y violencia de género sigue un planteamiento que se repite constantemente en América Latina: que el extractivismo reconfigura y transforma las relaciones de género y las relaciones económicas de la población. El nexo entre el aumento de violencia de género en los territorios despojados para actividades extractivas y el cambio de las relaciones de género ha sido una de las discusiones más visibles. Algunas autoras y colectivos argumentan que existe una relación entre violencia de género y extractivismo mediante la implantación de una estructura patriarcal y (re)patriarcal en el territorio (Colectivo Miradas Críticas de territorio desde el feminismo, 2014), la violencia territorializada con el femi(gen)ocidio (Segato, 2012) y el desarrollo de geografías

del feminicidio (Zaragocin, Silveria, Arazola, 2018). La cartografía crítica feminista ha impulsado otra línea de investigación en la región que resalta la violencia de género como el femicidio / feminicidio y la criminalización del aborto en distintos procesos de territorialidad.

Cuerpo-territorio, agua-cuerpo-territorio, muerte-cuerpo-territorio: Existen diferentes conceptualizaciones como el cuerpo-tierra, el cuerpo-territorio, el territorio-cuerpo-tierra. Inspirados en los trabajos desde los feminismos comunitarios, y en particular las de Lorena Cabnal (2010, 2018), existen cada vez más acciones y reflexiones que establecen la relación entre conceptualizaciones de cuerpo-territorio y la sustentabilidad de la vida desde los colectivos de mujeres y feministas en el Abya Yala (Tait Lima y Moreno, 2021). Márcia Maria Tait Lima y Renata Moreno argumentan que las acciones colectivas de mujeres organizadas en el Abya Yala ponen en el centro las nociones de cuerpo-territorio y prácticas feministas que transforman la vida (2021). Entre las redes de ecofeministas en Abya Yala que resaltan, están la Marcha Mundial de las Mujeres, Organización Feminista SOF Siempreviva, la Red Latinoamericana de Mujeres Defensoras, la Red de Sanadoras Ancestrales y la Alianza Política Sector Mujeres de Guatemala (Tait y Moreno, 2021). Como menciona Lidia Blásquez Martínez, la relación cuerpo-territorio también ha sido relacionada con la reproducción de la vida y los ciclos vitales (2021, Marchese, 2019; Tzul Tzul, 2016). En esta línea, Astrid Ulloa resalta como las acciones colectivas de las mujeres en defensa territorial frente a los extractivismos han visibilizado la relación cuerpo-territorio y que esto ha generado un nuevo replanteamiento epistemológico para todas las ciencias sociales sobre lo político, lo espacial y lo colectivo (2021). Ulloa sostiene que en lo que concierne a lo territorial, cuerpo-territorio enfatiza la defensa de la vida de lo no humano, así como a las emociones y de esa manera redefinen lo ambiental-territorial (2021). Estas discusiones también se extienden a los espacios acuáticos con propuestas como agua-territorio (Panez, 2017), la eco-geopolítica del agua (Bolados et al., 2017) y agua-cuerpo-territorio (Zaragocin, 2018; Carrillo, 2020; Lobos, 2021). Zaragocin (2018) sostiene que los debates feministas sobre el territorio son necesarios para resaltar el encarnamiento de los espacios acuáticos y relacionarlo de manera constante con la territorialidad

hídrica. Finalmente, la anterior autora también extiende las discusiones sobre cuerpo-territorio a conceptualizaciones sobre la muerte lenta y normalizada al sostener que existe una relación intrínseca donde convergen la muerte del lugar con la muerte de los cuerpos desde un planteamiento de muerte-cuerpo-territorio (Zaragocin, 2019).

Metodología y métodos de la geografía feminista para la defensa del territorio: En un reciente escrito liderado por el Laboratorio de Cartografía y Elaboración de Mapas, del Centro de Estudios Superiores sobre México y Centroamérica [LACEM-CESMECA], se mostraron las múltiples experiencias que existen con relación a materiales didácticos para la cartografía participativa basada en la praxis de los colectivos y organizaciones de América Latina para la defensa del territorio (Fenner et al., próximamente). Entre los colectivos que generan praxis de geografía feminista y alineadas con el ecofeminismo están el Colectivo de Geografía Crítica Gladys Armijo, el grupo de Investigación Espacio, Tecnología y Participación [Estepa], Colectivo de Geografía Crítica del Ecuador y Kioscos Socioambientales. Otros colectivos que realizan trabajos metodológicos para la defensa del territorio desde el ecofeminismo y la ecología política feminista latinoamericana son las GeoBrujas, Comunidad de Geógrafas (2018, 2021) y el Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo (2014, 2017).

Dentro de estas discusiones, el método y metodología de la cartografía participativa y el mapeo colectivo han tomado fuerza por la defensa de los territorios (Fenner et al., próximamente). Quisiéramos resaltar dos guías metodológicas que trabajan de manera sostenida la relación entre los conceptos, metodologías y métodos de la geografía feminista y la ecología política feminista latinoamericana: la primera es *Cartografías ecofeministas para la defensa del territorio. Cuerpo Tierra en contra del extractivismo*, de la organización ecofeminista Agua y Vida: Mujeres, Derechos y Ambiente. El folleto desarrollado por esta organización ecofeminista tiene “como propósito el de aportar al trabajo que vienen realizando las defensoras ambientales y lideresas comunitarias en materia de metodologías para la defensa del territorio cuerpo-tierra desde la perspectiva ecofeminista” (2018, introducción). La segunda guía metodológica que

nos gustaría resaltar es la *Mapeando el Cuerpo-Territorio. Guía Metodológica para mujeres que defienden sus territorios* (2017), del Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo. Esta guía metodológica une los conceptos territoriales de los feminismos latinoamericanos decoloniales, comunitarios, la teología feminista de la liberación y las geografías feministas para plantear el método de cuerpo-territorio.

Aportes desde la Ecología Política Feminista en y desde Sudamérica

La Ecología Política Feminista [EPF] desde su surgimiento en los 90, como subcampo de la Ecología Política [EP] fue enfática en señalar al género como variable crítica en moldear el acceso y control de recursos y el cambio ecológico, interactuando con clase, casta, raza, cultura y etnicidad (Rocheleau et al., 1996). El feminismo intervino en la EP poniendo el acento en las diferencias de género respecto de la experiencia, intereses y responsabilidades hacia la naturaleza y las formas de habitar el ambiente (Hoffman y Cabrapan Duarte, 2021). Desde entonces ha revelado que el cambio ambiental no es un proceso neutral, de manejo técnico.

Este subcampo se ha complejizado en variados abordajes post estructurales, posthumanismo y teoría feminista poscapitalista (Elmhrist, 2011). Comparte con la EP su interés por analizar la política y el poder a distinta escala, pero va más allá en mostrar y resaltar el género dentro de las inequidades relacionadas con la degradación ambiental, la neoliberalización de la naturaleza, la acumulación y desposesión, atendiendo a varias formas de agencia política. Con sus distintos enfoques conceptuales ha centrado su discusión en la opresión que experimentan las mujeres y la naturaleza (Plumwood, 1997); explicados dentro de los fundamentos androcéntricos y antropocéntricos que las engarzan (Anzoátegui, 2019). Ha puesto en evidencia que la crisis ecológica global es consecuencia materializada del dualismo que separa naturaleza-cultura, en conexión con otros dualismos, propios de la modernidad.

La EPF ha tenido una vasta producción en la academia anglosajona, principalmente; no obstante, desde América Latina ha tenido nutridos aportes que le han dado un carácter crítico, antipatriarcal y decolonial. En gran medida este campo pluridisciplinar que reúne a académicas de la sociología, antropología, geografía y ciencias políticas está impregnado de dinámicas de la región, como la historia colonial que atraviesa territorios y cuerpos (racializados), la matriz primaria exportadora que se amplía y profundiza, y los activismos de base comunitaria y territorial, en gran parte sostenidos por mujeres indígenas, campesinas, afrodescendientes y populares, con las que dialoga y a las que acompaña.

A continuación, en un ejercicio no exhaustivo se señalan algunos de los aportes que académicas de la EPF efectúan desde Sudamérica, considerando las subregiones del Cono Sur y la región andino-amazónica. Se consideran las problemáticas socioecológicas que se investigan, las bases epistemológicas desde las que discurren sus análisis, las aproximaciones metodológicas, las categorías nucleares que manejan o han acuñado; así mismo, se identifica su lugar de enunciación posicional.

La EPF en el Cono Sur (Chile, Argentina, Uruguay)

A decir de Svampa (2015), la mirada feminista en la ecología política en la región se ha hecho urgente por la creciente feminización de las luchas ambientales; esto en la medida en que son las mujeres, quienes mayormente están expuestas en zonas de sacrificio, quienes se movilizan y, por ende, quienes son objeto de represión y asedio. Es así como la autora habla de una “ecofeminización de la supervivencia”. La EPF en la región tiene una mirada de raigambre práctica desde las experiencias de ambientalización y feminización de las luchas sociales, en las que existe una *praxis* situada y reflexiva (Arriagada y Zambra, 2019); un involucrarse desde la academia, acompañar y caminar junto con mujeres de base territorial, que están en la ruralidad y en los espacios urbanos. El propósito es trabajar colectivamente en respuesta al patrón de acumulación capitalista, basado en ganadería y agricultura de exportación (Argentina, Paraguay, Uruguay); así como en la industria forestal (Uruguay y

Chile), los agrotóxicos asociados a modelos agroindustriales extractivos (Uruguay). A esto se suma la extracción de hidrocarburos (Argentina) iniciada en los setenta y que presenta mayores riesgos actualmente con el *fracking*. Una particularidad es la configuración de territorios convertidos en zonas de sacrificio, por complejos industriales con altas cargas de contaminación ambiental, presencia de metales pesados (plomo, cobre, arsénico), más allá de niveles permitidos (Chile).¹ Estas dinámicas se traducen en saqueo de bienes naturales, formas de *expropiación eco biopolítica* (Gari y Fernández, 2017).

El sistema patriarcal productivista y neoextractivo degrada ecosistemas, afecta la salud ambiental, medios de vida y cuerpos generando violencia ambiental e injusticia ambiental (Bolados y Sánchez, 2017). Además de subrayar los perjuicios en la salud humana y no humana (contaminación de agua, suelos por agrotóxicos), expulsión de poblaciones de la ruralidad, EPF del cono sur refieren que en la agroindustria tienen las mujeres una desfavorable inserción como trabajadoras asalariadas y que experimentan sobrecarga de tareas de cuidados (Migliaro y Rodríguez, 2020), se les restringe usos y acceso a la tierra y al agua; mientras se genera acaparamiento de tierras, extranjerización, con una tendencia a hacer desaparecer la producción agropecuaria familiar (Migliaro y Rodríguez, 2020).

En este contexto las EPF del sur andino plantean que el modelo de desarrollo neoextractivista refuerza y revitaliza relaciones de género patriarcales (Gari y Fernández, 2017); los cuerpos de las mujeres son tratados como si fueran anexos de territorios a explotar; regulados, disciplinados y controlados (García Gualda, 2017). Reconocen también que las mujeres indígenas (mapuche, en Argentina y Chile), mujeres populares y rurales, también en ámbitos urbanos luchan contra múltiples formas de opresión que se intersectan. Contestan la exclusión de las mujeres en espacios organizativos, condenan la precarización de las asalariadas

1 Como sucede en el Complejo Industrial Ventanas (termoeléctricas a carbón, refineras, fundidoras de cobre, distribuidoras de hidrocarburos, almacenadoras de químicos) en Valparaíso.

rurales en zafrales y agroindustrias (Migliaro y Rodríguez, 2020); son activas defensoras de la vida, territorio. Mencionan luchas antipatriarcales, anticapitalistas y antirracistas que se conjugan y que enfrentan el anudamiento de las colonialidades desde sus territorios y cuerpos (Gari y Fernández, 2017). Desnudan y rompen el mito de la excepcionalidad de países del cono sur que se han pensado como blancos, europeos; Estados que han tenido una sistemática intencionalidad de la eliminación étnica de pueblos originarios; que han ocultado desigualdades, racismo y el carácter de sus economías periféricas, marcadas por rasgos coloniales y patriarcales (Migliaro y Rodríguez, 2020).

Las EPF del sur andino parten de *epistemes* del feminismo comunitario, feminismo poscolonial. Dialogan con los ecofeminismos deconstructivistas, latinoamericanos, y la economía feminista. Adoptan debates con la colonialidad del género y plantean la necesidad de apuntalar las cosmovisiones no occidentales respecto de la naturaleza (Migliaro y Rodríguez, 2020). Acompañan a mujeres en zonas de sacrificio y en términos metodológicos efectúan cartografías socioambientales participativas (Bolados y Sánchez, 2017); profundizan en las dimensiones de lo micro, las subjetividades, visibilizan en las luchas que protagonizan las mujeres, el desborde de sentidos que se producen (Migliaro y Rodríguez, 2020); tratan de que se visibilicen las inflexiones de género en las resistencias, ocultadas y silenciadas por discursos académicos, políticos y medios de comunicación (Gari y Fernández, 2017).

Proponen visibilizar y desnaturalizar las prácticas sacrificiales que operan en contextos extractivos (Bolados y Sánchez, 2017); desnaturalizar las situaciones de violencia, las formas de subordinación y racismo (García Gualda, 2017); repensar las relaciones humano-humano, humano-naturaleza, desde filosofías propias que apunten a Buenos Vivires, en que puede conjugarse para el caso mapuche el *Kvme Felen* (García Gualda, 2017). Así mismo, ponen en valor la ética del cuidado como categoría crítica para desnaturalizar la matriz patriarcal del extractivismo neoliberal (Bolados y Sánchez, 2017). Subrayan la ecoddependencia y los lazos de solidaridad comunitaria y trascienden la dicotomía entre lo

económico y lo no económico; entre trabajo-no trabajo, para apuntalar la sostenibilidad de la vida como categoría analítica central.

Hoffman y Cabrapan Duarte (2021), desde una EPF constructivista, discurren sobre representaciones que se tornan “fábulas” de que las mujeres son especialmente cercanas a la naturaleza, construidas por quienes hacen *lobby* en temas ambientales; también fábulas feministas, sobre la conexión “natural de las mujeres con el cuidado” y sobre un pasado precolonial de naturaleza orgánica y sacralizada y relaciones de género igualitarias, estrategias discursivas para dar atractivo a las luchas de las mujeres por justicia ambiental, que consideran contraproducentes. Respecto de sus investigaciones sobre extractivismo y género, plantean que la extracción de recursos genera y reestructura las relaciones entre comunidades locales, actores corporativos, funcionarios estatales; creando nuevos dominios de género para el ejercicio del poder, así como nuevas luchas por la autoridad. Analizan experiencias generizadas en la construcción de feminidad y masculinidad, las oportunidades que habilitan o restringen los entornos extractivos, la producción de espacios y prácticas disruptivas y el mercado del sexo en sitios extractivos. No están de acuerdo con representar a las mujeres como meras víctimas de las actividades extractivas, ya que existe el riesgo de despolitizar las relaciones ambientales, comunitarias en y alrededor de las industrias extractivas.

En la producción académico-reflexiva activista de la EPF en el cono sur, se han problematizado los megaemprendimientos inmobiliarios, el mal manejo de residuos sólidos, el desigual acceso a espacios verdes, exposición a contaminantes y riesgos ambientales en entornos urbanos en que las mujeres de poblaciones subalternas son las mayormente afectadas (Anzóategui y Femerías, s. f). Desde una EPF antiespecista, Anzóategui (2019) sostiene que hay más diferencias y opresiones, contextos de violencia y experiencias subjetivas además de las de varón-mujer. El especismo ha desestimado los intereses más vitales de individuos de otras especies frente a los intereses humanos. Se ha generado un trato desventajoso del “no ser humano”. El sexismo ha impactado a hembras no humanas, sometidas a explotación en una sociedad heteropatriarcal.

El especismo es equiparable a la explotación que sufren las mujeres y las identidades sexuales disidentes, migrantes, de sectores pauperizados, grupos étnicos, religiosos. Cuestiona la explotación de animales silvestres y domésticos en función de su capacidad de gestación. Ecofeminismo, feminismo animalista antiespecista emergen en respuesta a la explotación y subordinación de las mujeres, naturaleza, animales no humanos, lo que ocurre bajo supuestos similares del andro-antropo-centrismo-patriarcado-sexismo y género (Anzóategui, 2019).

Las EPF del sur andino forman parte de colectivas como la Red de Antropología Jurídica [RELAJU] en el caso de Suayai Malen García, académica mapuche; en el caso de Alicia Migliaro forma parte del colectivo feminista Minervas (colectivo feminista antipatriarcal, anticapitalista, anticolonial, dentro del feminismo popular rioplatense) y de grupos de trabajo interdisciplinarios.

La EPF en Colombia, Perú y Ecuador

Desde un andamiaje constructivista y postestructural, autoras de la EPF en Colombia consideran que discursos y prácticas sobre femineidad, masculinidad y sexualidad juegan un papel importante en la manera en que los seres humanos ocupamos y transformamos distintos espacios y ambientes. El ambiente es producido a partir de la constitución de sujetos marcados por género; habiendo una mutua constitución de sujetos y naturalezas engendrados (Ojeda, 2011).

Las violencias generadas por el conflicto armado interno y el paramilitarismo en varias regiones de Colombia, los desplazamientos por el extractivismo (minero, petrolero), los megaproyectos de hidroenergía y el agronegocio son las problemáticas abordadas. Se plantea que el extractivismo atado a procesos patriarcales genera transformaciones en los paisajes, exacerba desigualdades ambientales, con efectos en las relaciones de género y en especial para las mujeres (Ulloa, 2021).

Se investigan los conflictos ecoterritoriales que conjugan la dimensión de los ecosistemas y los territorios, entendidos como entramados sociales y culturales de reproducción de la vida humana y no humana (Carrillo, 2020). Abordan la mercantilización, el acaparamiento y privatización del agua, los intereses corporativos privados que afectan el acceso de las comunidades; que expresan la histórica colonialidad de la naturaleza y de comunidades indígenas, campesinas y afrocolombianas ligadas a la tierra. En estos escenarios se analiza el papel de las mujeres campesinas, indígenas, afrodescendientes y populares en los procesos organizativos, en el cuidado y defensa territorial y del agua. Plantean que las relaciones de género y sus consecuencias en términos de explotación, dominación, sujeción, solo puede ser entendida en sus articulaciones con relaciones de poder marcadas por raza, clase, origen regional (Ojeda, 2011).

Se abren también a temáticas como los programas y políticas asociadas con el cambio climático, los dispositivos, tecnologías de poder y las ecogubernamentalidades o ambientalidades que presenta la conservación neoliberal, las dinámicas entre mujeres indígenas, territorialidad y biodiversidad; las relaciones entre movimientos indígenas y movimientos ambientales; las geopolíticas del cambio climático y sus efectos en territorios indígenas (Ulloa, 2021); así también el turismo y la producción de imaginarios de naturalezas exuberantes y cuerpos sexualizados, como ocurre respecto al Caribe colombiano, espacios, que a la vez son sitios de acumulación y mercantilización (Ojeda, 2011).

En términos epistemológicos se plantea como urgente repensar las epistemologías y deconstruir los dualismos modernos; decolonizar las imposiciones coloniales de las nociones de naturaleza y género y de las formas de producción de conocimiento (Ulloa, 2021). Se posicionan desde una EPFL, desde el feminismo territorial (Ulloa, 2021; 2016), desde un conocimiento situado y decolonial; desde una posición anclada en el mundo corporal, de sentimientos y sensaciones. En lo metodológico, se apuesta por investigaciones colaborativas que construyan relaciones afectivas, de cuidado recíproco (Carrillo, 2020). Dialogan con los feminismos del sur, los feminismos comunitarios, con la geografía feminista, la antropología

y los estudios de género. Desde el quehacer antropológico de varias EPF colombianas, se da a la etnografía un sitio importante, y se considera implica modos corporalizados y emplazados en trabajo de campo; plantean reflexiones desde la ética feminista del cuidado (Ojeda, 2011).

EPF como Carrillo (2020) han incorporado la categoría de territorio-cuerpo, acuñada por feministas comunitarias mayas, quechuas y aymaras. A la par posicionan categorías como agua-cuerpo, cuerpo-agua, con énfasis en los espacios acuáticos que redireccionan los debates feministas sobre el territorio. Así, el agua-cuerpo hace alusión a las características que comunidades campesinas atribuyen al agua, como venas del territorio; como entidad sintiente, con capacidad de enfermarse y enfermar. Con respecto a la categoría de cuerpo-agua se entiende el cuerpo como agua y reconocen las relaciones de interdependencia de los cuerpos con el agua (Carrillo, 2020). Se considera que la conflictividad está cruzada por relaciones de poder, cosmologías y conceptualizaciones respecto al agua y los territorios. El agua está inmersa en relaciones sociales, que pueden ser leídas desde el género.

Ulloa (2016) acuña la categoría de “feminismos territoriales” para referirse a las luchas territoriales, ambientales lideradas en Colombia y en general en América Latina, por mujeres indígenas, afrodescendientes y campesinas en defensa del cuidado del territorio, del cuerpo y la naturaleza, frente a los desarrollismos y extractivismos. Encuentra que, en estos feminismos territoriales, se hacen demandas de circulación de la vida, con propuestas espaciales, territoriales y ambientales alternativas. Las mujeres posicionan así, otras relaciones con lo no humano (naturalezas relacionales), políticas territoriales horizontales, dinámicas políticas basadas en la autodeterminación y prácticas de vida basadas en conocimientos propios.

Proponen analizar las dinámicas del despojo desde estudios críticos, que visualicen las articulaciones que tienen con la desigualdad y la violencia. Dimensionar la producción simbólica y material del despojo (de comunidades locales); no solo en la agroindustria, minería, hidrocarburos, sino también aquellos relacionados con el turismo, la conservación

y la bioprospección. Se plantea que estudios de género en conjunción con raza, etnicidad, clase apuntan a mejorar la comprensión de los procesos hegemónicos de producción de naturaleza y cómo estos son implementados, negociados y contestados (Ojeda, 2011). En lo metodológico, efectúan estudios multiactor y multiescala, que van desde el cuerpo hasta lo global; desde lo macroestructural a lo micro (esfera de la intimidad/encarnamiento/subjetividades).

En Perú conviven varios feminismos, existe diálogo y coexistencia entre movimientos feministas y ecologistas; así como también diálogos entre movimientos sociales urbanos y rurales. Feminismo y ecología política se conjugan en distintas expresiones de los ecofeminismos. Las bases epistemológicas están en el sur, feminismos comunitarios, ecofeminismo espiritualista, ecofeminismo filosófico constructivista y ecofeminismo anarquista. Hay expresiones también de feminismos juveniles urbanos en Lima, más cercanos al movimiento LGBTQ+. En menor grado ha tenido expresión el ecofeminismo espiritual latinoamericano, presente, no obstante, en actores cercanos a la teología de la liberación y al movimiento de católicas por el derecho a decidir. Poca presencia aún tiene el ecofeminismo constructivista (Alfaro, 2015). Mayor peso se evidencia del ecofeminismo comunitario que parte de las identidades latinoamericanas andina y amazónica.

Una cuestión que se discute es el capitalismo como sistema económico, político, social y cultural que antepone el interés del capital sobre la vida. Se analiza la cultura patriarcal que inferioriza a la naturaleza y que ha naturalizado lo femenino, para establecer apropiaciones y control de los territorios y cuerpos para el desarrollo del capitalismo (Alfaro, 2015).

Se abordan conflictos ecoterritoriales que se dan dentro del modelo extractivo, al que se lo define como proyecto que tiene como práctica de poder el biopoder, a través de la biopolítica (Santiesteban, 2017; Costanzo, 2017). La finalidad está puesta en el control de los cuerpos y de la vida; la regulación y control de poblaciones. Invade la vida en su totalidad (Santiesteban, 2017). Despoja territorios que los pueblos han poseído históricamente. Se trata de una producción material, institucional

y simbólica de la inviabilidad real o percibida de otras formas de vida, economía y organización social.

Se gobierna a las personas mediante la gestión de sus cuerpos para mantener el control de territorios y recursos (Costanzo, 2017). Siendo los cuerpos más expuestos y vulnerables, los cuerpos de las mujeres. Por ello se habla de la “extracción de las mujeres”. Dicha dominación de los cuerpos de las mujeres se da al igual que las materias primas como objeto de explotación que extrae funciones vitales, simbólicas y materiales. Las empresas mineras han violado sistemáticamente los derechos de las mujeres, sus territorios y sus cuerpos. Operan en los territorios estrategias de dominación mediante un ejercicio sistemático de violencia, con uso de tácticas similares a las desarrolladas en las guerras. La globalización neoliberal mediante sus modelos destructivos declara la guerra contra economías diversas, culturas y contra las mujeres. La violencia contra las mujeres es una constante. El cuerpo de la mujer ha sido históricamente territorio de conquista. En diálogo con Segato (2016), plantea Costanzo (2017), que las mujeres son el objetivo del nuevo escenario bélico. El extractivismo es un sistema violento que opera como una guerra deliberada, que vulnera el cuerpo de las mujeres.

Las problemáticas abordadas están ligadas al extractivismo (minero, petrolero), despojo territorial de comunidades nativas amazónicas y de comunidades campesinas e indígenas andinas. Se abordan también problemáticas relacionadas con proyectos hidroeléctricos. Zonas en que se concentran los trabajos investigativos sobre extractivismos son Cajamarca con el caso del megaproyecto de Conga de oro y plata operado por la Minera Yanacocha; el caso de Tía María; otra zona de estudio es Selva Central (Santiesteban, 2017; Alfaro, 2015; Costanzo, 2017). Dialogan con líderes, defensoras del agua, federaciones de mujeres como la Federación de Mujeres Campesinas, Artesanas, Indígenas, Nativas y Asalariadas del Perú [FEMUCARINAP], que se autodenominan Mujeres Defensoras del Agua y de la Vida; con mujeres de AIDSESP en la Amazonía.

Varios aspectos en que concurren: relación mujeres-naturaleza, división del trabajo. También se apuntala una crítica feminista al discurso del desarrollo y se aborda el mal desarrollo. Reconocen el vínculo entre patriarcado-capitalismo por despojo-extractivismo. Se plantea que los extractivismos generan impactos ambientales y en la salud, perjudicando más a mujeres y niños/as, ya que los hombres suelen salir para trabajar en empresas extractivas. El extractivismo se vale de pactos patriarcales entre elites masculinas, colonizadoras y hombres de los pueblos a los que se busca colonizar; dándose alianzas inequitativas entre funcionarios de empresas y hombres de campo; entre hombres blancos, mineros, urbanos, profesionales, con hombres ronderos, campesinos o *apus* de pueblos indígenas (Santiesteban, 2017). El extractivismo se afianza en contextos de exacerbado racismo. En estos se produce violencia sexual, criminalización de la protesta, estigmatizaciones con acoso de género contra mujeres defensoras.

El extractivismo, dice Costanzo (2017), es un mecanismo de saqueo y apropiación colonial y neocolonial. Genera una arremetida contra cosmovisiones no occidentales, en las que se considera a la tierra como femenina, como madre tierra o *pachamama*, como espíritu vivo; lo que contrasta con los formatos dualistas cartesianos occidental céntricos, que dividen sociedad-naturaleza, sometiendo a la naturaleza. Reconocen que es una realidad en el Perú la masculinización de la propiedad de la tierra, como un marco que crea vulnerabilidad para las mujeres; quienes no tienen acceso a la misma como propietarias, aunque sean poseedoras y en tanto tales la trabajen (Santiesteban, 2017). La distribución de la tierra es altamente desigual y masculinizada en el Perú. Existen diferencias ontológicas que se dan entre hombres y mujeres con respecto a la tierra y al territorio. Los hombres son los que toman decisiones de venta de sus territorios y tierras a grandes empresas, muchas veces sin consentimiento de las mujeres. Por ello, la situación de las mujeres campesinas pobres es insegura, inestable, precaria por las dificultades de control de los territorios. Ahora bien, la relación de las mujeres con la tierra y el territorio dice Santiesteban (2017) no es una relación esencializada, sino de arraigo y pertenencia historizada y situada.

Las/os campesinas/os en los Andes han tenido prácticas milenarias, ritualidades agrícolas, que son avasalladas. La modernidad es una civilización ecocida. Enfatizan en que al extractivismo hay que mirarlo no solo como extracción de recursos naturales; sino como forma de ser y estar en el mundo; una forma de existencia, que se basa en los extractivismos epistémico, ontológico y cognitivo, a los que les une una lógica de cosificación y destrucción, que tiene como base la civilización moderna / colonial / capitalista / patriarcal / cristianocéntrica / occidenta-locéntrica, que instrumentaliza las formas de existencia humana y no humana (Costanzo, 2017).

Convergen las EPF peruanas en visualizar el alto protagonismo de las mujeres en las luchas principalmente anti extractivas mineras. Santiesteban (2017) recalca el papel de las mujeres ronderas (de las rondas campesinas) en los Andes. Costanzo (2017) resalta el papel de varias lideresas comunitarias como Ruth Buendía, dirigente asháninca en defensa del río Ene frente a una represa; la cajamarquina Máxima Chaupe, emblemática lideresa frente al proyecto minero Conga. Reconocen a FEMUCARINAP, en la defensa del agua y por haber organizado la Cumbre de Mujeres frente al Cambio Climático que ha denunciado al mal desarrollo y al patriarcado. Plantea Costanzo (2017) que el cuerpo femenino y la naturaleza tienen una lucha en común, liberarse del dominio y violencia del patriarcado.

En Ecuador, las dinámicas de ampliación de las fronteras extractivas del petróleo y la naciente minería metálica a mediana y gran escala son las problemáticas principalmente abordadas, en el encuadre de los vaivenes entre el socialismo del siglo XXI y el neoliberalismo, que convergen en la reprimarización de la economía del país, en las últimas décadas; lo que se aborda desde una EPF constructivista y post estructural y desde ecofeminismos en diálogo con feminismos comunitarios y decoloniales y economía feminista.

Coba (2022) analiza el despojo de las aguas y la producción del padecimiento en el contexto petrolero de la Amazonía ecuatoriana en comunidades Napo Runa de la cuenca baja del río Napo. Dialoga con el

concepto marxista de “alienación”, articulándolo con las relaciones de interdependencia entre seres humanos y la ecodependencia con el entorno. Habla de la escisión de las esferas de trabajo productivo y la reproducción social de la vida; de lo que significa vivir en paisajes fracturados, dentro de bloques petroleros. La contaminación del agua es analizada como indicador de sufrimiento ambiental, despojo y pérdida de control de las condiciones materiales y simbólicas.

El protagonismo de mujeres lideresas amazónicas (kichwa, waorani, sapara, andoa, shuar) y el tejido de alianzas interétnico es resaltado en el contexto de la profundización extractiva en la Amazonía centro y sur desde el 2013 en adelante. Se ha puesto énfasis en estudiar la agencia política contemporánea de las mujeres (Vallejo, 2019, 2017, Coba y Bayón, 2019; Coba, 2019), quienes han sostenido la resistencia y contestado las promesas estatales de desarrollo y buen vivir (Vallejo y Duhalde, 2019). Plantean que, si bien han tenido una histórica agencia, dentro de los procesos organizativos indígenas, en las demandas de reconocimiento territorial y en el marco de varias rondas de licitación petroleras han sido invisibilizadas por liderazgos masculinos e inclusive por la academia. Se analiza la configuración de las mujeres como sujetos políticos en las contiendas ambientales, sus lenguajes de movilización y repertorios de acción colectiva (vigilias, recorridos ribereños-*yaku chaski*- marchas, entre otros), el alcance de su politización ante el Estado, las repercusiones de su accionar en las estructuras organizativas indígenas, el cuestionamiento que hacen mujeres amazónicas a liderazgos masculinos (susceptibles de corromperse), a las alianzas patriarcales con agentes del Estado, en medio de la patriarcalización de los territorios (Vallejo y García-Torres, 2017); discuten si los procesos en la Amazonía centro evidencian una ambientalización o una feminización de las luchas territoriales indígenas (Bravo y Vallejo, 2019).

Se habla de las mujeres amazónicas de Pastaza como “sujetas políticas radicales con autoridad que incluyen en la política nacional la visión de la selva” (Coba, 2019, p. 110); de que son reconocidas por la radicalidad de sus liderazgos en contra del cambio climático, por asumir la voz política de los cuerpos de la selva y criticar el modelo de desarrollo

dominante (Coba y Bayón, 2019); quienes han señalado la obsolescencia del modelo de desarrollo que busca imponerse. Radicalidad que está en la crítica del inconsciente colonial patriarcal capitalista reproducido por los agentes del Estado y las agencias financieras y extractivistas transnacionales (Coba, 2017).

En la EPF y ecofeminismos en Ecuador, dimensionan el locus ontológico y cosmopolítico de la etnopolítica indígena de la selva. Así, Vallejo y Duhalde (2016) incorporan una lectura sobre los usos del chamanismo y la intervención de *supay* (espíritus / entidades) en conflictos intra e interétnicos por el control territorial y la representación organizativa, desplegados en las dinámicas que generan las presiones extractivas; la incorporación en propuestas y mandatos de organizaciones y principalmente de mujeres indígenas de ontologías relacionales, como el *Kawak Sacha* (selva viviente) presentadas ante el Estado (Coba y Bayón, 2019; Bravo y Vallejo, 2019). Se hace mención del rol de lideresas amazónicas como intérpretes de la política de la selva, o de traductoras de la selva, que denuncian la expansión de las fronteras petroleras; estrategas, de perspectivas de mundo, de cosmogonías que colocan en la política nacional, interpelando al Estado (Coba y Bayón, 2019).

La minería a gran escala y su apuntalamiento en el Ecuador es abordada. Solís (2018) profundiza en las afectaciones en las dimensiones social, cultural, psicoafectiva (sentimientos), psicosomática (manifestaciones físicas del daño) y cognitivas en mujeres shuar de la Amazonía sur. Se describe que sufren impactos de la apropiación social, material y cultural de los territorios en contextos de imposición de la megaminería. Yopez y Teijilingen (2017) nos hablan de una Amazonía minada, del despojo de los territorios y sus efectos en la vida de mujeres shuar y campesinas colonas, que crea desigualdad, vulnerabilidades, incertidumbre en la cotidianidad y dinámicas de acoso por la llegada de mano de obra masculina. Ahonda en la desvalorización de los trabajos de cuidado, el desplazamiento de la producción de agroecosistemas para la subsistencia familiar, al darse con mayor importancia el trabajo remunerado masculino; planteamientos que coinciden con los realizados por Cielo y Carrión (2019) a propósito del trabajo del cuidado en la Amazonía norte,

que es domesticado, devaluado y volcado hacia la reproducción familiar y doméstica, cuando ha estado encaminado en un sentido amplio a sostener ciclos de fertilidad y crecimiento de modo interdependiente con la naturaleza. La dinámica descrita en sitios del circuito petrolero se ha dado como resultado de políticas neoextractivistas estatales que justificaron con el buen vivir la erradicación de la pobreza y proyectos de urbanización (ciudades del Milenio), la incorporación de nuevos territorios en la ampliación de campos y bloques petroleros, modelando subjetividades (Cielo, Coba y Vallejo, 2016) en la Amazonía norte.

Estudios de EPF en Ecuador se hacen también en espacios urbanos. Solís (2016) analiza el papel de mujeres recicladoras; las múltiples inequidades históricas (de clase, género, etnia) que experimentan y otras diversidades que agudizan su vulnerabilidad: las orientaciones sexo-género diversas, la edad, las capacidades especiales y la pérdida de salud. Plantea que enfrentan el peso del trabajo reproductivo de la procreación, la crianza y el trabajo doméstico no remunerado; y, por otro lado, la producción social precarizada. Luchan desde el comunitarismo y la organización y en la práctica construyen, en el vertedero a cielo abierto y en el reciclaje a pie de vereda, la utopía del “bien común”.

En lo metodológico la EPF en Ecuador realiza estudios multisitio y comparativos, considerando áreas geográficas más amplias o circuitos del metabolismo extractivo (fases extracción, procesamiento, transporte); investigaciones que conectan cuerpos-territorio-agua, con cartografía social, transectos y etnografía. Se forma parte de variados grupos de trabajo. Así, por ejemplo, Astrid Ulloa hace parte del Grupo de Investigación, Cultura y Ambiente; Red de Geografías feministas del Sur. Lisset Coba e Ivette Vallejo hacen parte de la Colectiva de Antropólogas del Ecuador; Coba también parte de Mujeres de Frente; García-Torres del Colectivo Feminista Miradas críticas del Territorio.

La EPF en resumen

La EPF en esta parte de la región, se caracteriza por un quehacer conceptual/académico/investigativo, articulado a una praxis comprometida, como parte de una realidad que increpa y que lleva, más allá de la investigación-acción colaborativa con mujeres indígenas, campesinas, afrodescendientes y populares.

Como se ha descrito hay encuentros y diálogos de la EPF con los ecofeminismos populares, decoloniales, con la economía feminista y otros. Si bien en el abordaje de género hay cierta preeminencia a entender relaciones de dominación-subordinación (hombre-mujer; cultura-naturaleza), los abordajes se han ido ampliando a complejizar la esfera de las subordinaciones incluyendo a seres no humanos, poblaciones empobrecidas y racializadas y también a las diversidades sexuales y de género. Hay vigorosas perspectivas en que andamiajes posthumanistas refrescan la EPF, también el giro ontológico hace su entrada para visibilizar las relaciones de interdependencia entre seres humanos y no humanos, lo que insta a hablar de ecodependencia, en favor de la reproducción de la(s) vida(s).

Preocupaciones comunes, que han llevado a que los conflictos ecoterritoriales adquieran preeminencia en los estudios y abordajes; en cierta centralización puesta en la feminización de las luchas territoriales y ambientales, son el afianzamiento de los extractivismos, el control de territorios y cuerpos; el dimensionar tanto la producción material, como simbólica del despojo. Una constatación en las distintas subregiones del Sur del continente es que ocurre una extracción de mujeres, a la par del extractivismo de materias primas, que se conjuga con la extracción cognitiva, cultural de los pueblos en la región, y que erige una política de guerra.

Si bien el grueso de investigaciones e involucramientos, acompañamiento a activismos territoriales se efectúa en la ruralidad; también hay un interesante bagaje de estudios diversificado en torno a problemáticas socioecológicas que se dan en entornos urbanos. Apuntalar

una ética del cuidado está en la proyección. Tensiones podría notar, no obstante, en la discusión de “mujeres y cuidado”, entre acercamientos con cierto matiz esencial, versus otros que tratan de mirarlo como una construcción social, que incluso puede tener un uso estratégico.

Discusión y conclusiones

Desde el enfoque interdisciplinar constante en este escrito, se visibilizan claramente algunas confluencias además de áreas de tensión entre la teología, economía, geografía y la antropología feminista sobre los ecofeminismos y la ecología política feminista latinoamericana. En esta sección escogimos recalcar la relación entre academia y activismos, cuestionamientos epistemológicos y metodológicos, la centralidad de ciertas discusiones como la sustentabilidad de la vida, así como espacios compartidos como son las territorialidades, en particular el cuerpo-territorio-tierra.

Resaltamos la estrecha relación entre la academia y los activismos para comprender la pluralidad de posturas ecofeministas y de la ecología política feminista latinoamericana. En general existen apuestas a la investigación colaborativa, comprometida y participativa; con posturas que cuestionan la separación entre academia y activismos. Se propone una academia política, activista para la propia legitimidad del campo y para asegurar una academia decolonial, antirracista y feminista. Es decir, que no se reconoce una ecología política feminista o ecofeminismo que no tenga como punto de partida un acercamiento y compromiso con los movimientos sociales de la región y principalmente con mujeres (indígenas, populares, campesinas, afrodescendientes) y de las diversidades sexuales y de género. Esta relación particular entre la academia y los activismos tiene implicaciones directas en la construcción de conocimiento de los ecofeminismos y la ecología política feminista latinoamericana. Por ejemplo, esto se refleja en la pluralidad de metodologías enfocadas en profundizar en las subjetividades, develar las inequidades y en la importancia que se da a apoyar a comunidades y poblaciones en la defensa de sus saberes, cuerpos y territorios frente a las distintas

amenazas de los variados extractivismos que se profundizan en la región. Un ejemplo de la producción metodológica son las publicaciones de los colectivos de geografía feminista y ecología política feminista, que producen guías metodológicas.

La relación entre academia y activismos no solo tiene implicaciones políticas y metodológicas, sino que muestra un giro epistemológico, según lo señala Astrid Ulloa (2021). Este se ha impulsado desde las mujeres defensoras del territorio con énfasis en lo no-humano y los afectos (Ulloa, 2021). Este último punto, también fue enfatizado por parte de Clemencia Herrera y Sofía Chipana en el Foro auspiciado como parte de este proyecto titulado *Sosteniendo la vida: ante las violencias extractivas y el neoliberalismo verde colonial* llevado a cabo en línea el 4 de octubre. De parte de Ulloa (2021), en tono honesto sobre el origen de las nuevas ideas; se plantea que la academia no las inventa, sino que en el mejor de los casos las sistematiza y relaciona con la producción teórica existente. A esto es lo que nos referimos en este escrito como posicionalidad ecofeminista: el pensamiento no viene de una academia, anclada en el pensamiento abstracto, sino de un proceso reflexivo, de coproducción de conocimiento y de rendición de cuentas entre la academia y la militancia social. En ese sentido, si bien se produce conocimiento escrito, mediante procesos de abstracción y enlace entre teoría y empiria, que pasa por diálogos entre pares y filtros de validación establecidos por la academia; se debe reconocer que la producción de conocimientos viene de la existencia misma. Las reexistencias constituyen el círculo virtuoso de regeneración, cuidado y protección de la vida; procesos respetuosos de la autoridad y autodeterminación de las mujeres, en ejercicio de la decolonización patriarcal. Las reexistencias también pueden recrear el paradigma civilizatorio basado en los bienes comunes, y los lazos que establecemos entre los distintos seres que interexisten para el sostenimiento de “una vida que merece ser vivida” (Pérez en Escobar, 2014, p. 5). Estos son aspectos fundamentales de la producción conceptual y la *praxis* política ecofeminista.

Desde la posicionalidad ecofeminista compartida entre todas las autoras, se vuelve evidente que se han dado varias rupturas (ontológicas,

epistemológicas y metodológicas) en cada una de las disciplinas. Todas las ciencias sociales han sido cuestionadas desde espacios fuera de la academia y desde actoras como las mujeres defensoras de los territorios y cuerpos (Ulloa, 2021). En la teología feminista, se produce una deconstrucción y reconstrucción conceptual desde la epistemología. En la ecología política y geografía feminista, la ruptura está en el giro ontológico, en cómo comprendemos lo espacial, y en particular los territorios y los cuerpos y la relación entre ellos, de humanos/as y no humanos/as, en relación de interdependencia y ecoddependencia. En todas las disciplinas hay un cambio de paradigmas para expresar marcos teóricos no dualistas y así captar la complejidad y diversidad vasta de la realidad. Hay una irrupción e interrupción en los sistemas analíticos tradicionales para dar lugar a nuevas formas de saber y nuevos saberes, reconociendo los propios marcos epistemológicos y de sentipensar de los pueblos del continente. Es una negación del monopolio, del universo, de la hegemonía del UNO, como dijo Sofía Chipana en el Foro.

Los cambios de paradigmas requieren un realineamiento de todo. Las palabras ya no bastan. Surgen nuevas descripciones de los procesos que se experimentan en la región: feminismos territoriales; ambientalización y feminización de las luchas territoriales; lógicas del cuidado y la reproducción de la vida, frente a las lógicas sacrificiales. Re-emergen nuevos nombres: pluriverso (no un *universo*). Se rebasa el marco de la política, anclado en el *demos* occidental, para integrar a seres no humanos/a como actore/as y sujetos/as, de una amplia comunidad moral, conforme lo reivindican las cosmopolíticas de los pueblos, apuntaladas con alto protagonismo por mujeres diversas de la región.

Puede observarse que, en el camino, se señalan contradicciones, que exigen desde la academia una sistematización. ¿Cómo categorizar tan desbordante pluralidad? Por ejemplo, teología indígena no es un término adecuado; se trata más bien de teologías aymaras, teologías mayas, entre otras expresiones de la espiritualidad de mujeres de diversos pueblos originarios. Los mismos lenguajes y traducciones fomentan tensiones; muchas ideas de las cosmovisiones ancestrales no tienen expresiones en español correspondientes al sentido de las expresiones en

los idiomas originarios. También, ¿cómo explicar percepciones y saberes basados en cosmovivencias ajenas a los marcos académicos tradicionales dualistas? Es un momento de mucha creatividad y re-nacimiento académico / activista.

Otro punto de encuentro interdisciplinario es el rol protagónico que tienen los feminismos no hegemónicos como son los feminismos comunitarios, indígenas, populares y de poblaciones racializadas; que han puesto en el centro del análisis la sustentabilidad de la vida y la defensa de los territorios, y en particular los cuerpos-territorios, los cuerpos-agua, agua-cuerpos, que se han convertido en la base de las discusiones del ecofeminismo y la ecología política feminista latinoamericana (Tait y Moreno, 2021). El extractivismo no solo implica la explotación de las materias primas, sino de la “extracción de las mujeres,” de la dominación de sus cuerpos y funciones vitales. Se trata de extractivismos epistémicos, ontológicos y cognitivos, modelos destructivos con una guerra declarada contra las mujeres, economías y culturas diversas que intentan conquistar (Costanzo, 2017) y aniquilar. Las agencias socio-religiosas, de cosmopolítica (que rebasa la etnopolítica) de las mujeres indígenas, populares y racializadas son innegables en sus roles históricos frente al feminicidio, ecocidio, genocidio desde movimientos de resistencia / re-existencia donde los saberes ancestrales y principios espirituales son de suprema importancia. No hay identidad cultural sin espiritualidad (Chipana, 2021b). Mantener conexión con las ancestras cuyos espíritus viven en los cuerpos-territorios, en los cuerpos-agua es esencial para la sobrevivencia, sanación y sostenibilidad de la vida en todas sus variadas formas.

En este entretejer continuo y creativo académico/activista, nacen interrogantes existenciales políticas y preguntas aún por responder. Algunas de ellas que hemos identificado al leer y escucharnos son las siguientes: ¿Cómo promover discusiones y sistematización de conocimientos plurales, interdisciplinarios y coproducción de conocimiento que apoyen al propósito de sostener la vida? Además de documentar las dinámicas de asedio, destrucción y de resistencia/reexistencia que se trazan e implementan y recrean las mujeres diversas de la región (Abya Yala...), ¿qué

más se puede hacer? ¿Cómo crear narrativas críticas que a la vez inspiren, generen esperanzas, fomenten acción y fortalezcan las energías colectivas y eróticas vitales?, ¿cómo ensayar nuevos lenguajes, estéticas de transgresión e indisciplina frente a la regulación, normalización y gubernamentalidad de los cuerpos y de los territorios feminizados en la región? Se ha evidenciado en este ejercicio de sistematización, que la discusión antirracista y las ecologías políticas de la negritud, por ejemplo, buena parte de las movilizaciones se enuncian en defensa de los territorios, de los modos y medios de vida, de la continuidad cultural, la reproducción de la vida, pero poco se enuncia sobre el racismo profundo y anclado en las estructuras que generan entre otras desigualdades ambientales. Aún el racismo ambiental no hace parte de las narrativas de mujeres indígenas, populares, campesinas, si bien lo vivencian en sus cuerpos y en una arraigada memoria histórica de discrimenes y sus violencias. Parece que esto no tiene tanta fuerza como en otras partes del mundo. Cabe, no obstante, aclarar que no hemos revisado la producción de literatura de Brasil, donde se han dado discusiones muy vigorosas sobre ecologías políticas antirracistas y relacionales. Queda aún, en nuestro ejercicio, un vacío conceptual sobre la relación entre racismo estructural, sustentabilidad, defensa de la vida y territorialidades.

En resumen, este texto profundiza la comprensión entre los varios abordajes y reflexiones que emanan de distintos ámbitos (inter / in) disciplinares, de las relaciones entre ecologismos y feminismos producidos desde las mujeres en la academia latinoamericana en red. A su vez, identificamos las epistemologías, narrativas y agencialidad de lideresas en América Latina que impulsan la praxis del ecofeminismo y la ecología política feminista en la región, aunque no se autodefinan necesariamente como tales. Hemos apostado por sistematizar las acciones y pensamiento ecofeminista y de la ecologista política feminista de la región desde una posicionalidad ecofeminista donde reconocemos la relación entre academia, activismos y militancia social. Reconocemos que la sistematización de información ha sido en algunos casos un ejercicio colonial y de violencia epistémica, por lo que hemos realizado este estudio y este texto con una profunda reflexividad y desde una rendición de cuentas radical. El campo del ecofeminismo y la ecología política

feminista latinoamericana está en constante cambio y renovación, en una construcción continua y abierta, no exenta de contradicciones. Justamente porque responde a nociones de vida, cuerpos y territorios, las discusiones interdisciplinarias deben estar en un *fluir* de constante diálogo.

Bibliografía

Aguilera Bustos, Alí (2018). *Parteras Kichwas de Napo: una etnografía audiovisual y sensorial* [Tesis de maestría]. FLACS-Ecuador.

Aguinaga, Margarita; Santillana, Alejandra y Lang, Miriam (2016). Pensar desde el feminismo: críticas y alternativas al desarrollo. En Miriam Lang y Dunia Mokrani (eds.), *Más allá del desarrollo* (pp. 55-82). Quito, Ecuador: Fundación Rosa Luxemburg, Abya Yala.

Aguirre, Daniela (2015). *Extractivismo(s) y Género: incienso y oro en el espacio familiar de mujeres y hombres indígenas - campesinos del piedemonte de Bolivia* [Tesis de maestría]. FLACSO-Ecuador.

Alimonda, Héctor (2011). La colonialidad de la naturaleza. Una aproximación a la ecología política latinoamericana. En Héctor Alimonda (coord), *La naturaleza colonizada. Ecología política y minería en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO.

Althaus-Reid, Marcella (2001). *Indecent Theology: Theological Perversions in Sex, Gender and Politics*. Londres: Routledge.

Aquino, María y Rosado, María (2008). *Teología Feminista Intercultural: exploraciones latinas para un mundo justo*. México: Dabar.

Aquino, María y Tamez, Elsa (1998). *Teología Feminista Latinoamericana*. Quito: Abya-Yala.

Aquino, María (1992). *Nuestro clamor por la vida: Teología latinoamericana desde la perspectiva de la mujer*. San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones.

Anzoategui, Micaela y Femenías, María Luisa (2015). *Problemáticas urbano-ambientales: Un análisis desde el Ecofeminismo*. CINIG, Universidad Nacional de La Plata.

Arriagada, Evelyn y Zambra, Antonia (2019). Apuntes iniciales para la construcción de una Ecología Política Feminista de y desde Latinoamérica. *Polis*, 18 (54), 14-38.

Blásquez Martínez, Lidia (2021). Ecofrontera. Análisis ecofeminista de los espacios intersticiales como cuerpos-territorios. *Ecología Política*, (61), 22-29.

Bolados, Paola (2016). Una ecología política feminista en construcción: el caso de las mujeres de zonas de sacrificio en resistencia. *Psicoperspectivas*, 16 (2), 33-42.

Bolados, Paola; Henríquez, Fabiola; Ceruti, Cristian y Sánchez, Alejandra (2017). La eco-geo-política del agua: una propuesta desde los territorios en las luchas por la recuperación del agua en la provincia de Petorca (Zona central de Chile). *Revista Rupturas*, 8 (1), 159-191.

Bolados, Paola y Sánchez, Alejandra (2017). Una ecología política feminista en construcción: el caso de las Mujeres de Zonas de Sacrificio en Resistencia, Región de Valparaíso, Chile. *Psicoperspectivas*, 16(2).

Bravo, Andrea y Vallejo, Ivette (2019). Mujeres indígenas amazónicas. Autorrepresentación, agencialidad y resistencia frente a la ampliación de las fronteras extractivas. *Revue Rita*, (12).

Busconi, Antonella (2018). Cuerpo y territorio: una aproximación al activismo ecofeminista en América Latina. *Anuario en Relaciones Internacionales de IRI*.

Cabnal, Lorena (2010). *Feminismos diversos. El feminismo comunitario*. Madrid: Acsur Las Segovias.

Cabnal, Lorena (2018). TZKÁT, Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario desde Iximulew-Guatemala. *Ecología Política*, (54), 98-102.

Cantieri, Rossana y Rodríguez, Lorena (2020). Miradas y andares colectivos. Experiencias de extensión rural e investigación-acción feminista en el este de Uruguay. En Delmy Cruz y Manuel Bayón (coords.), *Cuerpos, Territorios y Feminismos: Compilación latinoamericana de teorías, metodologías y prácticas políticas* (pp. 237-256). Abya Yala, IEETM y Bajo Tierra.

Cardosa, Nancy (2006). Entre lo erótico y la barbarie: espiritualidad feminista en tiempo de mercado. *Revista Latinoamericana de espiritualidad, ecofeminismo y teología*, (53), 4-10.

Carneiro, Sueli (2007). Ennegrecer el feminismo. La situación de la mujer negra en América Latina desde una perspectiva de género. *Nouvelles Quéstions Féministes. Revue Internationale francophone*, 24 (2), 21-22.

Carrasco, Cristina (2001). ¿La sostenibilidad de la vida humana: un asunto de mujeres? *Mientras Tanto*, (82), 43-70.

Carrillo Rodríguez, Elena (2020). *Cuerpos-agua: defensa y cuidado del territorio a través de la experiencia de las mujeres de la Escuela Campesina de Chapacual, Nariño*. [Tesis de pregrado]. Pontificia Universidad Javariana, Colombia.

Catalán, Gabriela (2021). *Los cuidados y el poder de negociación en tiempos de pandemia: Experiencias de mujeres campesinas de la Asociación Kurikancha "Plaza de la Vida". Provincia de Imbabura – Sierra norte del Ecuador*. [Tesis de maestría]. FLACSO-Ecuador.

Céspedes Ulloa, Geraldina (2021). *Ecofeminismo: Teología saludable para la tierra y sus habitantes*. Madrid: Editorial PPC Sofía.

Chipana, Sofía (2018). De la sanación a la liberación. En Daylins Rufín y Luis Marrero (eds.), *Reencantos y reencuentros: caminos y desafíos actuales de las teologías de la liberación* (pp. 157-166). Buenos Aires: JUAN UNO.

Chipana, Sofía (Junio de 2021a). Espiritualidades ancestrales que se entretrejen con hilos rotos y quemados. En *Tras la Huellas de Sophía*. [Conferencia]. México D. F., México.

Chipana, Sofía (Octubre de 2021b). Sosteniendo la vida. En *Foro FLACSO-Ecuador y CLACSO*. [Conferencia]. México D. F., México.

Cielo, Cristina y Carrión, Nancy (2019). La transformación de los territorios de cuidado en el circuito petrolero ecuatoriano. En Susanne Hofmann y Melisa Cabrapan (coords.), *Género, sexualidades y mercados sexuales en sitios extractivos de América Latina* (pp. 61-92). México: Centro de Investigaciones y Estudios de Género.

Cielo, Cristina; Coba Lisset y Vallejo, Ivette (2016). Women, nature, and development in sites of Ecuador's petroleum circuit. *Economic Anthropology*, 3(1), 119-132.

Coba, Lisset (2019). Plurinacionalidad y sueños en un país pequeño petrolero. En Susanne Hoffman y Melisa Cabrapan (eds.), *Género, sexualidades y mercados sexuales en sitios extractivistas de América Latina*. México: Centro de Investigaciones y Estudios de Género (CIEG), Universidad Nacional Autónoma de México-UNAM.

Coba, Lisset (2022). Alienación-samay, la desposesión del agua por contaminación petrolera en la Amazonía. En Juliana Díaz Lozano, Delmy Tania Cruz Hernández, Lina Magalhaes y Victoria Pasero Brozovich (coords.), *Fronteras y cuerpos contra el capital. Insurgencias feministas y populares en Abya Yala*. Buenos Aires/México: El Colectivo/Bajo Tierra.

Coba, Lisset y Bayón, Manuel (2020). Kawsak sacha. La organización de las mujeres y la traducción política de la selva en Ecuador. En Delmy Tania Cruz y Manuel Bayón (coords.), *Cuerpos, territorios y feminismos*.

Compilación latinoamericana de teorías, metodologías y prácticas políticas (pp. 141-160). Quito: Abya Yala, IEETM y Bajo Tierra.

Coba, Lisset y Bayón, Manuel (2019). *Kawsak sachá: la organización de las mujeres y la traducción política de la selva amazónica en el Ecuador*. En Delmy Cruz y Manuel Bayón (eds.), *Cuerpos, Territorios y Feminismos: Compilación latinoamericana de teorías, metodologías y prácticas políticas* (pp. 141-159). Abya Yala, IEETM y Bajo Tierra.

Colectivo Con-spirando y Red Latinoamericana de Católicas por el Derecho a Decidir (2004). *Virgenes y diosas en América Latina: la resignificación de lo sagrado*. Santiago: Colectivo Con-spirando.

Colectivo Con-spirando (2001). *Diosas y arquetipos: en memoria de Madonna Kolbenschlag*. Santiago: Colectivo Con-spirando.

Colectivo de Geografía Crítica del Ecuador (2018). *Geografiando para la resistencia. Los feminismos como práctica espacial*. Quito: Cartilla 3.

Colectivo de Miradas Críticas de Territorio desde el Feminismo (2014). *La vida en el centro y el crudo bajo tierra: el Yasuni en clave feminista*. Quito: Territorio y Feminismos.

Colectivo de Miradas Críticas de Territorio desde el Feminismo. (2017). *Mapeado el cuerpo-territorio. Guía metodológica para mujeres que defienden sus territorios*. Quito, Ecuador.

Comunidad de Sabias y Teólogas Indígenas de Abya Yala [COSTIAY] (2019). *Palabras de Vida*. Declaraciones de los Encuentros de Teólogas Indígenas de Abya Yala, Lima, Perú.

Costanzo Talarico, Giulia (2017). *Extracción de mujeres: la base económica del extractivismo neoliberal. El caso de Cajamarca, Perú [ponencia]*. En Congreso "El Extractivismo en América Latina: Dimensiones Económicas, Sociales, Políticas y Culturales" (p 210-226), Sevilla, España.

Cruz, Tania (2020). Feminismos comunitarios territoriales de Abya Yala: mujeres organizadas contra las violencias y los despojos. *Feminismos Latinoamericanos*, 3 (1), 88-107.

Curiel, Ochy (2008). *Superando la Interseccionalidad de Categorías por la Construcción de un Proyecto Político Feminista Radical: Reflexiones en torno a las Estrategias Políticas de las Mujeres Afrodescendientes*. LIFTS. <https://repositorio.unal.edu.co/bitstream/handle/unal/75233/ochycuriel.20082.pdf.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

Cuvi, María (2006). Alicia en el país de la biodiversidad, la investigación sobre género y ambiente en el Ecuador. En María Cuvi, Susan Poats y María Calderón (eds.), *Descorriendo velos en las ciencias sociales: Estudios sobre género y ambiente en el Ecuador* (pp. 105-128). Quito: Abya Yala.

D'Amico, Paula y Pessolano, Daniela (2013). Diálogos entre feminismos y buen vivir/vivir bien: distintas perspectivas, múltiples puntos de encuentro. *Revista Confluencia Sociología*, 13-35.

Deere, Carmen y León, Magdalena (2002). *Género, propiedad y empoderamiento: tierra, Estado y mercado en América Latina*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

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

Escobar, Arturo (2007). *La invención del Tercer Mundo. Construcción y recinstrucción del desarrollo*. Barcelona: Editorial Horma.

Falquet, Jules (2014). Las "Feministas autónomas" latinoamericanas y caribeñas: veinte años de disidencias. *Universitas Humanística*, 78 (78), 39-63.

Fenner, Gabriela; Monroy, Julieth; Cubillos, Froilán; González, Álvaro y Zaragoza, Sofia (s. f.). *Mapas para armar: de cartillas, manuales y guías de cartografía participativa* (en prensa).

Fiore, Giuliana (2019). *Más allá del pensamiento dicotómico, sentipensar desde la ecología popular y el ecofeminismo: Un análisis a partir de la experiencia de la Ecoaldea Nashira en Colombia* [Tesis de maestría]. FLACSO-Ecuador.

Fontaine, Guillaume (2006). La construcción del nativo ecológico: Complejidades, paradojas y dilemas de la relación entre los movimientos indígenas y ambientalismo en Colombia. *Íconos-Revista de Ciencias Sociales*, (25), 174-176.

Fueres, Magdalena; Morán, Carmelina y Hill, Dana (2013). Las mujeres y su relación con la tierra en Cotacachi. En Magdalena Fueres, Carmelina Morán, Dana Hill, María Altamirano, Tanya de la Torre, Amparo Pillajo, Margarita Aguinaga y Nancy Carrión (eds.), *Soberanía alimentaria y mujeres* (pp. 11-44). Quito: Instituto de Estudios Ecuatorianos.

Gaard, Greta (1997). Toward a Queer Ecofeminism. *Hypatia*, 12 (1), 114-137.

García, Miriam (2017). *Petróleo, ecología política y feminismo. Una lectura sobre la articulación de mujeres amazónicas frente al extractivismo petrolero en la provincia de Pastaza, Ecuador* [Tesis de maestría]. FLACSO-Ecuador.

García, Miriam; Vázquez, Eva; Cruz, Delmy y Bayón, Manuel (2020). Extractivismo y (re)patriarcalización de los territorios. En Delmy Cruz y Manuel Bayón (coords.), *Cuerpos, territorios y feminismos. Compilación latinoamericana de teorías, metodologías y prácticas políticas* (pp. 23-44). Abya Yala, IEETM y Bajo Tierra.

García, Natalia (2019). Minereros y lideresas: transformaciones en las relaciones de género en La Gran Sabana en el sureste de Venezuela. En Susanne Hoffman y Melisa Calpabran (coords.), *Sexualidades y mercados sexuales en sitios extractivos de América Latina*. México, México: Centro de Investigaciones y Estudios de Género.

Gari, Irina y Fernández, Elly (2017). *Continuidades y desafíos. Un recorrido por el proyecto de investigación Resistencias territoriales en clave de género. Mujeres mapuche ejerciendo estrategias comunitarias frente a las múltiples*

violencias. Actas de las III Jornadas de Jóvenes Investigadores en Ciencias Sociales – ISBN 978- 987-29423-2-8.

Gartor, Miriam (2015). Apuntes para un diálogo entre economía ecológica y economía feminista. *Ecología Política*, (50), 39-44.

Gebara, Ivone (1995). The Abortion Debate in Brazil: A Report from an Ecofeminist Philosopher Under Siege. *Journal of Feminist Studies in Religion*, 11 (2), 129-135.

Gebara, Ivone (1998). *Intuiciones ecofeministas. Ensayo para repensar el conocimiento y la religión*. Montevideo: Doble Clic - Soluciones Editoriales.

Gebara, Ivone (2002). *Out of the Depths: Women's Experience of Evil and Salvation*. Minneapolis, Estados Unidos: Augsburg Fortress Press.

Geobrujas - Comunidad de Geógrafas (2021). Cuerpos, fronteras y resistencias: mujeres conjurando geografía a través de experiencias desde el otro lado del muro. *Journal of Latin American Geography*, 20 (2), 156-167.

Geobrujas (2018). Subvertir la cartografía para la liberación. *Revista de la Universidad de México*, (7), 40-42.

Goldstein, Ruth (2019). El consentimiento y sus descontentos: Género, indigeneidad y extractivismos en Madre de Dios Perú. En Susanne Hofmann y Melisa Cabrapan (coords.), *Género, sexualidades y mercados sexuales en sitios extractivos de América Latina* (pp. 237-266). México: Centro de Investigaciones y Estudios de Género.

Guilcamaigua, Gissela (2021). *El agua es nuestro cuerpo: una mirada desde el feminismo decolonial a la forma como viven las mujeres los problemas del territorio-cuerpo-agua*. [Tesis de maestría]. FLACSO-Ecuador.

Gutierrez, Gustavo (1971). *Teología de la liberación: perspectivas*. Lima: CEP.

Hernández Cantarell, Adriana; González Hernández, Esperanza; Marchese, Giulia; Rivera, Itzel; Guzmán Velázquez, Karla y Péres Gil, Valeria (2019). Análisis territorial de un espacio de violencia en la ciudad. Geobrujas, comunidad de geógrafas. En Gabriela Fenner-Sánchez, Julieth Monroy-Hernández, Javier Aguilar-Galindo, y Susana Barrera-Lobatón (eds.), *Memorias II taller Internacional de Creación Cartográfica: Acciones para la Construcción de Nuevas Narrativas Territoriales*. Bogotá: Grupo de Investigación Espacio, Tecnología y Participación [Estepa].

Heyd, Thomas (2011). Introducción. Pensar la relación entre cultura y cambio climático. En Astrid Ulloa (ed.), *Perspectivas culturales del clima* (pp.17-32). Bogotá: Instituto Latinoamericano para una Sociedad y un Derecho Alternativos.

Hoffman, Susanne y Cabrapan, Melissa (2019). *Género, sexualidades y mercados sexuales en sitios extractivos de América Latina*. México: Centro de Investigaciones y Estudios de Género.

Hoffman, Susanne (2019). Decolonizar el discurso y las medidas contra la trata de personas en zonas fronterizas y sitios de extracción de recursos naturales. En Sussane Hofmann y Melisa Cabrapan (coords.), *Género, sexualidades y mercados sexuales en sitios extractivos de América Latina* (pp. 295-331). México: Centro de Investigaciones y Estudios de Género.

James, Selma, y Dalla Costa, Mariarosa (1977). *El poder de la mujer y la subversión de la comunidad*. México: Siglo XXI.

León, Camilo (2019). Impactos de las reubicaciones mineras diferenciadas por sexo/género y edad: el caso de Tintaya, Cuzco. En Susanne Hofmann y Melisa Cabrapan (coords.), *Género, sexualidades y mercados sexuales en sitios extractivos de América Latina* (pp. 143-168). México: Centro de Investigaciones y Estudios de Género.

Lobos, Fany (2021). Agua-cuerpo-territorio. Las cicatrices y reexistencias de las mujeres rurales en el Maule Sur precordillerano de Chile. *Ecología Política*, (61), 112-116.

López Sandoval, María; Robertsdotter, Andrea y Paredes, Myriam (2017). Space, Power, and Locality: the Contemporary use of *Territorio* in Latin American Geography. *Journal of Latin American Geography*, 16 (1), 43-67.

López, Elizabeth y Cielo, Cristina (2018). El agua, el cuidado y lo comunitario en la Amazonía boliviana y ecuatoriana. En Cristina Vega, Raquel Martínez y Myriam Paredes (coords.), *Experiencias cooperativas en el sostenimiento de la vida* (pp. 53-73). Madrid: Traficantes de Sueños.

López, Elizabeth (2018). Mujeres guardas del Cerro Rico de Potosí: una lectura desde la feminización del trabajo. En Susanne Hofmann y Melissa Cabrapan (coords.), *Género, sexualidades y mercados sexuales en sitios extractivos de América Latina* (pp. 169-194). México: Centro de Investigaciones y Estudios de Género.

Lorde, Audre (1994 [1984]). Lo erótico como poder. En Mary Ressa; Ute Seibert-Cuadra; Lene Sjørup (eds.), *Del cielo a la tierra: una antología de teología feminista* (pp. 437-442). Santiago: Sello Azul.

Lozano, Betty (2016). Pedagogías para la vida, la alegría y la reexistencia: pedagogías de mujeres negras que curan y vinculan. *Contextos*, 5 (19), 11-19.

Lozano, Betty (2019). Asesinato de mujeres y acumulación global. El caso del bello puerto del mar, mi Buenaventura. En Xochitl Leiva y Rosalba Icaza (coords.), *Tiempos de muerte. Cuerpos, rebeldías y resistencias* (pp. 47-66). Chiapas: Cooperativa Editorial Retos.

Lugones, María (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, (9), 73-101.

Lugones, María (2011). Hacia un feminismo descolonial. *La manzana de la discordia*, 6(2), 105-119.

Marchese, Giulia (2019). Del cuerpo en el territorio al cuerpo-territorio. Elementos para una genealogía feminista latinoamericana de la crítica a la violencia. *Entrediversidades*, 2 (6), 9-41.

Marchese, Giulia (2019). Subvertir la geopolítica de la violencia sexual: una propuesta de (contra) mapeo de nuestros cuerpos-territorio. En Delmy Cruz y Manuel Bayón (coords.), *Cuerpos, territorios y feminismos. Compilación latinoamericana de teorías, metodologías y prácticas políticas* (pp. 277-302). Abya Yala, IEETM y Bajo Tierra.

Martínez, Alexandra (2007). Naturaleza y cultura: un debate pendiente en la antropología ecuatoriana. *Revista Ecuador Debate*, (72), 135-150.

Melón, Diana y Yanniello, Florencia (2018). Ecofeminismos y ecología política feminista. El rol de las mujeres en la defensa del río Uruguay. Una historia de dos orillas. *Revista Ecología Política*, (54), 88-92.

Migliaro, Alicia y Rodríguez, Lorena (2020). Ecofeminismos al Sur: claves para pensar la vida en el centro desde Uruguay. *Bajo el Volcán. Revista del Posgrado de Sociología. BUAP*, 1(2). Dossier "Reinventar los sentidos del pensamiento crítico ante la crisis civilizatoria". <http://www.apps.buap.mx/ojs3/index.php/bevol/article/view/1236>

Millán, Moira (2019). La maternidad mapuche en tiempos de Benetton. En Xochitl Leiva y Rosalba Icaza (coords.), *Tiempos de muerte. Cuerpos, rebeldías y resistencias* (pp. 127-138). Chiapas: Cooperativa Editorial Retos.

Moreano, Melissa y Vela-Almeida, Diana (2020). El lugar de la ecología política dentro de la geografía latinoamericana: el caso de CLAC. *Journal of Latin American Geography*, 19 (1), 74-83.

Moreano, Melissa; Van Teijlingen, Karolien y Zaragocin, Sofía (2019). El sujeto colectivo en la defensa territorial en Ecuador. *Dossier: Violencias contra líderes y líderes defensores del territorio y el ambiente en América Latina*. *LASA FORUM*, 50 (4), 17-20.

Ojeda, Diana (2011). Género, naturaleza y política. Los estudios sobre género y medioambiente. *Historia Ambiental Latinoamericana y Caribeña (HALAC) revista de la Solcha*, 1 (1), 55-73.

Palacios, Rafaela (2013). *Valga o no valga agüita de malva para el corazón: la producción femenina de conocimientos sobre plantas medicinales*. [Tesis de maestría]. FLACSO-Ecuador.

Panez Pinto, Alexander (2017). Agua-territorio en América Latina: Contribuciones a partir del análisis de estudios sobre conflictos hídricos en Chile. *Revistas Rupturas*, 8 (1), 201-225.

Paulson, Susan (2013). *Masculinidades en movimiento. Transformación territorial y sistema de género*. Buenos Aires: Teseo.

Peredo, Elizabeth (2019). Antropoceno y biopolítica: narrativas, resistencias y nuevas epistemologías ante el avance de la frontera extractivista en la Bolivia del Siglo XXI. *Utopías y praxis latinoamericana*, 24 (84), 56-67.

Pereira, Pablo y Borsellin, Laura (2021). Ecofeminismo y derechos de la naturaleza. Cruces entre ley, estado y sensibilidades. *Papeles del Centro de Investigaciones*, 11 (22), 59-70.

Pérez, Rocío (2018). El fuego que arde en las calles también arde en la cocina. Mujeres indígenas y otras formas de hacer política en los espacios rurales del buen vivir ecuatoriano y el Vivir Bien boliviano. *Arenal*, 25 (1), 95-121.

Plumwood, Val (1997). Androcentrism and Anthropocentrism. En Karen Warren (ed), *Ecofeminism: women, culture, nature*. Bloomington: Indiana University Press.

Prieto, Mercedes (2015). *Estado y colonialidad: Mujeres y familias quichuas de la Sierra del Ecuador, 1925-1975*. Quito: FLACSO-Ecuador.

Prieto, Mercedes (2017). Introducción. En Mercedes Prieto (ed.), *El Programa Indigenista Andino, 1951-1973. Las mujeres en los ensambles estatales del desarrollo* (pp. 1-4). Quito: FLACSO-Ecuador.

Puleo Alicia (2008). Libertad, igualdad, sostenibilidad: por un ecofeminismo ilustrado. *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, (38).

Ress, Mary (2002). *Lluvia para florecer: entrevistas sobre el ecofeminismo en América Latina*. Santiago: Colectivo Con-spirando.

Ress, Mary (2006). *Ecofeminism in Latin America*. Maryknoll: Maryknoll Books.

Ress, Mary (2010). Espiritualidad ecofeminista en América Latina. *Investigaciones Feministas*, 1, 111-124.

Rojas Salazar, Marilú (2012a). *Espiritualidad Liberadora*. ADITAL. <https://web.archive.org/web/20160304200255/http://site.adital.com.br/site/noticia.php?lang=ESycod=69934>

Rojas Salazar, Marilú (2012b). La "ecosofía". Una propuesta ecofeminista liberadora desde América Latina. *Doneseglesia*. <http://www.doneseglesia.cat/documentos/ecosofia.pdf>

Rojas Salazar, Marilú (2020a). La pertenencia de la teología ecofeminista y su incidencia política ante el feminicidio y el ecocidio actual. *RIBET*, 16 (30), 37-70.

Rojas Salazar, Marilú (2020b). Teología sin vergüenza [Video]. *YouTube*. <https://www.youtube.com/watch?v=FpcU38kySeo>

Rojas Salazar, Marilú (2020c). *Eros-Eco-Sophía* [Video]. *YouTube*. https://www.youtube.com/watch?v=FLRTaSM_LZc

Rojas Salazar, Marilú (2020d). Teologías feministas decoloniales [Video]. *YouTube*. <https://www.youtube.com/watch?v=yhdnR2SEhv8>

Rojas Salazar, Marilú (2021a). Ecofeminismos queer/cuir. *Tras las huellas de Sophía*. <https://www.traslashuellasdesophia.com/post/ecofeminismos-queer-cuir-dra-maril%C3%BA-rojas-salazar>

Rojas Salazar, Marilú (2021b, octubre). Panorama de las teologías feministas en América Latina. En *Entretejiendo saberes: Laboratorio feminista desde la Fe*. Conferencia llevada a cabo por la Red Ecuatoriana de Fe.

Ruales, Gabriela (2015). *Debates en relación al modelo de desarrollo basado en el extractivismo petrolero sobre la propuesta Yasuní ITT, una mirada feminista*. [Tesis maestría]. FLACSO-Ecuador.

Ruiz, Marta (2019). (Neo)extractivismo, economías íntimas y gobernanza “posneoliberal” en la frontera sur de Ecuador. En Susanne Hofmann y Melisa Cabrapan (coords.), *Género, sexualidades y mercados sexuales en sitios extractivos de América Latina* (pp. 267-294). México: Centro de Investigaciones y Estudios de Género.

Sack, Robert (1986). *Human territoriality: Its theory and history*. Cambridge: Cambridge University Press.

Sánchez de Jaegher, Carolina (2019). Defendiendo mundos y envisionando la justicia ambiental: ¿el surgimiento del ecofeminismo mapuche? En Marco Aparicio y Anahís Varo (eds.), *Resistencias indígenas. Contribuciones de IX Encuentro Multidisciplinar de Pueblos Indígenas* (pp. 51-61). Girona: Documenta Universitaria.

Sánchez de León, Margarita (2020a). Teología sin vergüenza. [Video]. *Youtube*. <https://www.youtube.com/watch?v=x90Ash47IDk>

Sánchez de León, Margarita (2020b). Teologías feministas afrodescendientes. [Video]. *YouTube*. <https://www.youtube.com/watch?v=wWtRnMXXyi>

Santana Cova, Nancy (2018). El ecofeminismo latinoamericano. Las mujeres y la naturaleza como símbolos. *Cifra Nueva*, 37-46.

Segato, Rita (2014). El sexo y la norma: frente estatal, patriarcado, desposesión, colonidad. *Estudios Feministas* (Florianópolis), 22 (2), 593-616.

Segato, Rita (2016). *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Segato, Rita (2018). *Contra-pedagogías de la crueldad*. México: UNAM.

Sempértegui, Andrea (2019). Indigenous Women's Activism, Ecofeminism, and Extractivism: Partial Connections in the Ecuadorian Amazon. *Politics y Gender*, 17 (1), 197-224.

Sempértegui, Andrea (2020). Decolonizing the Anti-Extractive Struggle: Amazonian Women's Practices of Forest-Making in Ecuador. *Journal of International Women's Studies*, 27 (7), 118-134

Sempertegui, Andrea; Bento, Katucha y Ruiz, Heriberto (2019). Dialogues of Indigenous Afro-Latinxs (re)existence: Possible decolonialities. *Alternautas*, 6(1). <http://www.alternautas.net/blog/2019/4/9/dialogues-of-indigenous-afro-latinxs-reexistence-possible-decolonialities>

Silva, Rocía (2017). *Mujeres y conflictos ecoterritoriales, impactos estrategias y resistencias*. Barcelona: Entrepueblos.

Silva, Rocía (2019). *Mujeres indígenas frente al cambio climático*. Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas.

Silverblatt, Irene (1990). *Luna, sol y brujas. Género y clases en los Andes pre-hispánicos y coloniales*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas".

Siufi, Ana. Religious Sister of Mercy (2021, marzo). Destrucción de la Casa Común, Violencia de Género y Pandemia. En *Mercy Global*. [Conferencia]. Comisión de la Condición Jurídica y Social de la Mujer, Nueva York, Estados Unidos.

Solíz, María (2019). *Reciclaje sin recicladoras es basura el retorno de las brujas*. Quito: UASB.

Sotomayor, Claudia (2013). *Género y soberanía alimentaria: propuestas de un nuevo. Paradigma de vida desde el espacio de la cocina*. [Tesis de maestría]. FLACSO-Ecuador.

Svampa, Maristella (2015). Feminismos del Sur y ecofeminismo. *Nueva Sociedad*, (256), 127-131.

Tait, Marcia y Moreno, Renata (2021). Emergencias ecofeministas en la praxis latinoamericana *Ecología Política*, (61), 16-20.

Tamez, Elsa (2004). *Las mujeres en el movimiento de Jesús, el Cristo*. Quito: Consejo Latinoamericano de Iglesias.

Tzul Tzul, Gladys (2016). Lo indígena en clave comunal. En Gladys Tzul Tzul (ed.), *Sistemas de gobierno comunal indígenas. Mujeres y tramas de parentesco en Chuimeq'éna'* (pp. 385-396). Ciudad de Guatemala: Maya Wuj.

Ulloa, Astrid (2016a). Justicia climática y mujeres indígenas en América Latina. *Latin American Studies Association Forum-LASAFORUM*, 47 (4), 12-16.

Ulloa, Astrid (2016b). Feminismos territoriales en América Latina: defensas de la vida frente a los extractivismos. *Nómadas*, (45), 123-139.

Ulloa, Astrid (2017). Dinámicas ambientales y extractivas en el siglo XXI: ¿es la época del Antropoceno o del Capitaloceno en Latinoamérica? *Desacatos*, (54), 58-73.

Ulloa, Astrid (2021). Repolitizar la vida, defender los cuerpos-territorios y colectivizar las acciones desde los feminismos indígenas. *Ecología Política*, (61), 38-48.

Valdiviezo, Natalia y Premauer, Anna (2018). Allpa Mama: relaciones sociedad-naturaleza, procesos sociales y agencialidad. *Letras Verdes*, (23), 46-68.

Vallejo Ivette, Cielo Cristina y García Fernando (2019), "Ethnicity, Gender and Oil: Comparative Dynamics in the Ecuadorian Amazon". In *Latin American Perspectives*, Vol 46, No. 2: 182-198.

Vallejo Ivette y García-Torres Miriam (2017). "Mujeres indígenas y neo-extractivismo petrolero en la Amazonía centro del Ecuador: reflexiones sobre ecologías y ontologías políticas en articulación". *Revista Brújula*, Vol 11, UC.Davis.

Vandelac, Louise (2005). Economía feminista para ecologizar el mundo. En Irene León (ed.), *Mujeres en resistencia experiencias, visiones y propuesta* (pp. 69-74). Quito: ALAI.

Vela-Almeida, Diana; Zaragocin, Sofia; Bayón, Manuel y Arrazola, Íñigo (2020). Imaginando territorios plurales de vida: una lectura feminista de las resistencias en los movimientos socio-territoriales en el Ecuador. *Journal of Latin American Geography*, 19 (2), 87-109.

Yáñez, Ivonne y Vega, Cristina (2020). ¿De qué hablamos cuando hablamos de reproducción? Un diálogo ecofeminista. En Delmy Cruz y Manuel Bayón (coords.), *Cuerpos, territorios y feminismos. Compilación latinoamericana de teorías, metodologías y prácticas políticas* (pp. 357-378). Abya Yala, IEETM y Bajo Tierra.

Zambra, Antonia y Pradenas, Karen (2021). *Reflexiones sobre feminismo y ecología en cuarentena*. Santiago de Chile: Ediciones Böll.

Zaragocin, Sofia y Carreta, Martina (2020). *Cuerpo-territorio*. A Decolonial Feminist Geographical Method for the Study of Embodiment. *Annals of the American Association of Geographers*, 111 (5), 1503-1518.

Zaragocin, Sofia (2018). Espacios acuáticos desde una Decolonialidad Hemisférica Feminista. *Mulier Sapiens*, (10), 7-19.

Zaragocin, Sofia (2019). La geopolítica del útero. Hacia una geopolítica feminista decolonial en espacios de muerte lenta. En Delmy Cruz y

Manuel Bayón (coords.), *Cuerpos, territorios y feminismos. Compilación latinoamericana de teorías, metodologías y prácticas políticas* (pp. 83-100). Quito: Abya Yala.

Zaragocin, Sofía; Moreano, Melissa y Álvarez, Soledad (2018). Hacia una reapropiación de la Geografía Crítica en América Latina. *Íconos*, (61), 11-32.

Zaragocin, Sofía; Silveira, Manuela y Arrazola, Íñigo (2018). Hacia una geografía del femicidio en Ecuador. En Gabriela Navas y Muna Maklouf (coord.), *Género y producción del espacio. De la exclusión a la reivindicación del derecho a la ciudad*. pp.75-112 Barcelona: Editorial Pol.Len.

Emergências ecofeministas

Um estudo desde as práxis de
coletivos de mulheres latino-
americanas e caribenhas

—
Lígia Amoroso Galbiati, Leila da Costa Ferreira,
Márcia Maria Tait Lima, Renata Barbosa Reis
e Renata Moreno

Introdução

Desde o final dos anos 1990, as lutas contra o neoliberalismo na América Latina fortaleceram um campo teórico e político feminista anti-capitalista. Essas ações se articularam a partir de movimentos e redes organizadas regionalmente, como a Rede Mulheres Transformando a Economia (REMTE), a Marcha Mundial das Mulheres (MMM) e as mulheres auto-organizadas na Coordenadora Latinoamericana de Organizaciones del Campo (CLOC-Vía Campesina), além de organizações e coletivos territoriais (Faria, 2005). O feminismo se encontra na luta com outros “movimentos antissistêmicos” (Melucci, 2001) e com algumas vertentes do ecologismo e ambientalismo popular. O caráter antissistêmico se estabelece na rejeição ao capitalismo e à sua atualização neoliberal, mas também por ações que criam novos códigos culturais e novas relações de sociabilidade e produção-reprodução da vida cotidiana. Como afirma a Marcha Mundial das Mulheres, “ao dizer não, abrimos as possibilidades para construir alternativas” (MMM, 2017).

As mulheres têm atuado de forma importante nas resistências nos territórios. Elaboram propostas de reorientação da economia e da

organização social a partir dos cuidados com a vida de todos os seres. Colocando a sustentabilidade¹ da vida no centro, apontam caminhos para viabilizar transformações profundas, capazes de interromper a expansão dos processos de mercantilização da vida (León, 2008; Faria, Moreno e Nobre, 2020).

As contribuições dos movimentos e coletivos de mulheres, em sua diversidade de formas de ação e organização, impulsionam os feminismos na região, ainda que, muitas vezes, não se encontrem nos mesmos espaços, nem se identifiquem com a mesma terminologia política. Ao focar nas práxis — relação entre prática política e elaboração teórica — dessa diversidade de sujeitos políticos, as mulheres são consideradas como uma categoria política mobilizadora, reconhecida em sua diversidade e identidade política e a partir da autodesignação (como as mulheres camponesas, indígenas, negras, originárias, comunitárias e *comunales*, defensoras, entre outras). A afirmação da identidade política dos sujeitos coletivos se desdobra em perspectivas políticas do feminismo, como é o feminismo camponês e popular das mulheres da CLOC-Via Campesina (MMC, 2018). Em outros casos, não há uma autoidentificação com o feminismo, como acontece com vários movimentos indígenas ou camponeses que mantêm sua identificação vinculada a seu território. É o caso da Asociación de Mujeres Indígenas de Santa María Xalapán, Movimento de Mujeres Indígenas por Buen Vivir, Colectivo de Mujeres del Chaco, entre outros. Ao mesmo tempo em que recuperam singularidades culturais e históricas de suas perspectivas, esses grupos são capazes de estabelecer convergências nas lutas e na crítica às dinâmicas patriarcais, racistas e antropocêntricas de acumulação capitalista. Por isso, neste estudo, as noções que emergem das práxis dessa diversidade de sujeitos dão corpo às emergências eco feministas. Como afirma Mary Judith

1 Sustentável é a palavra em português que se refere à *sostenible* e *sustentable*. Em espanhol, a diferença entre os dois termos está em que *sostenible* se refere a processos de satisfação das necessidades vitais no presente sem colocar em risco o futuro, de forma abrangente e não apenas focado no meio ambiente. A proposta da sustentabilidade da vida, em espanhol, se traduz como *sostenibilidad*. Na relação com a justiça ambiental, as duas formas *sustentable* e *sostenible* foram encontradas nos materiais analisados.

Ress, “la práctica ecofeminista emerge de las demandas críticas de la vida —aquellos imperativos de un momento histórico particular—, no de una teoría prefabricada” (Ress, 2012, p. 17).

As lutas e formas de organização para a resistência dessas mulheres têm, portanto, um lastro indissociável entre os componentes “materiais” (corpo, terra, trabalho) e os “simbólicos” (filosofias, cosmologias, noções éticas e epistemológicas). No campo dos feminismos, são desenvolvidas construções analíticas e críticas à essencialização do feminino, ao antropocentrismo e ao androcentrismo do pensamento e da organização econômica. A crítica dá lugar a propostas, lógicas e éticas de cuidado e de economias com centralidade na vida, que partam da interdependência entre seres humanos e da dependência dos seres humanos em relação à natureza (Herrero, 2015). A emergência de significados e noções se dá em um processo contínuo, implicado no surgimento dos ecofeminismos e suas manifestações em diferentes contextos geográficos, políticos e culturais.

Alguns autores ressaltam que as sociedades modernas são sustentadas por um mesmo sistema de opressão patriarcal-capitalista-racista-colonial que violenta especialmente os corpos de mulheres populares, às quais se tenta impor lugares subalternos, e que também violenta a natureza, ressaltando seu caráter antropocêntrico (Tait, Vasconcellos e Jalil, 2021). Nas práxis ecofeministas, os sujeitos coletivos denunciam o aumento da militarização e da violência que atingem as mulheres, as populações indígenas, comunidades tradicionais, do campo, das águas e das florestas, afrodescendentes e camponesas em partes do território latino-americano e caribenho (ANAMURI, 2020a).

Nesses territórios, o conflito capital-vida se expressa de maneira aguda. As mulheres colocam seus corpos na resistência contra o avanço do capital sobre seus modos de vida situados. Elas não enfrentam um discurso abstrato, mas sim projetos de empresas transnacionais que acaparam os territórios, expulsam comunidades, contaminam a água e reorganizam a economia local a serviço do poder corporativo (Faria e Moreno, 2020). As empresas transnacionais podem ser agentes que

atualizam e aprofundam o colonialismo presente na acumulação capitalista. Em muitas ocasiões poderiam capturar políticas de Estado em âmbito nacional e internacional, reproduzindo assim a impunidade de tantas violações. Esse modelo de desenvolvimento alavanca situações de perda de direitos e até golpes de Estado, e encontra neles a oportunidade para aprofundar o controle do capital sobre a vida, conduzindo retiradas de direitos das populações (ANA, 2018; MMM, 2020a). A presença constante dessas ameaças também tem como objetivo estancar possibilidades emancipatórias que se opõem e resistem ao imperialismo. A indignação e luta de diversos setores, incluindo as mulheres, os movimentos ambientalistas e os povos originários, tensionam a ordem neoliberal dominante (ANAMURI, 2020a).

As mulheres se organizam, recuperam e mantêm a memória como forma de resistência. Além de negar o que é posto pelo capitalismo, elas anunciam a luta pela terra, pela água e suas propostas de intervenção sobre como desejam o mundo (ANAMURI, 2020a). De acordo com Svampa (2016; 2019), Tait (2015) e Faria, Moreno e Nobre (2020), as experiências coletivas contrárias à expansão da fronteira agrícola na América Latina expressam vozes, ao mesmo tempo, pessoais e coletivas de mulheres. Forjam assim a possibilidade de reivindicar uma voz própria e questionadora das injustiças e opressões do capitalismo, e constroem novas relações de gênero e com a natureza que sejam emancipatórias, éticas e humanas.

A sustentabilidade da vida é incompatível com a acumulação capitalista, pois são lógicas irreconciliáveis (Pérez-Orozco, 2014). As mulheres em movimento colocam questões de fundo: propõem, por exemplo, que a vida e o alimento não são simples mercadorias, e que as sementes são patrimônios dos povos a serviço da humanidade (Rodríguez, 2021). As experiências de trocas de sementes em encontros de mulheres camponesas e indígenas revelam o papel histórico das mulheres na conservação e melhoramento das sementes para a biodiversidade, e dos conhecimentos ancestrais das ervas e medicinas sagradas — que, hoje, o capital busca se apropriar por meio da biopirataria. A soberania

alimentar é apresentada em contraposição ao avanço das transnacionais na agricultura.

O “fazer em comum” reconstruindo comunidades perpassa a práxis de coletivos de mulheres em resistência. As novas relações que se articulam propõem um deslocamento do antropocentrismo para a interdependência e ecodependência. A noção de Comum (ou Comuns) emerge em diferentes ações nos territórios como “alternativas ao modelo de desenvolvimento extrativista e neoliberal que impera na região” (Roca-Servat, 2020, p. 29). O entendimento do Comum, dentro das práxis analisadas, extrapola o conceito de bens comuns (como água, terra, bens digitais, linguagem e conhecimentos ancestrais). Aqui, compreendemos o Comum como algo que extrapola o binômio Estado e mercado e seu modelo de governança. Sua gestão é comunitária e se pauta nas relações de solidariedade e reciprocidade (Benedito, 2021).

Nesse contexto de disputa com o poder corporativo e redefinição de rumos do feminismo, as lutas territoriais das mulheres adquirem centralidade e inauguram práticas econômicas e ecológicas situadas, que entrelaçam feminismo e natureza, economia e política. Essas práxis se aproximam de outras com origens em distintos locais no Sul, e formam um lócus privilegiado de análise para compreender o feminismo latino-americano hoje, e particularmente, as emergências eco feministas.

Diante desta hipótese de existência de um cenário multifacetado e potente de manifestações práticas e epistêmicas eco feministas em Abya Yala,² propomos nos guiar pelas perguntas: Quais as principais noções e avanços do ponto de vista conceitual e epistemológico têm emergido

- 2 Esse nome de origem indígena tem sido preferencialmente utilizado por diversos povos e movimentos para referir-se ao continente americano. Uma das origens e entendimentos possíveis para Abya Yala é Terra madura, Terra Viva ou Terra em florescimento, segundo o Instituto de Estudos Latino-Americanos. Esta denominação tem sido muito utilizada pelos movimentos e em publicações sobre o tema dos feminismos indígenas no continente tais como *Feminismos desde Abya Yala: Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América* (2014) e *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas decoloniales en Abya Yala* (2014).

deste cenário? Quais os principais temas e questões têm provocado a mobilização desses coletivos? Qual o diálogo que tem estabelecido com discussões mais centradas no âmbito acadêmico latino-americano sobre relação gênero-ambiente?

Para compreender a amplitude e radicalidade das contribuições dessas práxis feministas no continente, precisamos ter em mente a tarefa de apontar alternativas críticas ao desenvolvimento, que sejam sustentáveis, equitativas e justas. Trata-se de um desafio diretamente vinculado à práxis dos coletivos de mulheres que atuam nos territórios colocando a sustentabilidade da vida no centro (Faria e Moreno, 2012; Zuluaga, 2014; Mies e Shiva, 1993). Essas contribuições são vivenciadas e reconfiguradas cotidianamente em experiências comunitárias no campo e nas grandes cidades, como as hortas urbanas, *comedores populares* (restaurantes populares) e outros espaços auto gestionários que visam não apenas a sustentabilidade ambiental, mas uma vida em comunidade, com mais significado e qualidade (Faria, Moreno e Nobre, 2020; Tait, Vasconcellos e Jalil, 2021).

Este texto, a galeria virtual *Emergências Ecofeministas Latino-americanas*³ e o *Documento de Apontamentos para Recomendações de Políticas* são resultado da pesquisa realizada entre maio e setembro de 2021. Além desta introdução e da discussão metodológica, o texto se estrutura em seis partes que exploram noções que emergem da práxis, a saber: 1) sustentabilidade da vida e soberania alimentar; 2) justiça ambiental e justiça climática; 3) defesa territorial, soberania popular e soberania energética; 4) bem viveres feministas; 5) *cuerpos-territorios/cuerpos-tierra*⁴ e 6) *sanación* e *acuerpamiento*. Essas noções são alvo de disputa de sentidos, entre perspectivas críticas articuladas por sujeitos políticos coletivos e

3 Disponível em: <https://www.sof.org.br/galeria-virtual-emergencias-ecofeministas-latino-americanas-e-caribenhas/>.

4 Neste estudo apresentamos essas perspectivas no idioma espanhol com objetivo de evidenciar o modo como os movimentos que nos debruçamos (oriundos de países hispanohablantes) o descrevem, no entanto, essa perspectiva também compõe organizações de mulheres brasileiras e são apresentadas como "corpo-terra/corpo-território".

o esvaziamento de seu conteúdo substantivo (SOF e XXX, 2021). A realização de um estudo qualitativo e amplo das emergências eco feministas latino-americanas, a partir da práxis, preenche uma lacuna de sistematização teórico-política, ao mesmo tempo que contribui para dar visibilidade e reconhecimento para as mulheres em movimento, seus saberes e perspectivas coletivas como sujeitos fundamentais do feminismo latino-americano.

Metodologia e etapas do estudo

Esta pesquisa se insere no campo das epistemologias feministas. Ao mesmo tempo em que questiona a produção de ausências (Santos, 2008) pelo conhecimento hegemônico, assume a parcialidade dos saberes localizados (Haraway, 1995). Posicionamento e pontos de partida se refletem no desenho da pesquisa (Harding, 1996).

A pesquisa foi orientada pela crítica à separação entre pesquisadoras/es e objetos de pesquisa (Blázquez-Graf, 2010), colocando centralidade na práxis — relação entre prática política e elaboração teórica — de coletivos e movimentos sociais protagonizados por mulheres. A práxis está vinculada aos fundamentos do feminismo e ao próprio entendimento do pensamento crítico latino-americano, os quais se propõe a enfrentar os desafios de uma “transformação epistemológica para combater o desperdício de experiências”. Incorporam experiências de resistência, principalmente aquelas que evidenciam a contradição capital-natureza, ao mesmo tempo em que apresentam alternativas ao desenvolvimento a partir do território (Carosio, 2017, pp. 23-24).

O ponto de partida empírico do estudo foi um levantamento inicial de organizações de mulheres que atuam nos seguintes processos: 1) resistência a empreendimento extrativistas e a contaminação; 2) construção de alternativas econômicas e ecológicas em torno dos bens comuns (água, sementes, biodiversidade) e da alimentação (agroecologia); 3) organização política e/ou produtiva e de educação popular relacionadas com a defesa do meio ambiente.

As noções, perspectivas e propostas políticas que emergem dos sujeitos coletivos inseridos nesses processos se enquadram no que definimos como “horizontes das emergências eco feministas”. A autodenominação dos sujeitos como eco feminista não foi, no entanto, um critério para a seleção dos mesmos, sendo uma definição teórico-política para a base metodológico-conceitual da pesquisa. A práxis dos sujeitos coletivos é colocada em diálogo com a produção teórico-acadêmica, sem hierarquização, de modo a legitimar não apenas as vozes, mas a produção de conhecimento de movimentos sociais.

No processo de identificação dos coletivos, foram levantados materiais produzidos pelos sujeitos que conformam o universo da pesquisa. Em alguns casos, os mesmos já têm suas experiências sistematizadas e, em outros, os conteúdos e perspectivas estão mais dispersos. Por isso, foram consideradas diferentes formas de publicação e registro, como texto, áudio, vídeo e imagem. Esses materiais foram elaborados em espanhol ou em português e alguns textos estavam disponíveis nas duas línguas. Também encontramos algumas partes (frases e palavras) de materiais em línguas indígenas como quéchua (*qhichwa*), aimará (*aymararu*) e línguas tupi-guaranis. O *corpus* do estudo é composto, assim, por publicações, manifestos, conteúdos postados em suas páginas na internet, imagens, vídeos, áudios e programas de rádio, organização e participação em eventos registrados, entre outros, colocados em diálogo com a revisão bibliográfica de livros, artigos e publicações em revistas científicas.

O perfil e a composição dos sujeitos mapeados são heterogêneos. Com relação à composição, foram consideradas organizações e coletivos auto-organizados de mulheres, assim como organizações e coletivos mistos dentro dos quais as mulheres protagonizam lutas e processos de resistência de forma auto-organizada. Com relação ao âmbito de atuação, foram considerados sujeitos com atuação territorial, com atuação em rede e/ou que formam parte de movimentos sociais articulados em âmbito regional.

O levantamento inicial teve como referência as redes e coletivos com os quais a equipe de pesquisa já tinha conhecimento prévio, por pesquisas anteriores e/ou pela inserção da SOF Sempre Viva Organização Feminista, que compõe a equipe. Trata-se, portanto, de um ponto de partida situado que informa a parcialidade desse mapeamento, que, seguramente, não abrange a totalidade de experiências que poderiam se enquadrar como produtoras de “emergências eco feministas” na região.

Foram identificadas organizações, redes e coletivos distribuídos nas sub-regiões do Cone Sul, Andina, América Central e Caribe⁵. Nas redes e organizações regionais, foram identificados coletivos e organizações territoriais e nacionais que os compõem. As organizações identificadas foram informadas da pesquisa por meio virtual e suas integrantes foram convidadas a preencher um questionário eletrônico que buscou completar as informações previamente recolhidas, identificar referências teóricas, conceitos e propostas políticas mobilizadas pelos sujeitos em suas lutas. A partir desse contato, cada sujeito poderia indicar outro(s) para ampliar o universo pesquisado.

O levantamento de organizações e materiais disponíveis culminou na seleção de 30 organizações e coletivos para aprofundamento da análise com base em suas produções, colocadas em diálogo com a revisão bibliográfica. Essas organizações estão localizadas na Argentina, Bolívia, Brasil, Chile, Colômbia, Costa Rica, El Salvador, Equador, Guatemala, Honduras, México, Paraguai, Peru, Uruguai e Venezuela, conforme o quadro no Anexo.

- 5 O estudo definiu um escopo amplo “latino-americano e caribenho” reconhecendo a diversidade da região, mas também o compartilhamento de processos históricos e contemporâneos que marcam o contexto da práxis dos movimentos de mulheres, tais como: o colonialismo europeu e marcada presença do racismo relacionado às populações originárias e afrodescendentes; ofensiva do capital transnacional sobre a biodiversidade e os territórios. No entanto, no decorrer da pesquisa a maior parte do material analisado se concentrou na América do Sul e Central, e os coletivos e organizações caribenhos foram incorporados indiretamente, especialmente aqueles que integram redes e movimentos regionais.

Uma primeira etapa de sistematização identificou noções e perspectivas mobilizadas pelos sujeitos, o que permitiu reagrupar as noções identificadas previamente. Outro resultado foi constatar que a riqueza da produção dos sujeitos extrapola o texto e teve como consequência a organização da galeria virtual *Emergências Ecofeministas Latino-americanas*. Organizar a galeria foi um processo norteado pela possibilidade de ampliação de significados, pelo entendimento da comunicação como parte da práxis, pelo resgate da memória que se inscreve no presente e pela transgressão das fronteiras estabelecidas pela língua e pela escrita, com interesse em promover um espaço de descolonização do olhar na união das experiências corporal e mental (Cusicanqui, 2015).

O passo seguinte foi a análise dos dados sistematizados, que buscou colocar tais noções em diálogo com o referencial teórico do estudo, refletindo sobre as conexões, convergências e possíveis tensões entre as noções e perspectivas que os sujeitos mobilizam em suas lutas.

Existem processos de produção de ausência em torno das contribuições epistemológicas e políticas de sujeitos subalternizados. Na América Latina, ações coletivas populares, indígenas e camponesas trazem contribuições epistêmicas e éticas que orientam pensamento e práticas alternativas e contra hegemônicas (Tait, 2017; Tait e Gitahy, 2019). No mesmo sentido, feminismos organizados — muitas vezes inseridos nessas ações coletivas — colocam em xeque o pensamento econômico dominante, articulando a sustentabilidade da vida como eixo central de agendas políticas antissistêmicas. Tais contribuições podem ser “transformadas em ausente” (termo usado por Santos, 2008), portanto, desperdiçadas pelas relações assimétricas e predatórias entre os conhecimentos tradicionais e os conhecimentos científicos geradores de epistemicídios. Ao imbricar concepções teóricas acadêmicas e concepções e propostas políticas dos movimentos sociais, não reduzimos estas a insumos para a produção de um conhecimento ocidentalizado, pois são epistemologias políticas ontologicamente significativas. No caso das contribuições feministas, notamos uma contradição na qual a incorporação e o uso (no sentido de “não desperdício”) de termos e conceitos

vindos da luta coletiva têm sido apartados dos sujeitos que os forjaram. Trata-se de um processo de despolitização.

A proposta de trabalhar com as emergências eco feministas implicou de forma mais ampla em um desafio hermenêutico: produzir uma interpretação que não dissocie a noção de seus sujeitos, e costure convergências possíveis sem homogeneizações e descontextualizações (Mendoza, 2020). Para materializar essa proposta nos resultados desta pesquisa foi necessário, como descrito nas estratégias metodológicas anteriormente, um constante processo de diálogo entre as noções e seus contextos, sejam esses contextos trazidos pelos próprios coletivos ou resultado da pesquisa bibliográfica nas produções acadêmicas e em nosso trabalho como pesquisadoras e integrantes de movimentos sociais. Buscamos procedimentos de pesquisa que nos possibilitassem apreender as dimensões mais sutis do pluriverso epistemológico e também ontológico das emergências eco feministas, o que envolve reconhecer nossos próprios limites e potenciais de construção de conhecimento de maneira individual e coletiva. Ao percorrer este caminho, objetivamos um processo de produção teórica a partir e com as emergências eco feministas que possibilitasse contribuir para a reversão das ausências. Portanto, nosso entendimento sobre o processo de construção de conhecimento nesta pesquisa implica está além do processo interpretativo estritamente hermenêutico porque envolve a relação entre práxis dos coletivos e as nossas práxis para promover transformações.

O Quadro 1 apresenta uma síntese das noções que emergem das práxis e se concretizam em perspectivas e propostas políticas consolidadas como fios condutores deste estudo.

Quadro 1. Noções emergentes das práxis que se concretizam em perspectivas e propostas políticas

| Noção emergente | Síntese analítica |
|---|---|
| 1. Sustentabilidade da vida e soberania alimentar | <p>Sustentabilidade da vida</p> <ul style="list-style-type: none"> · Emerge da economia feminista e dos movimentos da luta anticapitalista; · Integra as resistências e as práticas de transformação, urbanas e rurais; · Discute as bases que sustentam a vida — natureza, alimentação, trabalho doméstico e cuidado no âmbito familiar e comunitário; · Articula-se às noções de interdependência, ecodependência e conflito capital-vida. <p>Soberania alimentar</p> <ul style="list-style-type: none"> · Emerge de movimentos camponeses nas lutas contra o agronegócio e os acordos de livre comércio; · Relaciona-se ao direito dos povos de decidir sobre suas políticas alimentares, sobre o que produzir e como produzir; · Agroecologia como estratégia para soberania alimentar, integrando ciência, prática e movimento; · Participação ativa de mulheres, contribuindo centralmente para a defesa e proteção das sementes e da biodiversidade; · Alternativa frente à contaminação dos corpos, alimentos e territórios pelos agrotóxicos. |
| 2. Justiça ambiental e justiça climática | <ul style="list-style-type: none"> · Emerge das discussões sobre relações coloniais Norte-Sul, evidenciando processos de racismo ambiental; · Entrelaçam-se a outras categorias, como sustentabilidade da vida, defesa do território, anti-extrativismo; · Faz oposição ao modo de produção capitalista e neoliberal, que invade os territórios para a exploração da natureza e dos povos; · É uma bandeira a partir da qual se estabelece a defesa dos territórios e da vida das mulheres; · Justiça climática é atrelada a uma perspectiva anticapitalista, territorializada e à margem das discussões internacionais, tratadas como uma ecogovernamentalidade / climatização da natureza. |

| | |
|--|--|
| <p>3. Defesa territorial, soberania popular e soberania energética</p> | <p>Defesa territorial</p> <ul style="list-style-type: none"> · Presente nos movimentos que dão continuidade à luta de defesa territorial e cultural na América Latina, tema que perpassa a história de resistência desde a invasão europeia; · A questão étnico-racial e cultural faz parte das práxis desses movimentos, que resistem aos empreendimentos, às transnacionais e à violência de Estado (que subsidia grandes obras, reprime as mobilizações e se ausenta em relação às políticas sociais). <p>Soberania popular</p> <ul style="list-style-type: none"> · Perspectiva anticapitalista que apresenta propostas políticas sobre o modo de funcionamento da sociedade no qual os povos e os territórios são soberanos e determinantes nas escolhas políticas e econômicas; · Abarca propostas em relação ao acesso aos alimentos, à água, à energia; <p>Soberania energética</p> <ul style="list-style-type: none"> · Proposta política que se opõe ao modo energético capitalista; · Elabora e propõe um modelo energético pautado na defesa territorial e das populações sem a exploração dos bens comuns. |
| <p>4. Bem viveres feministas</p> | <ul style="list-style-type: none"> · Possui uma gama de significados filosóficos, semânticos e políticos, que se conectam com princípios cosmogônicos de povos originários/indígenas de harmonia e pertencimento à natureza (<i>suma qamaña</i> em aimará e <i>sumak kawsay</i> em quéchua); · Na semântica ocidental, é fruto de um primeiro esforço para compilar conceitos, experiências e práticas existentes nos Andes, na Amazônia e em outros povos do planeta; · Eixos principais: direitos da natureza; boa convivência; acesso e desfrute dos bens materiais e imateriais; relações harmônicas entre pessoas e natureza (direito dos povos/comunidades e direitos da natureza); visão biocêntrica/cosmocêntrica; garantia da realização afetiva e espiritual; reciprocidade nas relações de intercâmbio e gestão local da produção; · As mulheres têm contribuído para tensionar as relações entre o colonialismo e patriarcado (originário e colonial) e as opressões que persistem mesmo nas cosmovisões desses povos originários, e como isso atinge especificamente às mulheres desses povos, assim como ressaltar a necessidade de autocuidado e <i>sanación</i> de <i>cuerpos-territorios</i>. |

| | |
|--|---|
| <p>5. Cuerpos-territorios / Cuerpos-tierra</p> | <ul style="list-style-type: none"> · Emergem de coletivos de mulheres indígenas e indígena-camponesas, com destaque ao feminismo comunitário; · Propõe interdependência entre <i>cuerpos-territorios</i> e natureza-comunidade, e apresenta uma crítica ao patriarcado e ao colonialismo; · Proposta de mudança passa pela autonomia e cura dos <i>cuerpos-territorios</i> (vinculado à noção de <i>sanación</i>) por meio do cuidado nas comunidades, nos grupos de mulheres, pela interrupção dos processos históricos de violências sistêmicas; · O “território-corpo-terra” é onde se vive e onde as relações sociais ocorrem; · Entrelaça experiências individuais e coletivas e propõe a indissociabilidade entre corpo, desejos, memória e ancestralidade; e entre rios, sementes e terra. |
| <p>6. Sanación e acuerpamiento</p> | <ul style="list-style-type: none"> · Processos de <i>sanación</i> ou cura movem as dimensões da natureza, cultura e espiritualidade, separadas na mentalidade ocidental e “moderna”; · Noção vinculada à ideia de saúde holística, compreendendo que a saúde do corpo depende da saúde do território e ambos dependem de uma dimensão espiritual; · Envolve o reconhecimento e cura de violências históricas, coloniais, capitalistas e patriarcais; · Dimensão que foi e continua sendo parte da práxis e história de diversos coletivos e movimentos de mulheres populares e principalmente de base indígena, quilombola e camponesa; · Mobilizada por movimentos eco feministas espiritualistas e movimentos feministas indígenas e territoriais, vinculados à noção de <i>cuerpos-territorios</i>. |

Sustentabilidade da vida e soberania alimentar

A sustentabilidade da vida e a soberania alimentar são perspectivas que apontam caminhos para transformar a economia e a sociedade. Presentes e fundamentadas nas práxis, suas propostas políticas são protagonizadas pelas mulheres, que organizam em seus territórios parte do necessário (recursos e cuidados) para que a vida exista (MMM, 2020a).

Colocar a sustentabilidade da vida no centro, deslocando-o do mercado, é uma aposta política da economia feminista (Carrasco, 2003) que foi incorporada e segue sendo desenvolvida pela práxis de organizações

do feminismo anticapitalista na América Latina (MMM, 2020a). As resistências, críticas e denúncias que orientam as ações políticas pelo fim do capitalismo e das opressões imbricadas na acumulação capitalista se articulam com a construção de alternativas e práticas de transformação econômica e social em defesa dos bens comuns. As mulheres que constroem suas práxis com essas perspectivas se organizam em diferentes movimentos e com concepções feministas, que conversam entre si, tais como: o feminismo popular, que dialoga com a concepção de poder popular e uma perspectiva socialista; o feminismo popular e camponês; e o eco feminismo.

Ao afirmar que somos ecodependentes e interdependentes, as mulheres defensoras da sustentabilidade da vida buscam encontrar respostas a uma pergunta posta historicamente: “do que precisamos e como faremos isso coletivamente?”. É a partir dos processos históricos, da ancestralidade e da continuidade da luta que os movimentos feministas respondem essa questão.

A alimentação tem lugar destacado na sustentabilidade da vida. Por isso, o princípio da soberania alimentar se articula com essa perspectiva. Perpassa as relações com a produção dos alimentos a partir da agroecologia, da agricultura familiar e camponesa e de práticas tradicionais das comunidades indígenas e quilombolas. A luta em defesa dos territórios, biomas e povos que cultivam não dissocia as pessoas e a natureza. Essa concepção não se encerra no campo, pois percorrem também espaços urbanos, semeando vida nas hortas comunitárias e urbanas, cozinhando nas *ollas comunes* (cozinhas comunitárias), politizando e direcionando caminhos sobre os resíduos produzidos nesses espaços, ruralizando as cidades e integrando as trabalhadoras e trabalhadores nos processos políticos e econômicos de maneira solidária (Faria, Moreno e Nobre, 2020).

O cuidado também é politizado e posto como questão societária pela economia feminista. A dicotomia entre trabalho produtivo e reprodutivo e a hierarquia estabelecida entre eles é questionada e tensionada à

medida que as mulheres apresentam o cuidado como um trabalho que deve ser responsabilidade de todos, incluindo o Estado.

Os movimentos que integram a CLOC-Via Campesina — entre eles a Asociación Nacional de Mujeres Rurales e Indígenas (ANAMURI) — indicam a soberania alimentar como proposta para lutar por um sistema de produção de alimentos que tenha como princípio a sustentabilidade social, cultural, ambiental e econômica, sendo portanto uma proposta societária para o fim da fome e da pobreza (ANAMURI, 2005). Ao disputarem os caminhos para o funcionamento da sociedade, as mulheres protagonizam os debates e as práxis fundamentadas na soberania alimentar, que se fortalecem com o desenvolvimento local integral de sistemas agroalimentares sustentáveis, segundo ANAMURI (2005). Assim, a produção, o processamento, a comercialização e o consumo ocorrem na mesma região e/ou na menor rede possível, com acordos comerciais entre os países de modo colaborativo, garantindo a soberania política dos mesmos e respeitando a soberania alimentar dos povos.

Enfrentando o agronegócio e o machismo em seus territórios, as mulheres camponesas permanecem na luta para proteger as sementes crioulas, e organizam coletivamente as possibilidades de produzir alimentos livres de agrotóxicos e repletos de saberes fundamentais para a vida em consonância com a natureza (MMC, 2018). A práxis do feminismo camponês popular do Movimento de Mulheres Camponesas (MMC) do Brasil envolve a organização de ações de preservação das sementes a nível nacional. É o caso da Campanha Nacional Sementes de Resistência: Camponesas Semeando Esperança, Tecendo Transformação, em que, além de impulsionar o debate com a sociedade sobre a importância das sementes, compartilham e difundem os acúmulos sobre manejos agroecológicos cultivados pelas militantes do movimento (MMC, 2020a; 2021).

A indissociação da luta feminista e da agroecologia é uma proposta defendida pelo Grupo de Trabalho de Mulheres da Articulação Nacional de Agroecologia (GT Mulheres da ANA), do qual fazem parte organizações como MMC e a Marcha Mundial das Mulheres (MMM). Seu mote, “sem

feminismo não há agroecologia”, se concretiza na auto-organização das mulheres no movimento agroecológico e suas elaborações metodológicas de educação popular, como as Cadernetas Agroecológicas. O GT Mulheres da ANA (2018) propõe a utilização dessa ferramenta para o registro de consumo, vendas, doações e de trocas de produtos feitos pelas mulheres. Segundo sua avaliação, os dados coletados contribuem para o monitoramento e formação sobre as atividades e produções, apontam o aumento da prática do autoconsumo dos produtos agroecológicos e da qualidade da alimentação das populações, e visibilizam a contribuição econômica do trabalho das mulheres. A organização feminista construída ao mesmo tempo que a elaboração das cadernetas agroecológicas promove a apropriação das mulheres sobre seus trabalhos, e fortalece o movimento agroecológico e o feminista popular. É um instrumento que fortalece a luta para superar a divisão sexual do trabalho, promove autonomia nas relações familiares, contribui no enfrentamento às situações de violência e ao acesso a direitos sociais (ANA, 2018).

A visibilidade do trabalho das mulheres no campo é uma reivindicação constante nos movimentos feministas e presente nas atuações políticas. Com esse objetivo, as militantes da Unión de Trabajadores de la Tierra (UTT) da Argentina organizaram em 2019 o “Verdurazo Feminista”, ação que sustenta os motes “*ni una más sin acceso a la tierra*” e “*basta de venenos, agroecología ya*”, além da exigência por uma reforma agrária em que as mulheres sejam prioridade na titulação das terras (UTT, 2019b; 2019c). Na Bolívia, a reivindicação pelo direito à terra também é protagonizada pelas mulheres indígenas e afrobolivianas que vivenciam e constroem a ação política a partir da ancestralidade. Esse traço está presente, inclusive, no nome da Confederación Nacional de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias de Bolivia “Bartolina Sisa” (CNMCIQB-BS)⁶. A soberania alimentar, a construção do Estado Plurinacional Unitário e a luta sindical são temas intrínsecos às propostas desse movimento, assim como a

6 Também conhecidas como “as Bartolinas”, este movimento celebra a luta de Bartolina Sisa, uma mulher da etnia aymara que, junto a Tomás Túpac Katari, lutou contra o império colonial na Bolívia no século XVIII (CNMCIQB-BS, 2021).

luta contra o patriarcado colonialista que impõe a lógica mercantil sobre a natureza (CNMCIOB-BS, 2021).

Politizar as condições precárias dos trabalhos realizados pelas mulheres é algo que não se restringe ao espaço público. Com a economia feminista como práxis, as mulheres organizam outras formas de se relacionar entre si e com as suas produções. As reflexões nos espaços da MMM, do GT de Mulheres da ANA e da Rede Economia e Feminismo (REF) apresentam a aproximação das mulheres à agroecologia — como ciência, prática e movimento — por serem socialmente destinadas ao trabalho reprodutivo e responsabilizadas pelos cuidados com as pessoas ao seu redor. Elas são as primeiras a sentir os males causados pela presença dos empreendimentos nos territórios e pela destruição da natureza (Telles, Iyusuka e Franco, 2020).

O envolvimento das mulheres da UTT na recuperação ancestral de plantas medicinais também partiu dessa condição. Ao coletivizar esse processo, que se iniciou há seis anos e ganhou força com a auto-organização, as mulheres trocam saberes, promovendo a saúde a partir dos princípios da soberania alimentar, se opõem ao agronegócio e à indústria farmacêutica e comercializam as *tinturas madres* nos armazéns e nos *nodos* (grupos de consumo) da UTT, garantindo uma maior autonomia econômica para as mulheres do movimento (UTT, 2019a; UTT, 2020a).

Segundo Telles, Iyusuka e Franco (2020), as questões abordadas pelas mulheres estão presentes no cotidiano sobrecarregado pelo trabalho doméstico e de cuidado.⁷ Durante o processo de auto-organização, elas constroem possibilidades para tensionar as relações de gênero inscritas nas estruturas capitalistas e racistas presentes em seus territórios. Há convergências entre as ações políticas apresentadas e as oficinas desenvolvidas por Amigos da Terra América Latina e Caribe (ATALC) na

7 “[...] Nas atividades que envolveram as mulheres, ao comparar as horas trabalhadas por elas com as dos homens, foi comum ouvir: ‘sou a primeira a acordar e a última a dormir’, ‘parece que o dia de trabalho não tem fim’ ou ‘meu marido tem coragem de me falar que não fez nada o dia inteiro, que só fiquei em casa’” (Telles, Iyusuka e Franco, 2020, p. 77)

Argentina. A organização realiza assistência técnica e utiliza a pedagogia popular para debater economia social e solidária numa perspectiva do feminismo popular (ATALC, 2021a).

As experiências não findam nos espaços rurais, pois as mulheres forjam nos espaços urbanos possibilidade de vida, evidenciando a concepção de interdependência e ecodependência. Ao mesmo tempo, elas inscrevem as cidades nos processos políticos relacionados aos alimentos e na proteção dos bens comuns. Destacamos a intenção apresentada pela MMM (2020a) de ruralizar as cidades, ação que resgata trajetórias das mulheres residentes nas periferias que, por vezes, tem como marco em suas vidas a expulsão do campo, das florestas e das águas. Portanto, a ruralização está associada também a uma práxis a partir dos processos históricos, da ancestralidade, da identidade, da cultura e de espaços comuns que em muitos casos foram sistematicamente violados pelo Estado a favor do capital.

No contexto latino-americano e caribenho, as particularidades que atravessam a luta de classes se apresentam em todos os países mais alguns enfrentam restrições adicionais. As consequências na vida das mulheres são obstáculos vividos diariamente e acentuados com a pandemia de Covid-19. Alejandra Laprea (2020), militante da articulação La Araña Feminista e da MMM na Venezuela, apresenta exemplos de resistências feministas, como a experiência do grupo Las Yerbateras, que intervém em espaços públicos abandonados para torná-los produtivos e cultivar a vida em comunhão. Ela também menciona a “Cocina en tiempos de guerra”, que impulsiona formação política e produção de receitas para consumo coletivo. As mulheres protagonizaram as saídas para os obstáculos impostos pela necessidade de isolamento social, como quando organizaram chamadas de vídeo para a continuidade do programa apoiado pelo governo “Siembra con manos de mujer”, que promove o cultivo de alimentos ligados à ancestralidade nos quintais, transformando-os em áreas produtivas (Laprea, 2020).

As ações envolvendo as cozinhas comunitárias se espalham pelo território latino-americano, sobretudo em tempos pandêmicos. Essas ações

propõem um modo comunitário de preparar os alimentos, por vezes em todas as etapas, e valoriza a propagação dos saberes e da cultura e culinária local. A elaboração do *Recetario para comedores populares* é de autoria da UTT e da Red de Comedores por una Alimentación Soberana, formada por professores e estudantes universitários. Reúne receitas de diversas pessoas, em sua maioria mulheres, com o objetivo de

[...] mostrar por qué cocinar tiene que ver con el cuidado comunitario. Y que el cuidado es político, porque nos permite promover una vida digna, cuestionar las trampas de la cultura del individualismo cotidiano. Nos permite divisar la potencia creativa y transformadora, politizando lo cotidiano, buscando construir alternativas que nos permitan reivindicar la comida de verdad, para todxs. (UTT, 2020b, p. 6)

A perspectiva política da sustentabilidade da vida possibilita uma reflexão propositiva em todos os processos necessários para a vida em sociedade, incluindo o protagonismo das mulheres em reorganizar a lógica desigual existente na cidade, que impõe o modo individual e privatizado de descarte de resíduo. Essa constatação ganha destaque na práxis do Taller Ecologista na cidade de Rosario, Argentina, que articulou uma experiência de gestão de resíduos com o Grupo Obispo Angelelli (GOA), o Movimiento de Trabajadores Excluidos (MTE) e a Federación Argentina de Cartoneros, Carreros y Recicladores (FACCyR). A experiência tensiona a ordem capitalista ao reposicionar a relação com a natureza, valorizar o trabalho dos coletores e coletoras. Ao fazer de modo comunitário, gesta a vida em comum, propõe modos justos e solidários em espaços urbanos e transforma os sujeitos e a cidade (Capurro, Magnani e Rivas, 2020).

A comunicação presente nos materiais desses movimentos é parte da atuação política desses sujeitos. As edições do *El Correo de las Mujeres del Campo* divulgam as atividades da ANAMURI e apresentam uma linguagem muito próxima da fala das participantes, como uma conversa. Trata-se de uma sistematização que implica uma elaboração, pois, junto com as informações divulgadas, o texto apresenta as perspectivas e noções que fundamentam a práxis do movimento. Entre os espaços de partilha de conhecimento e divulgação das colaborações desses

movimentos, também se destaca a experiência chilena Semillero de Alternativas Feministas para el Buen Vivir realizada nas redes sociais da MMM do Chile. Nesse espaço, foram apresentadas as questões sociais envolvidas na produção de alimentos, na economia, nas relações de trabalho das mulheres, nas estratégias de organização dos bairros diante da crise atual e os horizontes feministas para tais dilemas (MMM, 2020b). No mesmo sentido, o Club de Lectura Ecofeminista e o podcast *La voz del río*, ambos do Taller Ecologista, são espaços de debate e disseminação de perspectivas ecofeministas. Em alta qualidade e com detalhes, o material apresenta os sujeitos políticos em conflito: os responsáveis pela destruição, de um lado, e os que defendem e propõem outra maneira de se relacionar com o território (em sua maioria mulheres e jovens), de outro.

A ideologia capitalista nos faz acreditar que a produtividade e o resultado quantitativo estabelecem a qualidade das ações e das relações que construímos em comunidade (Laprea, 2020). Para Laprea (2020), as iniciativas construídas coletivamente nos desafiam a exercitar outro olhar para compreender a efetividade da práxis. As possibilidades oriundas das ações são múltiplas e engrandecedoras, e o desafio é “[...] a articulação, as cadeias produtivas locais, as alianças econômicas, a percepção de que somos milhares de gotas e que, juntas, podemos nos tornar um grande aguaceiro” (Laprea, 2020, p. 30).

As práxis relacionadas à sustentabilidade da vida e à soberania alimentar também constroem as reivindicações por justiça ambiental. Em diálogo com a economia e ecologia na perspectiva feminista, as mulheres resistem historicamente ao “saqueio do corpo-território-memória” (Faria, Moreno e Nobre, 2020, p. 8). Essas lutas alimentam as concepções feministas em relação aos debates ambientais e climáticos, que não podem ser dissociados da crítica à economia capitalista e sua atual roupagem verde.

Justiça ambiental / justiça climática

O conceito de justiça ambiental emerge nos anos 1980 a partir de movimentos sociais nos Estados Unidos, principalmente nos setores negros, que chamaram a atenção para a maior incidência da degradação ambiental nas populações empobrecidas e não-brancas. Com o tempo, essa noção tornou-se também uma categoria ou ferramenta analítica de estudos científicos. Esses estudos se iniciam na documentação de injustiças ambientais nos territórios estadunidenses, e posteriormente mudam seu foco para análise de territórios do Sul global, como América Latina, países da África e Índia.

Ao territorializar essas discussões na América Latina, outras perspectivas emergem, questionando a dicotomia humanidade-natureza que estrutura todo o pensamento ocidental e seus ideais de progresso e desenvolvimento. Reduzir a solução a uma proposta de distribuição equitativa dos riscos e impactos não alcança nem contempla outras formas de vida e de mundos que possuem outras ontologias, organizadas por uma interdependência radical entre entes humanos e não-humanos (Álvarez e Coolsaet, 2020).

Assim, a luta por justiça ambiental se relaciona com outras noções emergentes no território latino-americano. Destacamos a relação entre a questão climática, a justiça ambiental e a perspectiva da sustentabilidade da vida apresentada anteriormente. Essa relação é vista como inseparável por alguns movimentos. Ela apresenta a justiça ambiental como uma das bandeiras para a defesa dos territórios e da vida das mulheres. A justiça ambiental integra uma perspectiva sistêmica, que considera a imbricação dos sistemas de exploração e busca sua aniquilação. As opressões e violências de gênero, classe, raça, etnia e sexualidade são entrelaçadas e, segundo essa perspectiva, sustentam a exploração capitalista e neocolonial (ATALC, 2021a; 2021b).

Ao final da década de 1980, a pauta das mudanças climáticas despenca na agenda ambiental global. Nesse mesmo período, os processos de globalização e de expansão do neoliberalismo se acirraram. Surgem

teorias como a da modernização ecológica, que preconiza a centralização da ciência moderna e coloca os mecanismos econômicos e de mercado como solução para as problemáticas ambientais. As discussões passam para instâncias políticas e institucionais de cunho transnacional, e as narrativas são dominadas por cientistas, especialmente os do Norte global. A teórica latino-americana Astrid Ulloa nomeia esse fenômeno como ecogovernamentalidade (Ulloa, 2014). O outro lado da moeda é que as mulheres são reduzidas à figura de vítimas passivas e vulneráveis do clima, especialmente as mulheres pobres do sul global, enquanto os homens são associados à resiliência e à solução. Essas críticas, apontadas por movimentos de mulheres da América Latina, foram explicitadas no *Pronunciamento del feminismo comunitario latinoamericano* na Conferencia Mundial de los Pueblos sobre Cambio Climático:

Nuevamente la visión patriarcal que entiende al hombre como cultura y a la mujer como naturaleza, se impone para asignarnos una responsabilidad más: “reparar el daño que causaron al planeta”, una más a nuestras múltiples responsabilidades de arduo trabajo y mínimo reconocimiento. Si nuestras visiones y conocimientos no han sido asumidas en el análisis de la problemática ambiental, hecha por los estados y organismos “especializados” no seremos nosotras “ejecutoras de sus soluciones”.

Desde el feminismo comunitario demandamos que todos y todas quienes han contribuido al calentamiento global, contaminación y por ende cambio climático asuman su responsabilidad en la medida que les corresponda, unos o unas más que otros, seguramente.

Desde el feminismo comunitario nos negamos a aceptar que son las mujeres quienes deban ser “capacitadas” con tecnologías de los “países desarrollados” para sanar a la Pachamama. No vamos a asumir solas una responsabilidad que es colectiva y social. (Asambleas del Feminismo Comunitario, 2014)

Um diferencial nas noções de emergência climática vindas da práxis das mulheres latino-americanas é que a luta por justiça climática despenda entrelaçada à luta anticapitalista e a outras noções como soberania alimentar, defesa dos territórios, resistência aos extrativismos, disputa pela gestão da água. Isso foi evidenciado no lema “mudar a vida

das mulheres para mudar o mundo, mudar o mundo para não mudar o clima!” (SOF, 2019) apresentado pela Marcha Mundial das Mulheres, para quem as ações que destroem a natureza são ferramentas para a acumulação de riquezas. Dentre essas ações, estão incluídas as soluções do capitalismo verde, cujas consequências evidenciam cada vez mais o conflito entre o capital e a vida (SOF, 2019).

A Marcha Mundial das Mulheres aponta que as mudanças não devem ocorrer apenas nas tecnologias e técnicas, mas na lógica que as impulsiona, pois os significantes “verde”, “limpo”, “sustentável” apenas moldam a lógica do acúmulo (SOF, 2019). Diante das discussões e propostas relacionadas à COP 25 (Conferência das Partes da Convenção Marco das Nações Unidas sobre Mudança Climática) em 2019 no Chile, os movimentos organizaram a Cúpula dos Povos. Na cúpula, eles alertaram que as negociações podem não produzir resultados se não transformarem o modelo baseado na financeirização da natureza e nos mecanismos de compensação em um que leve em conta as dimensões social, econômica e ambiental. As notas da ANAMURI (2020a, p. 22) convergem neste sentido, fazendo uma crítica às negociações internacionais: “Há 25 anos eles pensam em como esfriar o planeta e ainda não há solução; pelo contrário, os problemas ambientais se intensificaram”. Eles apontam o modo de produção agro-industrial como um dos principais emissores de gases de efeito estufa no mundo. Com base na noção de soberania alimentar, eles definem cinco passos para esfriar o planeta e alimentar os povos, incluindo a rejeição de falsas soluções capitalistas para o aquecimento global.

A economia verde não necessariamente protege os bens comuns e os povos que garantem a manutenção da vida nestes territórios; sustenta uma ideia ilusória de compensação dos danos causados; contribui para a acumulação, uma vez que mobiliza a financeirização da natureza, mercantilizando-a como crédito de carbono; além de não diminuir, de fato, a emissão de gases (SOF, 2019; ATALC, 2021a; 2021b). É chamada de “captura corporativa” a pressão que as empresas fazem em entidades para regulamentar o mercado de carbono, reduzindo a natureza a um nicho de mercado. Assim, o debate sobre a justiça ambiental e climática

está estritamente ligado à utilização dos territórios, à propriedade privada e ao agronegócio (SOF, 2019). Um exemplo é o aumento da fiscalização por parte do Estado no Vale do Ribeira, em São Paulo, relatado por Telles, Iyusuka e Franco (2020). Segundo as autoras, com o pretexto de proteger as áreas de preservação, isso limita a circulação das comunidades e impedem práticas tradicionais de cultivo de alimentos, como o sistema de coivara (Telles, Iyusuka e Franco, 2020).

Em um contexto em que os tratados internacionais definem as políticas internas, a ANAMURI (2005; 2020a) se posiciona no Chile em defesa das vozes e da agricultura camponesa para alimentar as populações e ajudar a esfriar a terra. A organização compreende o conceito de extrativismo dentro das relações de globalização pelos nexos estabelecidos entre as políticas econômicas dos Estados e governos locais e as grandes corporações. Aí se insere a crítica a instituições internacionais que ditam as regras do jogo da economia e as finanças internacionais. A ANAMURI responsabiliza esse modelo de produção pela destruição do planeta e de suas formas de vida e culturas. Ela aponta que as mudanças climáticas são produto da expansão industrial, que maximiza o lucro de uma minoria da população, ameaçando a existência da vida na Terra (ANAMURI, 2005). Fruto da luta desse movimento, o Sindicato Único Nacional de Trabajadoras de la Tierra y el Mar⁸ apresenta reivindicações, dilemas e possíveis caminhos para a organização das trabalhadoras do campo e do mar, expondo a crise hídrica, a crise climática e a poluição dos mares como reflexos do sistema vigente (ANAMURI, 2020a).

A desigualdade entre quem causa as mudanças do clima e quem sente com mais intensidade seus efeitos é uma dimensão importante apontada no campo da ecologia política e da justiça ambiental. Os movimentos de mulheres se envolvem na denúncia, pois são especialmente afetadas (Nansen, 2020), devido à atribuição de um papel socialmente determinado, fruto de uma lógica patriarcal (Asambleas del Feminismo

8 No Registro Sindical Único (RSU) chileno o nome de registro é "Sindicato Nacional de Trabajadoras Eventuales y Transitorias de la Agro-exportación y del Mar" nº 13.01.5058 (ANAMURI, 2020b).

Comunitario, 2014). As mulheres camponesas e indígenas seguem lutando por soluções reais à crise climática, a partir do entendimento de que as forças do capital e do patriarcado estão entrelaçadas, formando um sistema de opressão que, ao se apropriar da natureza, ameaça a vida, os bens naturais e os ecossistemas. Neste sentido, a “Vª Asamblea Continental de las Mujeres del Campo” da Vía Campesina apontou para uma proposta feminista de mudanças sociais, ressaltando a importância da soberania alimentar, da defesa das sementes e da luta contra as megaminerações que depredam e envenenam os territórios e as formas de vida (ANAMURI, 2005).

Em articulação com as lutas anti-extrativistas, o coletivo *Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo* denuncia, em publicação organizada com a Iniciativa Yasuní ITT, operações petrolíferas que ocorrem no Parque Nacional Yasuní, no Equador. Assim, posiciona o ecofeminismo como um lugar de análise para sustentar a proposta de “dejar el petróleo bajo tierra en el Yasuní” (Vázquez et al., 2014). A iniciativa defende a saída do modelo extrativista e uma transição energética, respeitando o direito dos povos indígenas aos territórios, o que traria efeitos positivos na conservação da biodiversidade e na redução de emissões de CO₂, fortalecendo um modelo de justiça ambiental. Manter o petróleo embaixo da terra, portanto, é visto como uma alternativa às práticas das sociedades ocidentais que, em seu modelo patriarcal e capitalista, travam uma guerra contra os corpos e territórios invisibilizados.

Outro nexos importante é feito na relação entre os efeitos das mudanças climáticas e as noções vinculadas à água. As discussões sobre a criação do Colectivo de Mujeres del Chaco Americano foi iniciada em 2003 na Bolívia, com integrantes da Argentina, Bolívia e Paraguai, como resultado de um processo impulsionado por um grupo de mulheres que participaram do “Primer Encuentro de Pequeños y Medianos Productores del Chaco Americano (RMPCHA)”. Nessa ocasião, as mulheres expressaram a necessidade de criar tempos e espaços próprios para refletir e planejar ações sobre questões de gênero que atravessam o cotidiano da Red de Pequeños Productores del Gran Chaco Americano. No encontro de 2013 na cidade argentina de Córdoba, o Colectivo de Mujeres del

Chaco trabalhou com alguns temas⁹ centrais como: mudanças climáticas, acesso à água, formas de dinamizar a economia chaquenha e incidir sobre políticas públicas para a igualdade de gênero. Os encontros deste coletivo vêm enfatizando a necessidade de buscar formas de trabalhar em conjunto e se fortalecer numa região pluriétnica e multicultural.

O impacto das mudanças climáticas em mulheres pescadoras também é apontado pela Red Latinoamericana de Mujeres Defensoras ao tratar do desaparecimento do Lago Poopó, na Bolívia, que secou em 2015. As mulheres pertencentes a esse território já alertavam sobre os riscos vinculados à mineração, desvios dos rios e secas extremas ocasionadas pelas mudanças climáticas. Em suas atividades, essas mulheres produziam relações com o lago, entendendo-o para além de um recurso hídrico. Apontavam, assim, para outros marcadores ontológicos não situados apenas no eixo econômico. A lógica extrativista também é apontada por elas como responsável pelas mudanças do clima que aceleraram o desaparecimento do lago, do qual os povos milenares e outras populações que habitam a região, não tem responsabilidade (Monroy et al., 2018). Há o entendimento de que o ecocídio ocorrido vincula-se ao etnocídio das populações que se relacionavam com o lago e com os outros entes não-humanos da região. A rede afirma que as mulheres pescadoras sentem com mais intensidade esse impacto porque ficam despojadas de sua função, enquanto homens são absorvidos pelas empresas de mineração ou outros empregos remunerados (Monroy et al., 2018).

Nesse mesmo eixo, a gestão comunitária/social da água é tratada a partir da sua relação com as mudanças climáticas. A escassez hídrica, gerada pela emergência climática e por marcos legais que normatizam o acesso/uso/direito da água em valor mercantil, produz um acesso assimétrico entre empresas, instituições, comunidades e sujeitos sociais. Essa assimetria aprofunda desigualdades sociais e acirra conflitos em torno desse bem comum (Monroy et al., 2015).

9 Mais informações sobre as ações podem ser obtidas no site da organização *Mundos Plurales* que atua junto ao coletivo: <http://www.plurales.org/areas-de-trabajo/justicia-de-genero/colectivo-de-mujeres-del-chaco-americano/>

Em publicação do Colectivo Con-spirando, Sara Larraín (2012) apresenta a discussão sobre mudanças climáticas entrelaçada à noção de *Buen Vivir*. Trazendo uma recuperação histórica a partir da Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e Desenvolvimento (conhecida como Cúpula da Terra/ECO-92), que ocorreu em 1992, a autora aponta que houve uma tentativa de aproximação com perspectivas ecofeministas e feministas, como alternativa ao desenvolvimento predatório. No entanto, a maneira como o paradigma do *Buen Vivir* foi atrelado a perspectivas de crescimento econômico pelos atores políticos, governantes e participantes da ECO-92 fez com que os elementos centrais do problema ambiental permanecessem intactos.

El problema es que estamos frente a una cosmovisión, un paradigma, que genera y perpetúa una situación que es absolutamente patriarcal en el sentido de que el crecimiento de la riqueza genera más poder para ir a otro territorio, invertir esa riqueza y destruir ese territorio, producir más para invertir en otro territorio y destruir, así, otro territorio. Es la misma violencia del patriarcado con las mujeres, con los animales, con la tierra, con los recursos naturales, pero vinculada con esta noción de riqueza. Y, hoy día, la riqueza y la inversión son las dos herramientas de destrucción más brutales que existen en este planeta. (Larraín, 2012, pp. 27-28)

Larraín complementa apontando que as decisões acerca do enfrentamento às mudanças climáticas se modificaram com o tempo. Os governos passaram a aceitar o aquecimento global e não buscam mais revertê-lo. A autora considera que essa é uma política genocida para as mulheres e para o planeta em seu conjunto. Fazendo coro a outros movimentos, enfatiza que, nos últimos 20 anos após a Cúpula da Terra, houve um fracasso tanto na administração da equidade de gênero e igualdade democrática (ideais que se aproximavam das perspectivas feministas e ecofeministas) quanto na proteção planetária, como já apontado por outros coletivos. Como o enfrentamento à questão climática e ambiental está vinculado ao progresso e desenvolvimento ocidental, a autora aponta que as práticas do *Buen Vivir* estão em um lugar distinto do patriarcado nos tempos da globalização do dinheiro (Larraín, 2012).

Por fim, um entendimento marcante dentro da esfera de movimentos que lutam por justiça climática na América Latina é a ruptura com o pensamento moderno dicotômico que estabelece hierarquias. As dicotomias justificam a dominação do ser humano sobre a natureza com os intuitos de conhecer (conhecimento científico) e explorar (extrativismos) (Rodríguez-Acha, 2019). As rupturas geram outras ontologias, que também se expressam no Consejo Cívico de Organizaciones Populares e Indígenas de Honduras (COPINH), em declaração feita a partir do Guancasco de Ceremonias Sagradas de Pueblos Indígenas y Negros: “Encuentro por la armonía, la vida, los seres, la humanidad, el Cosmos, la Naturaleza, la Madre Tierra. Revitalizando la fuerza, la energía, el equilibrio, identidades, culturas, vidas y resistencias milenarias”, realizado entre 18 e 19 de dezembro de 2012. Em um contexto de celebração, cura, cultivo de valores e cosmologias, há um chamado de resistência ao projeto capitalista, racista e patriarcal, e ao início de uma nova consciência cósmica e de transição espiritual que passa pelo refreamento das mudanças climáticas (Korol, 2018).

Defesa territorial, soberania popular e soberania energética

O modelo extrativista hegemônico na América Latina é criticado pelos movimentos por ser parte da lógica de apropriação dos territórios e exploração dos povos. Durante a ofensiva neoliberal iniciada nas últimas décadas do século XX, sujeitos políticos emergentes deram sequência aos movimentos existentes, fundaram novas organizações e protagonizaram as lutas contra as privatizações e o aumento dos mega-projetos transnacionais.

Nesse processo de organização da luta, as práxis também estão vinculadas com a análise sobre como se dão as resistências junto com as propostas para a sociedade. A defesa territorial, a soberania popular e a soberania energética são perspectivas e propostas políticas apresentadas como parte do eixo da sociedade, entendendo a relação com a natureza e a solidariedade entre os povos como aspectos fundamentais. Essas propostas estão presentes nas lutas atuais. Destacamos a

contribuição de ATALC (2021a), que não dissocia a ação política de resistência aos grandes empreendimentos e a perspectiva propositiva dos movimentos sociais. Para ATALC (2021a), a mobilização contra a construção de um mega-projeto transnacional é uma escolha a favor da coletividade.

Encontramos convergência sobre essa visão nos materiais da MMM, que defende a água como bem comum, posicionando a resistência às transnacionais e à privatização como parte da luta contra o modelo econômico vigente. Segundo o movimento, “[...] abrimos caminhos para a construção de nossas propostas, baseadas nos princípios da harmonia com a natureza, a solidariedade, coletividade, complementariedade e redistribuição” (MMM, 2018, p. 1). Esta visão está colocada também em outros aspectos no feminismo camponês e popular apresentado pela MMC: “[...] Quando dizemos ‘basta de violência contra a mulher’, dizemos que queremos autonomia, com cursos de formação, com a luta e mobilização denunciando a violência e na organização, construindo a nova sociedade, justa e igualitária” (MMC, 2018, p. 22).

Essas elaborações contribuem para a compreensão acerca das reivindicações dos movimentos como sujeitos da história, isto é, aqueles que, ao serem alvo primário do extrativismo e apontar coletivamente os danos causados, modificam a correlação de forças da luta de classes. Exigem outro modelo energético, a defesa da água e dos bens comuns, defendendo o fim de sua exploração e se aliando à luta anticapitalista.

Como contraponto ao atual modelo energético, ATALC (2021a) e outros movimentos¹⁰ têm se organizado para propor uma soberania energética com transição justa, contra as privatizações e mercantilização da

10 Na América Latina, esta construção se estabelece junto à Confederación Sindical de Trabajadores y Trabajadoras de las Américas (CSA), a Marcha Mundial de las Mujeres (MMM), o Movimiento de Afectadas/os por Represas de América Latina y el Caribe (MAR), o Movimiento dos Atingidos por Barragens (MAB), a Coordinadora Latinoamericana de Organizaciones del Campo (CLOC - Vía Campesina), a Alianza Popular por la Justicia Global (GJ) e a Red Ambiental Indígena (IEN) dos Estados Unidos da América (ATALC, 2021a).

natureza. Nessa proposta, consideram a perspectiva feminista e popular, anticolonialista, antirracista, social e ambientalmente justa, como resposta à crise climática (ATALC, 2021a).

Com o mote “mulheres, água e energia não são mercadoria”, o coletivo de mulheres do Movimento dos Atingidos por Barragens (MAB) põe em questão esse modo de produzir energia e de se relacionar com a natureza pela ótica das mulheres. Identificam e denunciam as violações de direitos das populações atingidas e inscrevem nessa luta a condição de gênero, que intensifica as situações de violências. Dinalva Leal, atingida de São Joaquim de Bicas,¹¹ explica seu processo de entendimento sobre sua condição de gênero a partir da militância no MAB: “[...] passei a observar como nós mulheres somos excluídas em alguns lugares. Hoje, quando me sinto excluída eu dou o grito: estou aqui, sou mulher, sou ser humano [...]” (MAB, 2021c). Palloma Silva, militante do MAB, mulher trans, identifica na luta coletiva do movimento o apoio necessário para tomar consciência em relação às violações sofridas enquanto pessoa LGBT. Palloma identifica no MAB uma ferramenta importante para pôr em questão o conservadorismo existente nas comunidades, possibilitando a inserção de mulheres e pessoas LGBTs em posições de referência (MAB, 2021b). No encontro da região metropolitana de Minas Gerais, realizado este ano virtualmente, atingida de Brumadinho¹² Lilian Paraguai declarou: “Ser atingida por barragem é ter a sua vida invadida pelos que detêm o poder econômico” (MAB, 2021c). As mulheres do MAB consideram que as lutas contra as privatizações, por energia, água e soberania popular se constroem junto com feminismo popular (MAB, 2021d).

11 Em decorrência da contaminação do rio Paraopeba, diversas comunidades que dependiam da existência do rio para a manutenção de suas vidas foram atingidas diretamente, entre elas São Joaquim de Bicas, região metropolitana de Belo Horizonte em Minas Gerais no Brasil.

12 O crime da empresa Vale S.A., responsável pelo rompimento de três barragens de rejeitos na cidade de Brumadinho, Minas Gerais, matou 157 pessoas, deixou 165 desaparecidas e 133 desabrigadas, contaminou o Rio Paraopeba e desestruturou duas comunidades (MAB, 2011).

A oposição à mercantilização dos corpos das mulheres é uma bandeira das mulheres do MAB. Essa questão dialoga diretamente com a estreita relação da rede de prostituição e a construção das hidrelétricas. A vulnerabilidade vivenciada pelas mulheres, a ausência do Estado para garantir políticas sociais de assistência e a financeirização das redes de prostituição existentes nos canteiros de obras são os grandes responsáveis pela exploração sexual dessas crianças, adolescentes e mulheres (MAB, 2011). Vindas das cidades próximas ou de outras mais distantes cidades, elas são induzidas pela promessa de emprego e melhoria da condição de vida, são alocadas próximas aos canteiros de obras e expostas a violência a todo momento (MAB, 2011).

As mulheres do MAB (2011) denunciam a quebra das relações comunitárias que ocorre com a chegada das barragens. É uma mudança abrupta em suas vidas, pois a possibilidade de partilhar afetos, dilemas e o modo de se organizar na comunidade se rompe, sobrecarregando ainda mais as mulheres. Em relação às mulheres camponesas, a expulsão de seus territórios significa a descontinuidade de práticas como a pesca, a criação de animais pequenos e o trabalho no roçado. Quando são realocadas nas periferias das cidades, os trabalhos precarizados e a exposição a outras violações são cenários que passam a ser realidade da vida das mulheres atingidas por barragens (MAB, 2011).

Contraopondo-se a isso, as atingidas enxergam em sua relação íntima com os territórios uma base importante de suas lutas. Elas valorizam as relações estabelecidas a partir da solidariedade e da comunhão, aprendem e ensinam umas às outras, propondo novas perspectivas no curso da história. Um exemplo importante é o dos bordados confeccionados pelas mulheres do MAB inspirados na produção das *arpilleras*,¹³ do Chile. A técnica têxtil é produzida com retalhos de tecidos, aspectos

13 Em espanhol o tecido juta, base para este tipo de bordado, se chama *arpillera*, palavra que deu origem ao nome do movimento das mulheres chilenas que, durante a ditadura militar, bordavam o luto e a luta e estendiam nas casas, igrejas e nas periferias da cidade de Santiago; alguns bordados carregavam retalhos de roupas dos desaparecidos políticos, assim como ilustravam o cotidiano dos afazeres domésticos (MAB, 2021a).

tridimensionais como pequenas bonecas de pano e linha bordados na juta.¹⁴ Desde 2013, as atingidas fazem oficinas auto-organizadas para divulgação, socialização e criação artística. Bordando coletivamente, celebram suas histórias de vida e de luta, denunciam as violências e vão tecendo a organização das mulheres: “[...] É assim que as peças são costuradas, em cada ponto o anseio de que outro mundo é necessário e possível de ser tecido coletivamente” (MAB, 2021a). Além das peças bordadas, a práxis a partir da arte aparece em formato de canção nas aberturas dos encontros, que apresentam em suas vozes a cultura de suas regiões.

A importância da memória é evidenciada também nos processos de luta e resistência à violência sistêmica que atinge as mulheres que lutam nos territórios alvos de grandes empreendimentos. Berta Cáceres, liderança do COPINH, foi assassinada em 2016 por defender o impedimento da instalação de uma hidroelétrica no rio Gualcarque, em Honduras. Ela segue sendo a “Berta *semilla*” que impulsiona vida, referência e motivo para a luta por justiça (Korol, 2018) e na construção do feminismo para uma vida mais diversa de sentidos (Cáceres, 2018).

A rádionovela *Justicia para Berta, justicia para los pueblos*, realizada pelo COPINH, já produziu 11 capítulos disponíveis em áudio¹⁵, e conta com detalhes a luta intensa da organização por justiça. As mulheres desse movimento são vinculadas às comunidades indígenas Lenca, e reivindicam os direitos sociais, políticos, econômicos e culturais de seu povo. Ao longo da história do movimento, vêm sendo reconhecidas por conectar essas questões às lutas feministas e antirracistas (COPINH, 2021; Cáceres, 2018).

A criação da Corte Popular de Mujeres del COPINH contribuiu para que as mulheres denunciasses as violações vividas. A Casa de Sanación y

¹⁴ Para conhecer o acervo das Arpilleras do MAB e visitar virtualmente a “Exposição Arpilleras: atingidas em defesa da vida”, acesse em: <https://mab.org.br/mulheres/>.

¹⁵ Acesse em: <https://www.radiocomunitarias.info/radio-novela-justicia-para-bera-justicia-para-los-pueblos/>

Justicia de las Mujeres é o local onde ocorreu a “2ª Asamblea General de Mujeres de COPINH” em 2019. Esses são frutos do acúmulo de lutas das mulheres, que enfrentaram debates e divergências para a construção da auto-organização e do reconhecimento das condições e violências vivenciadas por elas (COPINH, 2019; Cáceres, 2018 *apud* Korol, 2018). Entre as reivindicações, as mulheres reafirmam “[...] desde esta pequeña Asamblea hemos escuchado de los movimientos ‘Ni Una Menos’ para que no sigan asesinando a las mujeres y de las iniciativas de soberanía de los cuerpos que son una esperanza para toda la humanidad y para nosotras como parte del pueblo Lenca [...]” (COPINH, 2019).

Bem viveres feministas

Durante a pesquisa, ao nos aproximarmos da noção de *cuero-territorio*, observamos que dela derivam várias outras, como *cueros-territorios-tier-ra*, *territorios-cuerpos*, *cuernas-territorios*. Essas noções funcionam como um guarda-chuva ou ideia-força, estabelecendo relações semânticas e políticas com perspectivas mais amplas — principalmente aquelas dos feminismos comunitários indígenas, *decoloniales*, comunitários territoriais. O *cuero-territorio* também estabelece diálogo com o *Buen Vivir* a partir do que chamaremos de criações de “bem viveres feministas”. Ao dialogar com essa noção guarda-chuva e promovendo uma pesquisa mais aprofundada nas práxis dos coletivos e nas referências acadêmicas, percebemos a vinculação com outras noções que se entrecruzam e que sentimos a necessidade de incorporar à pesquisa, como “despatriarcalización”, “acuerpamiento” e “sanación”. A aproximação com essas noções se estabeleceu principalmente a partir da pesquisa envolvendo a práxis dos seguintes coletivos de mulheres: Asociación de Mujeres Indígenas de Santa María Xalapán (AMISMAXA), Jalapa, Guatemala); Mujeres Creando (Bolívia); Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo (Brasil, Equador, México e Uruguai); Tz’k’at - Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario (Guatemala); Red de Feminismos Decoloniales; Con-spirando (Chile e outros países).

O Bem Viver tem origem na matriz comunitária dos povos que vivem em harmonia com a natureza, e tem sido mobilizado como fundamento étnico de um novo padrão de desenvolvimento ou alternativo ao etnocentrismo, antropocentrismo e ao individualismo do capitalismo. Desde a primeira década de 2000, ele ganha força como núcleo organizador de um pensamento cosmogônico de ação e resistência ao neoliberalismo, fortalecendo propostas políticas de harmonia com natureza, pluralidade de conhecimentos e autonomia dos povos e governos.

Esto nos ha llevado a las feministas comunitarias a profundizar, reflexionar, pensar y analizar qué estamos comprendiendo por el *Sumak Kawsay*, de allí que reconocemos que el *Sumak Kawsay*, o *Sumak Qamaña*, es un paradigma ancestral cosmogónico que surge en el pensamiento de los pueblos originarios del sur de Abya Yala (Suramérica), y que en la última década ha tenido un fuerte impulso político ideológico desde los movimientos indígenas continentales del Cono Sur. (AMISMAXA), 2012, p. 8)

A incorporação do *Buen Vivir* nas estruturas e políticas socioambientais e econômicas passa por inúmeros desafios e mesmo por um afastamento, segundo análise de alguns teóricos e porta-vozes de movimentos. Autores como Alberto Acosta e Silvia Cusicanqui têm posições assumidamente céticas em relação à realidade do *Buen Vivir* enquanto políticas de Estado em seus países. Com ênfases distintas, ambos concordam com a existência de fetichismo e mesmo deturpação na apropriação política institucional do Bem Viver em seus países, que não condiz com os direcionamentos políticos, sociais e econômicos tomados pela esfera de governo.

Para além desses coletivos e redes, também observamos a relação entre Bem Viver e o feminismo em outros contextos na América Latina, como marchas e eventos locais, nacionais e continentais. Em julho de 2020, em plena pandemia de Covid-19, o coletivo Mujeres y la Sexta e a Red de Mujeres que Luchan porque Acordamos Vivir realizaram virtualmente as “Jornadas Ecofeministas Antiextractivistas por el Buen Vivir”, com participação de pelo menos 60 coletivos e redes. O documento que sintetiza as discussões do evento mostra o entrecruzamento de vários temas

e noções que trabalhamos no decorrer desta pesquisa — alguns deles aprofundados a partir de agora com o diálogo entre as noções de “bem viveres feministas”, “cuerpos-territorios”, despatriarcalización; “acuerpamiento” e “sanación”.

Cinco anos antes, no Brasil, em novembro de 2015, a Marcha das Mulheres Negras organizava a Marcha contra o Racismo e Violência e pelo Bem Viver. Na declaração final, novamente observamos a confluência de temas, com destaque para a interseccionalidade que caracteriza essa organização e enfatiza a relação entre desigualdade econômica (empobrecimento, precarização), desigualdade racial (racismo e violência estrutural e simbólica) e a defesa do direito à terra, ao território e à cidade. Queremos chamar a atenção para a incorporação do *Buen Vivir* como uma noção de destaque, que figura pela primeira vez no documento que o localiza junto com os temas da “justiça ambiental”, “defesa dos bens comuns” e “não mercantilização da vida”.

Segundo Juliane de Oliveira (2019), na Marcha das Mulheres Negras de 2015, o movimento de mulheres negras do Brasil retoma o conceito de Bem Viver para sublinhar a contraposição ao modelo capitalista neoliberal. Após a realização da mobilização, o conceito passa a ser mais difundido dentro do movimento. Segundo o depoimento de uma militante trazido pela pesquisadora, isso foi parte de um desejo de que o Bem Viver conquistasse cada vez mais adesão e inaugurasse um novo momento da luta antirracista:

[...] sobre Bem Viver, isso é o que eu gostaria, que todas as mulheres soubessem o que é e que o Bem Viver inaugurasse essa nova atuação, que é contemporânea, mas ao mesmo tempo já existiu. De estar muito ligado aos movimentos de base, articulando gênero, raça e classe, feminismo, feminismo negro, feminismo decolonial, feminismo abolicionista. (Oliveira, 2019, p. 27)

A ênfase na crítica e superação da condição colonial-racista e patriarcal tem sido especialmente potencializada atualmente na América Latina pelos movimentos de mulheres indígenas e os feminismos decoloniais. As redes e coletivos de mulheres com os quais dialogamos e que se

autoidentificam dando centralidade à ancestralidade e resistência dos povos originários de Abya Yala evidenciaram esses novos horizontes de críticas e enfrentamento ao colonialismo-capitalismo-patriarcado-anthropocentrismo. Por meio de noções próprias, vêm estabelecendo cruzamentos, diálogos na luta e produção cultural e epistêmico-política.

Os feminismos decoloniais¹⁶ latino-americanos são múltiplos e, muitas vezes, se manifestam ou entrecruzam justamente nas práxis dos feminismos territoriais, comunitários, dos coletivos de mulheres sanadoras e defensoras. Nesse horizonte de práxis feministas e ecofeministas, o *Buen Vivir* emerge como uma noção que desperta interesse porque reforça componentes étnicos, culturais e espirituais ancestrais que apontam para além do desenvolvimento e do antropocentrismo, para horizontes de ética e política onde natureza, interculturalidade e comunidade são fundamentais (Tait, 2017; Tait e Gitahy, 2019; Santos et al., 2019).

O *Buen Vivir* e *Vivir Bien*, reconhecido atualmente com várias designações (proposta, perspectiva, conceito, princípio, princípio cosmogônico e princípio ético-político), passou a ser mais amplamente mobilizado durante as duas primeiras décadas dos anos 2000, quando foi incorporado às constituições do Equador e Bolívia e também por diversos movimentos e mobilizações de mulheres, como nos encontros e marchas citados, bem como num cenário latino-americano e mundial bastante mais amplo. Esse princípio expressa uma ideia de que a organização e manutenção da vida se estabelecem em interações e equilíbrio entre humanos e não humanos, ambos sujeitos em dignidade e direitos. Evoca um intercâmbio simétrico entre seres e comunidades para uma “vida boa em harmonia”. Por tudo isso, se distancia da economia capitalista

16 Em livro sobre o tema organizado por Catherine Walsh (2013), *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*, a autora elucida o ainda intrigante uso de “decolonial” ou “descolonial”, analisando como o uso dessas palavras se insere no contexto da literatura relacionada a colonialidade do poder e do programa Modernidade/Colonialidade. Ela opta pelo uso suprimindo a “s” para marcar uma distinção entre o castelhano “des” que é entendido como simples desfazer para reforçar a ideia do conceito de que é necessário transgredir, insurgir e recriar continuamente para de fato “desfazer” a colonialidade: “Lo decolonial denota, entonces, un camino de lucha continuo” (2013, pp. 24-25).

atual em suas bases patriarcais e coloniais (León, 2008; Acosta, 2011; Gudynas e Acosta, 2011; Aguinaga et al., 2011).

No *Documento en construcción para aportar a las reflexiones continentales desde el feminismo comunitario, al paradigma ancestral originario del "Sumak Kawsay" - Buen Vivir*, escrito pela AMISMAXAJ (2012), encontramos uma reflexão acerca das possibilidades de uma visão feminista comunitária do *Buen Vivir*, a partir dos *cuerpos-tierra* das mulheres indígenas. Essa reflexão aponta que, ao considerar as cosmovisões que dão origem ao *Buen Vivir*, do ponto de vista do feminismo comunitário, deve-se considerar a existência de um patriarcado ancestral originário e as relações de violência e opressão contra as mulheres que se ampliam com o “entorque patriarcal” (entrecruzamento/entroncamento patriarcal), ou seja, a confluência entre patriarcado colonial e originário. Por isso, o olhar dos povos originários para o *Sumak Kawsay*, assim como para qualquer princípio ancestral de vida, envolve também rever usos, costumes e tradições que violentam as mulheres. Trata-se de atuar para entender a construção e reprodução de estruturas e relações patriarcais e promover a *despatriarcalización*, sobre a qual falaremos adiante.

*Sumak*¹⁷ es una palabra enunciada en idioma quichua ecuatoriano y expresa el pensamiento de una vida no mejor, ni mejor que la de otros, ni en continuo desvivir por mejorarla, sino simplemente buena en integralidad. Es la plenitud, lo sublime, excelente, magnífico, hermoso(a), superior. La segunda palabra *Kawsay* proviene del idioma aymara boliviano y en su interpretación introduce el elemento comunitario, por lo que se podría traducir como “buen convivir”: buena para todos en suficiente armonía interna. Es la vida, es el ser estando. Es dinámico, cambiante. No es pasivo. El *Sumak Kawsay* es un paradigma ancestral que establece sus raíces en la categoría de cosmovisión de los pueblos andinos que plantean la vida en plenitud, entendida en un equilibrio magnífico y sublime de lo espiritual y material tanto en lo interno

17 Neste documento foram referenciados para esta definição de *Buen Vivir*: Tortosa, J. M. (2009). *Sumak Kawsay, Suma Qamaña, Buen Vivir*. Alicante: Instituto Universitario de Desarrollo Social y Paz, Universidad de Alicante; e o discurso do líder indígena quéchua do Equador Luis Macas: Macas, L. (2010). *Debate del Buen Vivir. Armonía de la Comunidad de la Naturaleza*. Auditorio Faustino Carrión Congreso de la República del Ecuador, 28 de janeiro.

como externo de la comunidad, para alcanzar lo superior. La perspectiva estratégica de la comunidad en armonía es alcanzar lo superior. (AMISMAXA), 2012)

Magdalena León (2008), argumenta que as propostas feministas de uma economia orientada ao cuidado da vida, à cooperação, reciprocidade e cuidado já trariam os elementos colocados como “novos” por muitos movimentos ou teorias que passam a incorporar o *Buen Vivir*. Nesse sentido, ressalta que haveria, historicamente, “preocupações afins” entre feminismos e a proposta de *Buen Vivir*.

Um dos pontos fundamentais do princípio do *Buen Vivir* é superar o conceito moderno de desenvolvimento, introduzindo uma visão mais diversificada e complexa. *Suma qamaña* e *sumak kawsay*, numa tentativa de tradução, seriam algo como “*vivir a gusto*”, viver em paz, conviver bem, criar a vida do mundo com carinho. Implica um conceito de vida integral que envolve vida biológica, humana, espiritual e espaço para vida comunitária, solidariedade e vínculos de convivência e coexistência para criar abundância, para que todos vivam bem, em relações e modos de viver e produzir baseados na reciprocidade e complementaridade.

O Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir (MMIBV) tem atuado diretamente nos territórios da Argentina desde 2013, envolvendo mais de 30 nações indígenas. Segundo sua própria definição, a organização se inspirou no movimento de povos originários e pela plurinacionalidade e direitos da natureza na Bolívia e Equador. Esse movimento surge “en busca de hacer visible lo que se pretende invisibilizar: visibilizar: nuestras cuerpas-territorio, nuestras cosmovisiones, nuestras identidades y nuestros derechos como mujeres indígenas”. Em 2015 realizaram a “Primera Marcha de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir”, que entregou ao Congresso argentino um anteprojeto de lei pelo *Buen Vivir*. O movimento também tem mobilizado a noção de “terricídio” e o anti-extratativismo. Na pesquisa de Marina Mendoza (2020) sobre as estratégias de visibilização e comunicação desenvolvidas pelo MMIBV, a autora ressalta as tensões persistentes entre um feminismo marcadamente ocidental e feminismos decoloniais. Um dos pontos importantes

de distinção seria que os decoloniais afirmam a existência de diversas concepções para um mesmo fenômeno e rejeitam tendências de homogeneização.

Ao acompanhar essa circulação da noção de bem viveres feministas, é possível observar também como se incorpora às lutas de outras matrizes étnico-raciais além de povos indígenas. A sua circulação ultrapassa os ambientes de comunidades ou localidades que possuem vínculo direto com concepções de natureza baseadas na integralidade da inter-relação entre seres. O pronunciamento final das “Jornadas Ecofeministas Antiextractivistas por el Buen Vivir” (Mujeres y la Sexta, 2020) enfatiza que o ponto de partida dessa reunião de coletivos é o respeito e a escuta das mulheres dos povos originários, “ancestras” e “mujeres de juicio”, que guardam conhecimentos sobre a ecodependência e o cultivo da terra. Assim, organizam práticas de “pedagogías ecofeministas” e falam sobre a importância da união e do “acuerpamiento” na luta e sobre a autonomia dos “cuerpos-territorios”.

Desde las mujeres que somos y las disidencias que habitamos, reivindicamos la autonomía de nuestros cuerpos-territorios. Somos un pluriverso de orientaciones sexuales, de capacidades, de cuerpos y sentires conscientes de la relación entre lesbofobia y misoginia hacia las mujeres. Nos unen el zapatismo y el reconocimiento de los pueblos originarios. Es un abrazo al corazón estar todas juntas. Empezamos desde abajo, desde nuestros territorios. Nos acuerpamos para recuperar el territorio, no desde el capital o los nacionalismos, sino desde los seres vivos que somos, el agua y la tierra, poniendo en el centro la vida. Reconstituimos, sanamos y cuidamos nuestras relaciones, así como la forma de intercambio y compartición de los frutos de la Madre Tierra [...]. Es nuestro derecho la autonomía de nuestros cuerpos, también para decidir las hijas e hijos que queremos tener. Sabemos que la lógica patriarcal odia a las guaguas así como odia a las mujeres, este es un mundo adultocéntrico patriarcal. Pensamos maternidades distintas y disidentes, así como pedagogías ecofeministas. (Mujeres y la Sexta, 2020¹⁸)

18 Para leitura do pronunciamento das Jornadas Ecofeministas na íntegra, acessar: <https://oplas.org/sitio/2020/07/24/pronunciamento-de-las-jornadas-ecofeministas-antiextractivistas-por-el-buen-vivir/>

Finalizamos com um pequeno trecho da carta escrita pela Marcha das Mulheres Negras do Brasil (2015), que destaca a pluralidade e diálogo entre saberes, fazeres e ecossistemas como parte da existência das mulheres negras. A carta afirma que as integrantes buscaram nas concepções milenares do Bem Viver novos fundamentos para gestão coletiva e individual, da natureza e da cultura: “O Bem Viver é entendido como um novo código sociopolítico, em que a justiça, a equidade, a solidariedade, o bem-estar são valores inegociáveis consolidados pelas múltiplas vozes que coabitam o planeta e que devem decidir conjuntamente os destinos da sociedade”.

Cuerpos-territórios/Cuerpos-tierra

As noções de *cuerpo-territorio*, *cuerpos-tierra*, *cuerpos-territorios-tierra*, *territorio-cuerpo-tierra*, *cuerpoterritorio*, *cuerpas-territorios*, entre outras, ganharam visibilidade pública a partir dos anos 2000 nas práxis coletiva de mulheres indígenas, principalmente do feminismo comunitário indígena e dos feminismos territoriais comunitários da Bolívia e Guatemala. Essa ideia-força ou noção guarda-chuva tem sido cada vez mais mobilizada por mulheres que atuam no marco da descolonização em processos de resistência às empresas extrativistas, na construção de alternativas econômicas ecológicas em torno dos bens comuns (água, sementes, biodiversidade) e em experiências de organização e educação popular relacionadas à autonomia das mulheres e à defesa da natureza.

Os coletivos de mulheres indígenas têm sido os principais responsáveis pelas práxis em torno dessa noção. Mulheres indígenas, como a feminista comunitária indígena xinka-maya Lorena Cabnal, uma das fundadoras do coletivo Asociación de Mujeres Indígenas de Santa María Xalapán, tiveram um papel central na sistematização e visibilidade de um pensamento feminista indígena. Seu ponto de partida é a cosmovisão do *Buen Vivir*, a reciprocidade e comunidade entre corpo e natureza, e a complementaridade entre homens e mulheres.

Desde as invasões coloniais, os povos indígenas ou originários têm se organizado para resistir e defender seus territórios, sua cultura e ancestralidade. A ação comunitária e coletiva das mulheres indígenas permitiu visibilizar as relações de poder e desigualdade vividas por elas, assim como a relação entre corpo, emoção, espiritualidade e defesa do território (Ulloa, 2021). As múltiplas trajetórias e posicionamentos das indígenas atualmente são indissociáveis das ontologias e epistemologias de seus povos, sua história e suas ancestralidades. Essas trajetórias resultaram em feminismos que emergem das relações entre feminismos indígenas e não indígenas, acadêmicos e militantes, como os feminismos comunitários, feminismos comunitários de Abya Yala, feminismos comunitarios-territoriales, feminismos territoriales, entre outros (Paredes, 2017; Gargallo, 2014; Ulloa, 2021).

Observamos que a luta por despatriarcalizar os corpos e territórios se fortalece com a estratégia das alianças, indispensável para movimentos camponeses e indígenas, como tem demonstrado o *Movimiento de Mujeres Zapatistas* e *Mujeres que Luchan*, e para o campo do feminismo anticapitalista (Faria, 2005). Os coletivos de mulheres têm mostrado interesse pelo fortalecimento interno e de suas relações mais próximas, mas também pelo estabelecimento de rede entre povos, comunidades e coletivos que interpelam vários países, numa noção mais próxima de Abya Yala e de um tecido de corpos-territórios.

Diversas noções vinculadas com a ideia-força de corpo-território nos parecem centrais por enfatizarem o enfrentamento à violência, ao capitalismo e ao “*entronque de patriarcados*”. Enfrenta-se, assim, o sistema sexo-gênero (Cabnal, 2018), que atua com as desigualdades de raça e gênero de forma articulada e estruturada nas sociedades colonialistas. A violência europeia-branca e “originária” converge contra o corpo das mulheres, tentando impor condições racistas de subalternidade. É um sistema de controle, poder e gestão da produção e reprodução da vida que opera por meio da violência contra a natureza-comunidade e os corpos.

Outro sentido comum a essa noção é o de que o processo de despatriarcalizar corpos e territórios é urgente e imprescindível, exige enfrentar não apenas a violência de gênero, mas também a racial, ambiental, generacional, e deve incluir comunidades, homens, mulheres, crianças e natureza (Alianza Política Sector de Mujeres, 2020; Tait e Moreno, 2021).

Essa transformação caminha junto com uma articulação política e territorial em torno de comunidades. Ela parte dos corpos, de uma memória feminista inscrita como história nos corpos, e que pode curar os corpos-territórios adoecidos. A prática do autocuidado pessoal e coletivo, da “sanación”, é uma noção que implica curar os corpos-territórios, e que é entendida como indissociável da luta permanente contra o avanço da mercantilização dos territórios. O primeiro passo seria reconhecer que o corpo das mulheres foi historicamente expropriado. Por isso, as feministas comunitárias entendem que é fundamental recuperar o corpo, primeiro território de energia vital, e refletir sobre onde ele vive e sua relação com os elementos da natureza e dos cosmos. Para que essa relação seja boa e harmônica, tanto os corpos como os territórios precisam estar saudáveis (Cabnal, 2010). Foi nesse processo que as mulheres indígenas começaram a falar sobre construir suas reflexões em torno da defesa do território, do corpo e da terra.

As mulheres indígenas que concebem sua práxis dentro do feminismo comunitário apresentam noções que permitem entender a vida fora do mercado, do individual e da separação entre humanidade e natureza e que entende a complementaridade e dualidade dos princípios feminino/masculino. Para a feminista comunitária maia Julieta Paredes Carvajal, uma das fundadoras do coletivo Mujeres Creando, a comunidade é entendida como “princípio inclusivo que cuida a vida” (Paredes, 2010, p. 78). Por isso, se expressa na proteção dos territórios e na vivência comunitária de distintos povos indígenas e das mulheres aymaras. As relações e significados para o feminismo comunitário se estabelecem a partir de suas próprias culturas e histórias, de relações singulares com seus espaços-tempo, sua ancestralidade, sentido de comunidade e natureza, de recuperar e trazer para prática concreta o sentido da justiça e reciprocidade.

Diversos feminismos e coletivos de mulheres indígenas propõem que considerar homens e mulheres, o comunitário e o complementar não significa deixar de questionar a falta de horizontalidade que se expressa em muitas comunidades e formas de organização políticas indígenas. Paredes faz isso de forma bastante direta, ao explicitar que o *chacha-warmi*, conceito de complementaridade e horizontalidade nas relações entre homem-mulher para os aymaras, não funciona como “una varita mágica que borra discriminaciones” (Paredes, 2010, p. 79).

Por isso, a despatriarcalização é uma noção central que envolve parte do feminismo e propõe que “as estruturas patriarcais estão sempre entrelaçadas com outras formas de dominação e de forma mais profunda mais em zonas de brutal colonização”. Segundo Francesca Gargallo, “la despatriarcalización es una acción netamente feminista que inicia por el hacerse cargo de sí y del propio cuerpo para decolonizar su estética y para dotarlo de sentido, reconociéndole un derecho al placer y al ser” (Gargallo, 2014, p. 170). As feministas comunitárias colocam a eliminação do patriarcado como objetivo central por entendê-lo como “el sistema de todas las opresiones, todas las explotaciones, todas las violencias, y discriminaciones que vive toda la humanidad (mujeres, hombres y personas intersexuales) y la naturaleza, como un sistema históricamente construido sobre el cuerpo sexuado de las mujeres” (Cabnal, 2010, p. 16).

Entendidas em conjunto, essas ações evidenciam os processos históricos e renovados de colonialidade e expropriação que atingem distintos territórios, e como dito por Cabnal, nosso primeiro território, o corpo, gerando enfermidades em ambos. Uma síntese do uso da noção de corpo-território em metodologias participativas e processos formativos com mulheres é apresentada na publicação *Mapeando el cuerpo-territorio - Guía metodológica para mujeres que defienden sus territorios*, do Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo (2017). Essa publicação foi um dos resultados de diversos *talleres* no ano de 2015 organizados pela Red Latinoamericana de Mujeres Defensoras de Derechos Sociales y Ambientales, que envolveram coletivos de mulheres de mais de 10 países latino-americanos.

Essa mesma metodologia também foi utilizada na elaboração final de um pôster¹⁹ pelas participantes do curso *Introducción al análisis de los procesos de salud en contextos de extractivismos* realizado em 2020. Esse mapeamento colaborativo encarou o corpo-território como recurso cognitivo e visual e, permite visibilizar que os conflitos socioambientais (mineração, agronegócio, extrativismo florestal, petróleo, extração de sal, represas hidrelétricas, *fracking*...) são parte de uma mesma matriz de exploração patriarcal-capitalista-colonial, que se expressa em ataques extrativistas e numa síntese visual corpo-territorial.

Sanación e Acuerpamiento

Como trouxemos anteriormente, para as feministas comunitárias “las violencias históricas y opresivas existen tanto para mi primer territorio cuerpo, como también para mi territorio histórico, la tierra” (Cabnal, 2010, p. 23), e o processo de despatriarcalização do corpo é simultaneamente um processo de recuperação do espaço, do tempo e da memória. Por isso, somente quando o corpo-território é sanado, as mulheres podem viver sem violência, com liberdade, possibilidade de participação política e prazer (Paredes, 2010, p. 15).

O corpo-território se manifesta como uma práxis encarnada e “encuerpada”, que envolve, nas palavras de Ulloa (2021), “construções coletivas de ser, fazer e sentir em interação”. Esse processo coletivo de defesa e *sanación* de corpos e territórios é entendido por Cabnal e por outras feministas comunitárias da Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario Territorial como *acuerpamiento*. O *acuerpamiento* é um processo que se inicia com a insubmissão e indignação pessoal e coletiva diante das injustiças; e gera energia política para resistir e atuar contra as múltiplas opressões; e “Nos provee de cercanía, indignación colectiva, pero también de revitalización y nuevas fuerzas, para recuperar la alegría sin perder la indignación” (Ulloa, 2021).

19 O pôster pode ser visualizado em: <https://rosalux-ba.org/2021/03/22/lanzamiento-poster-cuerpo-territorio/>

A *sanación* e as dimensões materiais e espirituais das enfermidades e processos de cura, são temas que vêm ganhando radicalidade e aprofundamento no feminismo comunitário e outros feminismos. Também são mencionados em sínteses de encontros mais amplos, como a “Conferência Mundial de Mulheres Indígenas” de 2013, realizada em Lima. No plano de ação de 2014 (Fórum Permanente de Assuntos Indígenas, 2014), às mulheres indígenas expressam uma visão alargada de território, que não se limita a geografias ou aspectos físicos e naturais gerais, pois inclui as águas, os bosques e as montanhas junto com as profundas relações espirituais, sociais e culturais e o conjunto de conhecimentos e práticas de cura e *sanación*.

Além dos coletivos de mulheres de povos originários, a *sanación* é parte da origem de práxis ecofeministas latino-americanas que incorporam a espiritualidade, como é o caso do Colectivo Con-spirando, com mais de 30 anos de existência e responsável pela *Revista Latinoamericana de Ecofeminismo, Espiritualidad y Teología*. Na apresentação do número em comemoração aos 20 anos do coletivo, encontramos que a grande motivação para seu surgimento teria sido um desejo de celebrar ritos e a busca da espiritualidade em espaços livres do patriarcado autoritário e autorizado. O ecofeminismo seria uma forma de reflexão e prática, “un movimiento que ofrece una espiritualidad basada en la tierra” (Neira e Zúñiga, 2012, p. 19). Essa mesma publicação traz capítulos específicos que estabelecem diálogos entre o ecofeminismo e o *Buen Vivir* e discutem a possibilidade do próprio ecofeminismo ser visto como uma cosmovisão, assim como é o *Buen Vivir* no entendimento de Neira e Zúñiga (2012). Na América Latina, o ecofeminismo desenvolveu as potencialidades de sua aproximação com a espiritualidade e a teologia feminista, como vemos em trabalhos como o da brasileira Ivone Gebara.

Para a maioria das ações e organizações coletivas de mulheres que se mobilizam em torno dessa noção, a *sanación* é indissociável da luta das defensoras. Isso significa que envolve o enfrentamento às violências simbólicas e àquelas bastante concretas, que incluem a violência sexual e ameaças a vida. Segundo Cabnal, as integrantes da Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario ou Tzk’at da (na língua

maia-quéchua, que significa “rede da vida em reciprocidade”) sofrem riscos ampliados ao fazer frente ao atual momento do capitalismo racista neoliberal. Essas ações envolvem inúmeras outras organizações comunitárias territoriais e de mulheres indígenas das quais as integrantes da rede participam e nas quais atuam em “defensa territorial y del cuerpo, con la lucha por el derecho al agua, la defensa de los ríos, bosques y montañas, de la autonomía alimentaria, de los saberes ancestrales de las abuelas comadronas, así como contra las hidroeléctricas, la minería y la violencia contra las mujeres, las niñas y los niños”. Toda esta articulação para as ações de resistência envolve “trabajo político y de sanación, existe una coordinación colectiva de los acuerpamientos” (Cabnal, 2018, p. 3).

O coletivo de mulheres indígenas Saramanta Warmikuna (“Mujeres hijas del maíz”²⁰) atua principalmente no Equador. Suas integrantes se identificam como mulheres defensoras dos territórios e natureza, criadoras e sanadoras. Enfatizam a sabedoria e conhecimento das ancestrais no cultivo, preservação e a produção de sementes, alimentos, artesanato e plantas medicinais, que as acompanham todas as manhãs. Nas informações contidas em sua página e em publicações, a organização expõe seus princípios de cuidado tanto espiritual como com a *sanación* da Pacha Mama, denunciando os impactos de empreendimentos extrativistas de petróleo e minérios. Entre os principais impactos mencionados estão o rompimento do tecido comunitário e o dano econômico e social a longo prazo. As mulheres das zonas petrolíferas são afetadas diretamente em seus corpos, relatando problemas gastrointestinais, respiratórios, problemas de pele e até mesmo o desenvolvimento de câncer.

Essa dimensão espiritual foi e continua sendo parte da práxis de diversos coletivos e movimentos de mulheres indígenas, camponesas e afro-americanas. Integra as lutas históricas que envolvem alianças com setores do catolicismo no meio rural (as comunidades eclesiais de base), com coletividades de matrizes africanas e os territórios quilombolas.

²⁰ Para obter relatos de todos os encontros, consultar o site: <http://www.saramanta.org/encuentros/>.

Essas relações e aspectos culturais e espirituais das políticas e resistências são continuamente ressignificados nas místicas e práticas atuais.

Essas alianças têm contribuído de forma significativa para modificar o entendimento da relação entre saúde e doença e entre a saúde do corpo, das comunidades e da natureza/planeta/Pacha Mama. Porque, em muitas das cosmovisões espiritualistas de povos originários e de matrizes africanas, não existe separação entre as enfermidades do corpo e as da mente e do espírito, e há um contínuo entre corpos, territórios e natureza. A relação entre dimensões “culturais”, “espirituais”, “naturais” “territoriais”, numa práxis e ética sanadora, é parte do pluriverso de resistências das mulheres de vários coletivos.

Os bem viveres feministas e os cuerpos-territórios têm sido noções-chave que ampliam o horizonte ético-político e epistêmico. Os processos de *sanación* ou cura e *acuerpamiento* articulam as dimensões “materiais” da espiritualidade, reiteradamente separadas na mentalidade ocidental e moderna. O futuro mostra um coração antigo para os entendimentos cosmogônicos que se baseiam por princípios de inseparatividade entre todos os seres vivos e entidades da natureza. Entendemos que essas relações de reciprocidade e complementaridade que constituem essas noções permeiam outros momentos da pesquisa, como a perspectiva de sustentabilidade da vida, para a qual a ecodependência e interdependência são relações fundantes.

Considerações finais

Os coletivos de mulheres feministas, camponesas, indígenas e territoriais, vêm desenvolvendo suas práxis a partir de suas vivências comunitárias e práticas políticas. Suas origens são resistências históricas à expropriação de seus territórios e a participação em lutas camponesas, indígenas, populares e de trabalhadores de forma mais ampla, em movimentos e coletivos auto-organizados de mulheres.

Ao analisar as noções que emergem na práxis de movimentos com horizontes ecofeministas na América Latina e Caribe, procuramos trazer elementos para compor com as propostas teóricas de uma ecologia política feminista latino-americana que seja de fato situada (Ulloa, 2020). As noções aqui organizadas extrapolam os próprios coletivos e territórios, e podem ser vistas como epistemologias políticas das lutas e resistências das mulheres contra o avanço do capital sobre os territórios.

Na América Latina e no Caribe, inúmeras e diversificadas ações coletivas de mulheres trazem contribuições epistêmicas e políticas importantes para pensar caminhos alternativos à crise socioambiental e elaborar um novo paradigma civilizatório. Os coletivos de mulheres têm apresentado uma importante contribuição para repensar as distinções estabelecidas entre produção/reprodução, colocando a sustentabilidade da vida como o eixo central das sociedades, com universalização da ética do cuidado (compartilhada e de responsabilidade de todos), expandida também aos bens da natureza e aos comuns.

A presença do corpo na construção da resistência recebe interpretações variadas sobre seu protagonismo. A preocupação com o futuro devido à responsabilidade com o cuidado é ressaltada e as práxis estudadas indicam uma complexidade importante. O envolvimento das mulheres na resistência aos projetos de mineração e ao agronegócio acontece porque são elas as primeiras a perceber as contaminações e destruições causadas cotidianamente. Cuidar das pessoas que as cercam, da limpeza, da organização, do acesso à água e alimentos para autoconsumo, entre outras inúmeras tarefas presentes no cotidiano sobrecarregado pelo trabalho doméstico das mulheres, são atravessadas pela mercantilização da vida. Assim, ao analisarmos as práxis, ganha destaque a visão de totalidade presente nas perspectivas protagonizadas pelas mulheres, pois enquanto resistem, recuperam e compartilham a memória e a ancestralidade e mantêm vivas e seguem criando práticas de compartilhamento de conhecimento e sementes. Resgatar e defender a memória fortalece a resistência no presente e permite imaginar o futuro nos próprios termos dos povos.

Ainda que as mulheres sejam protagonistas de diversas lutas de resistência e defesa dos territórios e dos direitos humanos e da construção de práticas que transformam a política e a economia, seu papel é recorrentemente invisibilizado. Essa dinâmica pode convergir, por outro lado, para a instrumentalização e essencialização das mulheres (Sánchez, 2020). Esse processo de invisibilização e responsabilização, seja ativo ou conivente, exige processos reversos também ativos de articulação entre produção teórica e luta política que extrapole o reconhecimento, e consiga compreender o pensamento emancipatório que emerge desses sujeitos políticos.

Nossa pesquisa buscou incidir sobre os processos de produção de ausência em torno das contribuições epistemológicas e políticas das ações sociais coletivas na América Latina. Estas contribuições que emergem das práxis coletivas têm mostrado componentes éticos, políticos e epistêmicos que desinstrumentalizam e desnaturalizam as noções de desenvolvimento e de natureza presentes em grande parte do pensamento econômico-social. Apontam para a necessidade e para a possibilidade de relações de complementaridade entre natureza e ser humano e para uma redefinição da qualidade de vida, autonomia, liberdade e bem viver.

Este estudo teve foco nas contribuições conceituais para horizontes ecofeministas que emergem na organização coletiva entre mulheres e se concretizam em perspectivas políticas. A costura teórico-política dessas práxis configura esses horizontes em disputas de paradigmas, como nas lutas camponesas por soberania alimentar e na afirmação da agroecologia feminista como ciência, prática e movimento. No campo do feminismo acadêmico crítico com o qual dialogamos, verifica-se uma retroalimentação não isenta de contradições e assimetrias entre o conhecimento acadêmico e o pensamento que emerge das práxis dos movimentos.

Nas alianças entre movimentos sociais e coletivos — portanto entre territórios, povos, comunidades e lutas — ocorrem incorporações, ampliações semânticas e ressignificações. Ao acompanhar, aprender e também

nos “*acuerparmos*” com os coletivos com os quais desenvolvemos a pesquisa, foi possível vislumbrar o legado de diversas autoras ecofeministas do Sul global. Há emergências ecofeministas mais identificadas com uma crítica à dimensão colonial do patriarcado, e que apontam para a interação entre as dimensões pré-coloniais e coloniais (Argawall, 2004) que ainda se encontram ativas dentro das formas “mais modernas” de extrativismo. O “mau desenvolvimento” (Shiva, 1995) se estabelece como a continuidade de uma estratégia colonial de poder que expropria natureza e conhecimentos. A perda do acesso das comunidades à natureza e aos comuns aprofunda a pobreza e a violência contra as mulheres.

Trabalhamos com a hipótese de uma multiplicidade e ao mesmo tempo convergência que constitui um campo de ação e de alianças entre as mulheres organizadas na América Latina. Esse campo de alianças múltiplo e heterogêneo não se estabelece no vazio, mas nas estratégias, lutas e na interdependência das relações históricas, econômicas e culturais, constantemente resignificadas na experiência vivida das ações coletivas. Nesse campo de ação, os corpos, os territórios e a terra são elementos centrais da resistência aos processos de mercantilização, instrumentalização e privatização.

Entendemos que várias das noções com as quais dialogamos, especialmente vinculadas ao pluriverso de cosmovisões camponesas e indígenas de Abya Yala, em alguma medida mostram este tensionamento entre a resistência e a captura de significados. A construção pela práxis dos significados e identidades coletivas próprias expandem sua potência para outros territórios e contextos de luta e política, e podem ser mobilizados e resistir a usos reificantes e/ou distorcidos. Mesmo em meio às inevitáveis disputas, as noções continuam vivas — e talvez ainda mais vivas — e, por isso, são constantemente resignificadas e mobilizadas nas lutas das mulheres originárias, indígenas, urbanas, negras, camponesas, de diversos territórios e latitudes. Isso é evidenciado pelas recentes manifestações em vários países, pela organização permanente e por mobilizações locais e regionais das mulheres da CLOC-Via Campesina e da Marcha Mundial das Mulheres.

As práxis dos coletivos de mulheres com as quais dialogamos reforçaram a percepção de que a vida das noções emerge da práxis e apresenta elementos de convergência. O aprofundamento nos materiais produzidos pelos coletivos evidenciou o que lemos em muitas análises sobre a América Latina: que suas “veias abertas” forjaram convergências mesmo dentro de um contexto de heterogeneidade cultural e histórica dos seus países. Existe uma proximidade geopolítica e econômica de sua história comum de invasão colonial e de um modelo especialmente predatório de expansão do patriarcado, racismo e capitalismo imbricados, que vem se expressando por meio da exploração extrativista, de violências e desigualdades persistentes. O conflito capital-vida é um solo de luta comum dos movimentos de mulheres e incide diretamente nos seus corpos-territórios, sendo costurado não apenas pelo contexto de violência, mas também pelas alianças e solidariedade entre povos e classes trabalhadoras.

Por serem noções vivas e vinculadas às lutas concretas, agendas semelhantes podem se desdobrar em estratégias e apostas políticas diferentes. No terreno da luta política, as disputas em torno do Estado estão presentes nas práxis relacionadas às diferentes noções. Desde a compreensão crítica do papel do Estado na reprodução do capital até a disputa por retomar um sentido público orientado para a redistribuição e universalização de direitos, passando pelas estratégias de organização e autogestão da vida nos territórios que não investem energia na disputa do Estado, e pela denúncia e/ou incidência em processos internacionais que definem políticas de impacto direto nos territórios e os modos de vida, como as negociações sobre mudanças climáticas. As práxis ecofeministas contribuem, nessa diversidade, para as noções de soberania popular, energética e alimentar; as articulam com a defesa da autonomia e autodeterminação de corpos-territórios; e superam dicotomias ao colocar a sustentabilidade da vida no centro. Nesse sentido, o comum e o comunitário, prática e terreno dessas construções, tensiona o binômio Estado-mercado.

A escolha das mulheres pela organização coletiva como saída para os conflitos é, em grande medida, motor de mobilização, e surge

também dos ataques perpetrados por empresas transnacionais. Mas essas alianças vão além, pois delas têm emergido outras existências compartilhadas, o que identificamos como horizonte comum das emergências ecofeministas. É no conjunto das emergências que se mostra a riqueza, porque sua diversidade compõe um quadro mais complexo e completo, que mais se aproxima das vivências, com um maior potencial de conceber novas e melhores realidades e futuros para a vida humana e não humana, ou seja, para a vida no planeta que inevitavelmente compartilhamos e é nossa casa comum.

Assim como aponta Cusicanqui (2010) no caso do *Buen Vivir*, existem apropriações de noções com certo viés fetichista. Essas apropriações podem ser observadas quando acompanhamos uma constelação de significados associados às noções em um âmbito acadêmico ou sociopolítico mais amplo. Isso implica tensionamentos provocados, por vezes, pela polissemia e pela diminuição da proximidade das práxis nas quais foram concebidas, aspecto fundamental das próprias noções que são constantemente ressignificadas nesse campo. Isso acontece especialmente com as noções vinculadas a cosmovisões e lutas territoriais antissistêmicas. A utilização seletiva de partes de noções e propostas que emergem das práxis, provocando a invisibilização dos sujeitos políticos coletivos, tem feito parte das tendências de apropriação. Essa utilização é feita sem que haja um entendimento dos princípios que as originam. Geralmente, é aí que se localiza o ponto de distinção radical, o núcleo de significado que exige a transformação de padrões, valores, princípios de racionalidade e lógicas mais estruturantes das sociedades, ou seja, como se compreende o que é a base e o horizonte para o qual se deseja caminhar, e quais os sujeitos políticos das transformações.

Essa apropriação seletiva é um desafio presente em outras ações que emergem das práxis emancipatórias dos movimentos sociais e ecofeministas, inclusive aqueles com os quais trabalhamos nesta pesquisa. Seria necessário entender os limites dos conceitos e da linguagem por meio da palavra escrita e mesmo da palavra de forma ampla, pois as fontes dos conceitos situam a construção de conhecimento na prática. Esse processo coloca um desafio inclusive para as possibilidades de tradução

linguística rumo a uma “interculturalidade crítica” (Walsh, 2009; 2013), que envolveria reconhecer a possibilidade de alianças políticas e epistêmicas como base numa interculturalidade que se reconhece enquanto um processo permanente de construção de relações de poder, de saber e de relações sociais. Os limites da linguagem são parte de um desafio amplo entre projetos emancipatórios e de resistência. Ultrapassá-los envolve a criatividade e a criação coletiva de linguagens híbridas, formas de comunicar-se, e mesmo de novas línguas que realmente consigam expressar outras noções impedidas pela camisa de força da norma culta.

O desafio hermenêutico também esteve presente durante o processo analítico dos materiais, pois a diversidade de movimentos também se coloca nas rádios comunitárias, *podcasts*, vídeos, filmes, fotografias, bordados e ilustrações realizadas pelas mulheres. Assim como a politização do cuidado e a inscrição dos corpos na ação política, a comunicação é parte da práxis desses grupos, sendo mais do que uma ferramenta. A intenção de descolonizar o olhar proposta por Cusicanqui (2015) se relaciona aqui com o exercício da interpretação e a realização da galeria virtual. Esse processo nos convida a um espaço de criação que tensiona os freios da linguagem, onde o corpo está em permanente diálogo com a coletividade, ambos indissociados dos dilemas e possibilidades de seu território e de seu tempo. A ação política incide como as metáforas construídas diante das imagens: em um movimento, múltiplas possibilidades, construindo horizontes feministas a partir da memória e do presente.

Bibliografia

Acosta, A. (2011). *Bem Viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos*. Brasil: Editora Elefante.

Agarwal, B. (2004). El debate sobre género y medioambiente: lecciones de la India. In Vázquez García, V. e Velázquez Gutiérrez, M. (Comps.), *Miradas al Futuro. Hacia la construcción de sociedades sostenibles con equidad de género*. Cidade do México: UNAM-PUEG, CRIM;

Colegio de Posgraduados; Centro Internacional de Investigaciones para el Desarrollo.

Aguinaga, M.; Lang, M.; Mokrani, D. e Santillana, A. (2011). Desarrollo, extractivismo y buen vivir. In Lang, M. e Mokrani, D. (Comps.), *Más allá del desarrollo*. Cidade do México: Abya Yala; Fundación Rosa Luxemburgo.

Alianza Política Sector de Mujeres (2020). Economía feminista y el buen vivir: una propuesta para la resistencia y la reexistencia. In Faria, N.; Moreno, T. e Nobre, M. (Orgs.), *Cultivar a vida em movimento: experiências de economia feminista na América Latina* (pp. 87-95). São Paulo: SOF.

Álvarez, L. e Coolsaet, B. (2020). Decolonizing environmental justice studies: a Latin American perspective. *Capitalism Nature Socialism*, 31(2). Reino Unido.

Amigos de la Tierra América Latina y el Caribe – ATALC (2021a). *ATALC y la construcción de proyectos e iniciativas populares emancipatorias*. América Latina e Caribe: ATALC.

Amigos de la Tierra América Latina y el Caribe – ATALC (2021b). *Lo que está en juego en América Latina y el Caribe: perspectiva desde la justicia ambiental*. América Latina e Caribe: ATALC.

ANAMURI (2005). *Soberanía Alimentaria: Derecho y Compromiso de los Pueblos 2005*. Santiago do Chile: ANAMURI.

ANAMURI (2020a, março). *El correo de las mujeres del campo. Anuario 2019-2020*. Santiago do Chile: ANAMURI.

ANAMURI (2020b). *El correo de las mujeres del campo. Diciembre 2020*. Santiago do Chile: ANAMURI.

Asambleas del Feminismo Comunitario (2014). *Pronunciamento del Feminismo Comunitario latinoamericano en la Conferencia de los pueblos sobre*

Cambio Climático. América Latina y Caribe: Asambleas del Feminismo Comunitario.

Asociación de Mujeres Indígenas de Santa María Xalapán Jalapa – AMISMAXAJ (2012). *Documento en construcción para aportar a las reflexiones continentales desde el feminismo comunitario, al paradigma ancestral originario del “Sumak Kawsay” – Buen Vivir.* Guatemala: AMISMAXAJ.

Ávila, P. Z. (2018). La sustentabilidad o sostenibilidad: un concepto poderoso para la humanidad. *Tabula Rasa*, 28. Colômbia.

Benedito, F. O. (2021). *A comunicação popular feminista da Marcha Mundial das Mulheres (MMM) como uma experiência do Comum.* Tese de doutoramento, Unicamp, Campinas.

Blázquez-Graf, N. (2010). Epistemologías feministas: temas centrales. In Blázquez Graf, N.; Flores Palacios, F. e Ríos Everardo, M. (Coords.), *Investigación feminista: epistemología, metodología y representaciones sociales.* Cidade do México: Universidad Autónoma de México; CLACSO.

Cabnal, L. (2010). Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. In Cabnal, L. e ACSUR-Las Segovias. *Feminismos diversos: el feminismo comunitario.* Madrid: Acsur-Las Segovias.

Cabnal, L. (2018). TZK'AT, Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario desde Iximulew-Guatemala. *Ecología Política*, 54.

Cáceres, L. Z. (2018). Me lo dijo el río. In Korol, C. (Comp.), *Las Revoluciones de Berta.* Buenos Aires: América Libre.

Capurro, F. F.; Magnani, M. e Rivas, M. (2020). Uma perspectiva ecofeminista e da economia feminista sobre a problemática dos resíduos: o caso de recuperadores urbanos e promotoras ambientais na Argentina. In Faria, N.; Moreno, R. e Nobre, M. (Orgs.), *Cultivar a vida em movimento: experiências de economia feminista na América Latina.* São Paulo: SOF.

Carosio, A. (2017). Perspectivas feministas para ampliar horizontes del pensamiento crítico latinoamericano. In Carosil, A. et al. (Coords.), *Feminismos, pensamiento crítico y propuestas alternativas en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO.

Carrasco, C. (2003). Sustentabilidade da vida humana: um assunto de mulheres? In Nalu, F. e Nobre, M. (Orgs.), *A produção do viver*. São Paulo: SOF.

Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo (2017). *Mapeando el cuerpo-territorio. Guía metodológica para mujeres que defienden sus territorios*. Quito: CLACSO.

Confederación Nacional de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias de Bolivia Bartolina Sisa – CNMCI OB-BS (2021). Quiénes somos. Recuperado de <http://www.bartolinasisa.org/quienes-somos/>, acceso em 25 de agosto de 2021.

Consejo Cívico de Organizaciones Populares e Indígenas de Honduras – COPINH (2019). *Declaración de la 2ª Asamblea general de Mujeres de COPINH*. Honduras: COPINH.

Consejo Cívico de Organizaciones Populares e Indígenas de Honduras – COPINH (2021). *Quiénes somos*. Honduras: COPINH.

Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón Ediciones.

Cusicanqui, S. (2015). *Sociología de la Imagen: miradas ch'ixi desde la historia andina*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Faria, N. (2005). O feminismo latino-americano e caribenho: perspectivas diante do neoliberalismo. In Faria, N. (Org.), *Desafios do livre mercado para o feminismo. Caderno Sempreviva*. São Paulo: SOF.

Faria, N. e Moreno, R. (2012). *Análises feministas: outro olhar sobre a economia e a ecologia*. São Paulo: SOF.

Faria, N. e Moreno, R. (2020). Resistir y transformar: solidaridad feminista contra el poder de las transnacionales. In Faria, N. (Coord.), *Crítica feminista al poder corporativo: Textos para la acción*. São Paulo: MMM.

Faria, N., Moreno, R. e Nobre, M. (Orgs.) (2020). *Cultivar a vida em movimento: experiências de economia feminista na América Latina*. São Paulo: SOF.

Fórum Permanente de Assuntos Indígenas (2014 [2013]). *Documento de posicionamiento político y plan de acción de las mujeres indígenas del mundo adoptado en la conferencia global de mujeres indígenas*. Nova York: Permanent Forum on Indigenous Issues - Eleventh Session.

Gargallo, F. (2014). *Feminismos desde Abya Yala: Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. Cidade do México: Editorial Corte y Confección.

Grupo de Trabalho de Mulheres da Articulação Nacional de Agroecologia – ANA (2018). Sem feminismo não há agroecologia. *IV Encontro Nacional de Agroecologia*, Belo Horizonte, Brasil.

Gudynas, E. e Acosta, A. (2011). El buen vivir o la disolución de la idea del progreso. In Rojas, M. (Coord.), *La medición del progreso y del bienestar. Propuestas desde América Latina*. Cidade do México: Foro Consultivo Científico y Tecnológico.

Haraway, D. (1995). Saberes localizados: a questão da ciência para o Feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, 5. Brasil.

Harding, S. (1996). *Ciencia y feminismo*. Madrid: Ediciones Morata.

Herrero, Y. (2015). Apuntes introductorios sobre el Ecofeminismo. *Centro de Documentación Hegoa – Boletín de recursos de información*, 43. País Vasco.

Korol, C. (2018). *Las Revoluciones de Berta*. Buenos Aires: América Libre.

Laprea, A. (2020). Venezuela: Resistindo a partir dos territórios. In Faria, N.; Moreno, R. e Nobre, M. (Orgs.), *Cultivar a vida em movimento: experiências de economia feminista na América Latina*. São Paulo: SOF.

Larraín, S. (2012). Un paradigma del buen vivir. In Neira, J. H. e Zúñiga, E. A. (Eds.), *Haciendo memoria, imaginando futuros: ecofeminismo, teología feminista y cambio cultural*. Santiago do Chile: Colectivo Con-spirando.

León, M. (2008). Después del desarrollo: “el buen vivir” y las perspectivas feministas por otro modelo en América Latina. *Umbrales*, 18. Bolívia.

Marcha das Mulheres Negras do Brasil (2015). *Marcha das mulheres negras 2015 contra o racismo e a violência e pelo bem viver. O bem viver como nova utopia (Brasília, Brasil)*. Recuperado de <https://www.geledes.org.br/wp-content/uploads/2015/11/Carta-das-Mulheres-Negras-2015.pdf>, acesso em 10 de setembro de 2021.

Marcha Mundial das Mulheres – MMM (2017). ¡Las mujeres resistimos! Desafíos del feminismo en tiempos de ofensiva conservadora. In Faria, N. e Moreno, R. (Orgs.), *Desafíos feministas para enfrentar el conflicto del capital contra la vida*. São Paulo: SOF / MMM.

Marcha Mundial das Mulheres – MMM (2018). Marcha Mundial das Mulheres no Fórum Alternativo Mundial da Água. *Jornal da Marcha Mundial das Mulheres – março de 2018*. Brasil: MMM.

Marcha Mundial das Mulheres – MMM (2020a). *Encerramento da 5ª Ação Internacional da Marcha Mundial das Mulheres. Documento Regional das Américas*. Brasil: MMM.

Marcha Mundial das Mulheres – MMM (2020b). Sementeira de alternativas feministas para o bem viver. In Faria, N.; Moreno, R. e Nobre, M. (Orgs.), *Cultivar a vida em movimento: experiências de economia feminista na América Latina*. São Paulo: SOF.

Melucci, A. (2001). *A invenção do presente*. Petrópolis: Vozes.

Mendoza, M. (2020). El Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir. Intersticios de una lucha feminista, antiextractivista y por la Plurinacionalidad. *Cuadernos del Centro de Estudios de Diseño y Comunicación*, 91. Argentina.

Mies, M. e Shiva, V. (1993). *Ecofeminismo*. Lisboa: Instituto Piaget.

Monroy, C. F. N. A.; Sempértegui, A. C. C.; Machicao, A. S. e Pérez, G. E. V. (2015). *La Tierra es nuestra Madre, el Agua nuestra Leche. La defensa de la Madre Tierra y del agua como estrategia de lucha contra la violencia medioambiental hacia las mujeres*. Bolívia: Colectivo CASA.

Monroy, C. F. N. A.; Sempértegui, A. C. C.; Machicao, A. S. e Pérez, G. E. V. (2018). *Despojo de agua por minería y el impacto en las mujeres. Diagnóstico del despojo de fuentes de agua por minería estatal y transnacional*. Bolívia: Colectivo CASA.

Movimento de Mulheres Camponesas – MMC (2018). *Feminismo Camponês e Popular*. Brasil: MMC.

Movimento de Mulheres Camponesas – MMC (2020a). *MMC realiza Jornada Nacional Sementes de Resistência e denuncia a falta de apoio do governo Bolsonaro na produção de alimentos diversificados do campesinato*. Brasil: MMC. <https://mmcbrasil.org/mmc-realiza-jornada-nacional-sementes-de-resistencia-e-denuncia-a-falta-de-apoio-do-governo-bolsonaro-na-producao-de-alimentos-diversificados-do-campesinato-2/>

Movimento de Mulheres Camponesas – MMC (2020b). *Saberes tradicionais e ciência caminhando de mãos dadas na agroecologia*. Brasil: MMC. <https://www.facebook.com/watch/?v=227307191909293>

Movimento dos Atingidos por Barragens – MAB (2011, junho). *O modelo energético e a violação dos direitos humanos na vida das mulheres atingidas por barragens*. São Paulo: MAB.

Movimento dos Atingidos por Barragens – MAB (2021a). Sobre as mulheres atingidas por barragens. Brasil: MAB. <https://mab.org.br/mulheres/#>

Movimento dos Atingidos por Barragens – MAB (2021b). *A luta de Paloma Silva, mulher trans, nordestina, pelo direito pleno à água e ao amor*. Brasil: MAB. <https://mab.org.br/2021/07/08/a-luta-de-paloma-silva-mulher-trans-nordestina-pelo-direito-pleno-a-agua-e-ao-amor/#>

Movimento dos Atingidos por Barragens – MAB (2021c). *Encontro promove troca de experiências entre mulheres atingidas por barragens da região metropolitana de Belo Horizonte (MG)*. Brasil: MAB. <https://mab.org.br/2021/08/02/encontro-promove-troca-de-experiencias-entre-mulheres-atingidas-por-barragens-da-regiao-metropolitana-de-belo-horizonte-mg/#>

Movimento dos Atingidos por Barragens – MAB (2021d). *Uma primavera feminista no outono: saiba como foi o 2º Encontro Nacional de Mulheres do MAB*. Brasil: MAB. <https://mab.org.br/2021/04/24/uma-primavera-feminista-no-outono-saiba-como-foi-o-2o-encontro-nacional-de-mulheres-do-mab/#>

Mujeres y la Sexta (2020). *Jornadas Ecofeministas Antiextractivistas por el Buen Vivir*. América Latina, 27 de julho.

Nansen, K. (2020). Além do COVID-19: crise de acumulação capitalista e respostas/saídas desde o sul. In Nansen, K. e Faria, N., *Economia Feminista e Ambientalismo para uma recuperação justa. Olhares do Sul*. Brasil: MMM; ATI; REMTE.

Neira, J. H. e Zúñiga, E. A. (Eds.) (2012). *Haciendo memoria, imaginando futuros: ecofeminismo, teología feminista y cambio cultural*. Santiago do Chile: Colectivo Con-spirando.

Oliveira, J. C. (2019). *Marcha das Mulheres Negras: o Bem Viver para construção de alternativas e superação do racismo*. Trabalho de conclusão de

curso, Centro de Estudos Latino-americanos sobre Cultura e Comunicação, Universidade de São Paulo, São Paulo.

Paredes, J. (2010). *Hilando fino, desde el feminismo comunitario*. Bolívia: Comunidad Mujeres Creando Comunidad.

Paredes, J. (2017, 30 de junho). El feminismo comunitario: la creación de un pensamiento propio. *Corpus*, 7(1). Argentina.

Pérez-Orozco, A. (2014). *La subversión feminista de la economía*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Ress, M. J. (2012). El ecofeminismo: una nueva —y antigua— perspectiva para entender quiénes somos. In Neira, J. H. e Zúñiga, E. A. (Eds.), *Haciendo memoria, imaginando futuros: ecofeminismo, teología feminista y cambio cultural*. Santiago do Chile: Colectivo Con-spirando.

Roca-Servat, D. (2020). Introducción. Los comunes desde las ecología(s) política(s) del Sur/Abya-Yala. Visibilizando alternativas al desarrollo extractivista en la región. In Roca-Servat, D. e Perdomo-Sánchez, J. (Comps.), *La lucha por los comunes y las alternativas al desarrollo frente al extractivismo: miradas desde las ecología(s) política(s) latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.

Rodríguez Acha, M. (2019). La justicia climática debe ser antipatriarcal. In Santisteban, R. S. (Ed.), *Mujeres indígenas frente al cambio climático*. Lima: Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas.

Rodríguez, P. (2021). La soberanía alimentaria es una decisión de cambiar el mundo (Entrevista). Brasil: Capire. <https://capiremov.org/es/entrevista-es/pancha-rodriguez-la-soberania-alimentaria-es-una-decision-de-cambiar-el-mundo/>

Sánchez, G. (2020). El ecofeminismo. Críticas y alternativas al desarrollo. In *Las luchas por los comunes y las alternativas al desarrollo frente al extractivismo*. Buenos Aires: CLACSO.

Santos, B. S. (2008). *A gramática do tempo. Para uma nova cultura política* (V. 4). São Paulo: Cortez.

Santos, L. G.; Castañeda, J. C. J.; Martínez, A. R. e Álvarez, M. S. (2019, 30 de agosto). Aportes del feminismo indígena decolonial al Buen Vivir. *Argumentos. Estudios Críticos de la Sociedad*, 90. Cidade do México: UAM Xochimilco.

Sempre Viva Organização Feminista – SOF (2019). *Un llamado de las mujeres a la resistencia: ¡No al Capitalismo Verde!* São Paulo: SOF; MMM.

Sempre Viva Organização Feminista – SOF e Feminismos Pensamientos Acción – XXK (2021). *Juntas y revueltas: explorando territorios de la economía feminista*. São Paulo: SOF; XXK.

Shiva, V. (1995). *Abrazar la vida*. Madrid: Horas e Horas.

Svampa, M. (2016). Extrativismo, neodesenvolvimentismo e movimentos sociais: Um giro ecoterritorial rumo a alternativas? In Filho, J. P., Ojeda, I., Dilger, G. e Lang, M. (Comps.), *Descolonizar o imaginário: debates sobre pós-extrativismo e alternativas ao desenvolvimento*. São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo, Autonomia Literária; Elefante Editora.

Svampa, M. (2019). *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina. Conflictos socioambientales, giro ecoterritorial y nuevas dependencias*. Calas: Universidad de Guadalajara.

Tait, M. L. (2015). *Elas dizem não! Mulheres camponesas e resistências aos transgênicos*. Campinas: Librum Editora.

Tait, M. L. (2017, 7 de março). Epistemologias feministas da ciência e tecnologia e diálogos presentes e latentes com ações coletivas na América Latina. *Observatório da Fiocruz em Ciência, Tecnologia e Inovação em Saúde*. Brasil.

Tait, M. L. e Gitahy, L. M. C. (2019). Diálogos entre novos léxicos políticos e práticas comunitárias de cuidado em Abya Yala. *CLIMACOM – Cultura Científica e Pesquisa, Jornalismo e Arte*, 1. Brasil.

Tait, M. L. e Moreno, R. (2021). Emergencias ecofeministas en las praxis latinoamericanas. *Ecología Política*, 61. Espanha.

Tait, M. L.; Vasconcellos, B. M. e Jalil, L. (2021). Mujeres populares y la sostenibilidad de la vida en América Latina: revisión histórica e importancia actual. *Revista Interstícios*, 10. Brasil.

Telles, L.; Iyusuka, S. S. e Franco, V. V. (2020). Resiliência e Autonomia: experiências das agricultoras agroecológicas no vale do Ribeira/SP. In Faria, N.; Moreno, R. e Nobre, M. (Orgs.), *Cultivar a vida em movimento: experiências de economia feminista na América Latina*. São Paulo: SOF.

Ulloa, A. (2014). Diferencias de género y etnicidad en las políticas globales-nacionales-locales de cambio climático. In Gentilli, P. (Ed.), *Crítica y Emancipación*. Buenos Aires: CLACSO.

Ulloa, A. (2020). Ecología política feminista latinoamericana. In Zuria, A. de L.; Centeno, E. F. e Gutiérrez, M. V. (Coords.), *Feminismo socioambiental. Revitalizando el debate desde América Latina*. Cuernavaca: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinares.

Ulloa, A. (2021). Repolitizar la vida, defender los cuerpos-territorios y colectivizar las acciones desde los feminismos indígenas. *Ecología Política*, 61. Espanha.

Unión de Trabajadores de la Tierra – UTT (2019a). *El remedio está en la tierra. Mujeres de la UTT recuperan el uso de plantas medicinales*. <https://uniondetrabajadoresdelatierra.com.ar/2019/03/12/el-remedio-esta-en-la-tierra/>

Unión de Trabajadores de la Tierra – UTT (2019b). *Primer Encuentro Nacional de Mujeres Trabajadoras de la Tierra – UTT*. <https://>

uniondetrabajadoresdelatierra.com.ar/2019/10/15/primer-encuentro-nacional-de-mujeres-trabajadoras-de-la-tierra-utt/

Unión de Trabajadores de la Tierra – UTT (2019c). *Verdurazo Feminista / Somos las mujeres que alimentamos al pueblo*. <https://uniondetrabajadoresdelatierra.com.ar/2019/10/11/verdurazo-feminista-verdurazofeminista-somos-las-mujeres-que-alimentamos-al-pueblo/>

Unión de Trabajadores de la Tierra – UTT (2020a). *Plantas para sanar: las medicinas de las mujeres de la tierra*. <https://uniondetrabajadoresdelatierra.com.ar/2020/09/12/plantas-para-sanar-las-medicinas-de-las-mujeres-de-la-tierra/>

Unión de Trabajadores de la Tierra – UTT (2020b). *Recetario para Comedores Populares. Por una Alimentación Sana Segura y Soberana*. <https://uniondetrabajadoresdelatierra.com.ar/2020/10/28/presentacion-recetario/>

Vázquez, E. et al. (2014). *La vida en el centro y el crudo bajo tierra: El Yasuní en clave feminista*. Quito: Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo.

Walsh, C. (2009). Interculturalidade crítica e pedagogia decolonial: In-surgir, re-existir e re-viver. In Candau, V. M. (Org.), *Educação intercultural na América Latina: Entre concepções, tensões e propostas*. Rio de Janeiro: 7 letras.

Walsh, C. (2013). Lo pedagógico y lo decolonial. Entretejiendo caminos. In Walsh, C., *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re) existir y (re)vivir* (Tomo I). Quito: Abya Yala.

Zuluaga, G. P. (2014). Ecofeminismos: potencialidades y limitaciones. In Siliprandi, E. e Zuluaga, G. P. (Coords.), *Género, agroecología y soberanía alimentaria: Perspectivas ecofeministas*. Barcelona: Icaria.

ANEXO. LISTA DE MOVIMENTOS PARTICIPANTES NA PESQUISA

| Id | Organização | País | Origem | Envio |
|-----------|--|--|---------------|--------------|
| 1 | Asociación de Mujeres Indígenas de Santa María Xalapán - AMISMAXA] | Guatemala | Inicial | 1º |
| 2 | Amigos da Terra América Latina e Caribe - ATALC | Argentina, Colômbia, Uruguai, México, El Salvador, Honduras e Costa Rica | Inicial | 1º |
| 3 | Associação Nacional de Mulheres Rurais e Indígenas - ANAMURI (CLOC) | Chile | Inicial | 1º |
| 4 | Colectivo Con-spirando | Chile | Inicial | 1º |
| 5 | Coletivo de Mulheres do Movimento Atingido por Barragens - MAB (CLOC) | Brasil | Inicial | 1º |
| 6 | Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo | Brasil, Equador, México e Uruguai | Inicial | 1º |
| 7 | Colectivo de Mujeres del Chaco Americano | Argentina, Bolívia, Paraguai | Inicial | 1º |
| 8 | Consejo Cívico de Organizaciones Populares e Indígenas de Honduras - COPINH | Honduras | Inicial | 1º |
| 9 | Confederación Nacional de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias de Bolívia "Bartolina Sisa" | Bolívia | Bola de neve | Sem envio |
| 10 | Fundación Tierra Nuestra | Guatemala | Bola de neve | 2º |
| 11 | Grupo de Trabalho de Mulheres da Articulação Nacional de Agroecologia (ANA) | Brasil | Inicial | 1º |
| 12 | La Araña Feminista | Venezuela | Bola de neve | 2º |
| 13 | La Danta Las Canta | Venezuela | Inicial | Sem envio |
| 14 | Marcha Mundial das Mulheres | Venezuela, Honduras, Guatemala, Brasil, Chile, México | Inicial | 1º |
| 15 | Marcha das Mulheres Negras | Brasil | Inicial | Sem envio |
| 16 | Movimiento por el Agua y los Territorios (MAT) | Chile | Inicial | 1º |
| 17 | Movimento de Mulheres Camponesas - MMCLOC | Brasil | Inicial | 1º |

| | | | | |
|----|--|---|--------------|-----------|
| 18 | Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir | Argentina | Inicial | 1º |
| 19 | Mujeres Creando | Bolivia | Inicial | 1º |
| 20 | Mujeres de Zona de Sacrificio Quintero - Puchuncaví en Resistencia | Chile / Pacífico | Inicial | 1º |
| 21 | Mujeres que Luchan | México | Inicial | 1º |
| 22 | Mujeres y la Sexta | México | Inicial | 1º |
| 23 | Red Feminismos Decoloniales del Sur | CLACSO / varios países | Inicial | 1º |
| 24 | Red Latinoamericana de Mujeres Defensoras | México, Honduras, El Salvador, Guatemala, Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia, Chile e Uruguay | Inicial | 1º |
| 25 | Red Latinoamericana Mujeres Transformando la Economía - REMTE | Venezuela, Brasil, Ecuador, Perú, México | Inicial | 1º |
| 26 | Saramanta Warmikuna | Ecuador | Bola de neve | 2º |
| 27 | Taller Ecologista | Argentina | Inicial | 1º |
| 28 | TramaTierra de Santa Fe | Argentina | Bola de neve | 2º |
| 29 | Tzkat - Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario | Guatemala | Inicial | 1º |
| 30 | Unión de Trabajadores de la Tierra (UTT) | Argentina | Bola de neve | Sem envío |

El ecofeminismo en Colombia

Una aproximación a la construcción colectiva de conocimiento

—
Johana Trujillo Terán, Tatiana Carolina Gómez Duque, Juan Carlos Guerrero Bernal, Freddy Eduardo Cante Maldonado y María Camilla Méndez

Introducción

El término “ecofeminismo” se ha utilizado para designar un conjunto de trabajos que apuntan a reflexionar sobre la relación existente entre la dominación de las mujeres y la explotación de la naturaleza en el marco de un orden patriarcal. En esta corriente analítica hay tres grandes tendencias que reflejan distintas maneras de comprender dicha relación.

Primero, hay un ecofeminismo esencialista o tradicional, el cual sostiene que las mujeres tienen una relación inherente e intrínseca con la naturaleza y son, en esencia, sujetos ambientalistas. Así mismo, desde esa perspectiva, se afirma que las mujeres son las más perjudicadas por el daño ambiental. Esta visión ha surgido principalmente en Estados Unidos, en trabajos como los de Daly (1978) y Griffin (1978).

Segundo, existe un ecofeminismo espiritualista que apareció en los años ochenta. Esta corriente, al igual que el ecofeminismo tradicional, establece una relación inherente entre la naturaleza y las mujeres. Pero esta perspectiva incorpora una dimensión espiritual, vinculada al carácter sagrado de la naturaleza y de la vida. Así, este tipo de ecofeminismo se ha concentrado en criticar el modelo de desarrollo occidental,

denominado “maldesarrollo”, dado que ha destruido y sigue destruyendo las formas de vida tradicionales de pueblos indígenas y de pueblos del sur global. Esta corriente ha tenido un arraigo importante en países del tercer mundo como India (Shiva, 1993) y en países de América Latina (Gebara, 2002; Tamez, 1993).

Finalmente, se encuentra la visión constructivista del ecofeminismo que entiende las opresiones de las mujeres y de la naturaleza, asumiendo el género como una construcción social. En ese sentido, a diferencia de las dos tipologías anteriores, se afirma que no hay una esencia o relación inherente que sitúe a las mujeres más cerca de la naturaleza. Por el contrario, se argumenta que la idea de un vínculo entre las mujeres con la naturaleza se ha construido históricamente y que, justamente debido a los roles asignados a partir del género, las mujeres podrían sufrir y conocer las consecuencias de la destrucción ecológica de una manera particular. Como lo han descrito diversas autoras (Plumwood, 1993; Haraway, 1995), el ecofeminismo constructivista amplía las múltiples conexiones entre el género, la raza, la clase y la dominación de la naturaleza. Además, entiende que tanto las mujeres como los hombres, e incluso diversidades sexuales, hacen parte y perciben el impacto de la naturaleza en sus vidas de manera diferenciada.

En América Latina y el Caribe, la categoría analítica ecofeminismo ha sido acogida desde una visión más espiritualista. En particular, dicha categoría fue retomada por las activistas que se sentían identificadas con la teología de la liberación durante las décadas de los 70 y los 80, pero que se oponían a los conceptos teológicos que perpetúan el antropocentrismo y androcentrismo (Ress, 2011). Desde un enfoque espiritual y religioso, estas mujeres luchan por acabar con las opresiones múltiples que ocurrían sobre su materialidad y sus cuerpos, así como con la dominación de la naturaleza. En la región, se destacan autoras como la brasileña Gebara (2002) y la mexicana Tamez (1993), además de mujeres pastoras y religiosas que trabajaban en sectores populares (Ress, 2011).

No obstante, el ecofeminismo como categoría analítica en América Latina y el Caribe ha sido más bien un concepto problemático. La

construcción y el surgimiento del ecofeminismo, al igual que el término mismo de feminismo, han sido producidos en países del primer mundo, por lo que las realidades latinoamericanas y caribeñas no siempre encajan en la categoría. El ecofeminismo surgió como categoría analítica especialmente en países del primer mundo, sobre todo en Francia —lugar en el que se acuñó el término— (Francoise d'Eaubonne, 1984 citada en Warren, 2004), en Estados Unidos (Daly, 1978; Jackson, 2004; Molyneux y Steinberg, 2004) y en Alemania (Mies y Shiva, 1993). Luego, empezó a tener acogida en otros lugares del mundo, como en India (Mies y Shiva, 1993) y en Pakistán (Molyneux y Steinberg, 2004).

Teniendo en cuenta estos marcos conceptuales existentes, la presente investigación plantea un acercamiento al concepto de *ecofeminismo* de manera amplia, intentando superar los dualismos que se han establecido en la producción de conocimiento occidental como, por ejemplo, los siguientes: ser humano / naturaleza, cultura / naturaleza, hombre / mujer, entre otros. De ese modo, se hace especial énfasis en la diversidad misma de los fenómenos, junto a la complejidad e interdependencia que existe en las relaciones entre lo humano y todo aquello comprendido como lo no humano. Este posicionamiento corresponde a nuestros lugares de enunciación como investigadores y activistas, desde los contextos y realidades sociales en que se produce conocimiento en América Latina y el Caribe, particularmente en Colombia.

Aunque esta investigación partió del ecofeminismo como categoría analítica que sirvió de base para recuperar la producción académica en Colombia, la búsqueda se amplió a la producción de conocimiento generada en el país en torno a varias perspectivas que reflexionan sobre el ambiente con una mirada de género o feminista. Estas son aproximaciones que también han sentado sus bases sobre la idea de complejizar las relaciones entre lo humano y no humano, en el marco de un orden patriarcal, pero sin necesariamente suscribir explícitamente a la categoría del ecofeminismo. De ese modo, buscamos no solo explorar otras perspectivas, sino también reflexionar sobre los vínculos existentes entre academia y organizaciones sociales en torno a la producción de conocimiento sobre género y medioambiente en Colombia.

La producción de conocimiento en términos de pensamiento y acción que se ha generado en los países de América Latina y el Caribe sobre las relaciones de poder entre lo humano y lo no humano, han luchado al igual que el ecofeminismo —producido inicialmente en otros espacios— por visibilizar y emprender una agenda de lucha que elimine las relaciones asimétricas, violentas y desiguales entre los seres humanos y todo lo comprendido como lo no humano. Con todo, el reconocimiento y la representación de quienes han emprendido estas luchas no se han suscrito dentro de esta corriente o categoría analítica. Las resistencias frente a la colonialidad discursiva sobre quién y en dónde se produce el conocimiento ha sido una de las razones que han llevado a que académicas y movimientos de mujeres como el feminismo comunitario (Cano, 2017), el feminismo indígena (Coro, 2016) y feministas decoloniales (Montanaro Ocaña Muñoz y García Nemocón, 2021), se resistan frente a esta identificación. En últimas, ha representado una resistencia frente a la categoría que ha sido lejana en la comprensión de las realidades latinoamericanas y caribeñas (Cunha- y Casimiro, 2019).

La articulación entre los estudios sobre las prácticas y problemáticas feministas y ambientalistas es relativamente reciente. Durante los primeros años de la década de los ochenta, la escritora y feminista francesa Françoise d'Eaubonne, acuñó el término “ecofeminismo” por primera vez (Warren, 2004). A partir de allí, diversas autoras han movilizado este concepto como una categoría fundamental para analizar las relaciones sociales en las que se vincula el género y el medioambiente. Al centrarnos en la producción de conocimiento construida desde un país de América Latina y el Caribe, como lo es Colombia, observamos que el ecofeminismo resulta configurándose como categoría importada, que en muchas ocasiones carece de carácter explicativo para ilustrar las realidades sociales de quienes habitan la región.

Por una parte, el uso o desuso de este término en América Latina y el Caribe se relaciona con el hecho de que diversos colectivos y organizaciones sociales no se enuncian desde categorías como *feminista* o *ambientalista*. En muchos casos, la decisión de movilizar dichas categorías para la comprensión de las relaciones sociales y contextos latinoamericanos pone

de manifiesto un conflicto entre la construcción teórica y la realidad empírica. Hemos observado que algunas autoras prefieren movilizar otros términos como “cuerpo / territorio”, “defensa del territorio”, “buen vivir”, para explicar el mundo social en este campo del conocimiento.

Por otra parte, podríamos decir que una buena parte de la construcción de conocimiento que se realiza desde Colombia se centra en discusiones esencialmente teóricas; es decir, las teorías, categorías analíticas y discusiones con autores son el centro de una importante literatura sobre la temática; sin dejar de lado que también existen textos que construyen conocimiento desde casos de estudio. No obstante, precisamos de una sistematización completa que nos ayude a descubrir si se puede hablar desde una perspectiva o si, más bien, el conocimiento que existe hasta el momento se ha producido de manera diversa en torno a los temas ambientales con una mirada de género o feminista. Por tales motivos, consideramos interesante explorar y sistematizar los estudios y análisis en este campo del conocimiento. A partir de una revisión crítica de la literatura académica y de aquella que proviene de las organizaciones sociales, podríamos estimar de qué manera se ha hecho una apropiación del ecofeminismo como categoría analítica en Colombia.

Con el fin de profundizar en la comprensión de la articulación entre género o feminismo y ambientalismo, nos proponemos como objetivo general indagar sobre las formas en que la producción de conocimiento en torno al ecofeminismo como categoría analítica se ha desarrollado en Colombia.

Para este propósito, planteamos tres objetivos específicos que aportarán a esta finalidad durante el desarrollo de la propuesta de investigación.

1. Explorar la apropiación de la categoría analítica “ecofeminismo” en la producción de conocimiento académico y desde las organizaciones sociales.
 - 1.1 Realizar un análisis comparativo que nos permita reconocer qué tan vinculada se encuentra la producción académica

con las experiencias y preocupaciones de las y los activistas en Colombia.

- 1.2 Identificar categorías que aludan a prácticas y teorías feministas y de género desde una perspectiva ambiental en Colombia.
2. Revisar las conexiones y vínculos que tienen las autoras y los autores que hablan sobre temas medioambientales, con una perspectiva de género o feminista; a partir de la revisión de citas obtenidas de la base de datos del gestor bibliográfico de la investigación.
3. Sistematizar la información que recolectaremos en la revisión analítica de los textos, a la vez que construimos una base de datos que pueda ser consultada por diversas personas interesadas en acercarse a la producción de conocimiento sobre ecofeminismo en Colombia.

Considerando la problemática enunciada con anterioridad, nos preguntamos ¿cómo se ha desarrollado la producción de conocimiento desde Colombia en torno al ecofeminismo como categoría analítica?

Es importante señalar que la producción de conocimiento la entendemos no solamente en términos académicos, sino que también consideramos los saberes que se han construido dentro de las mismas organizaciones sociales. En este sentido, al incluir esas iniciativas de ciencia ciudadana o comunitaria en nuestra revisión de literatura, podríamos formular algunas hipótesis respecto a qué tan vinculada se encuentra la producción académica con los asuntos prácticos y prioritarios para las y los activistas sociales en estos temas.

Ahora bien, partiendo la cuestión que planteamos previamente, subyacen algunas preguntas más específicas que esperamos abordar durante el desarrollo de la investigación. Por un lado, respecto a la construcción teórica:

1. ¿Existe algún diálogo entre las autoras y autores colombianas que han abordado esta categoría analítica?
2. ¿Existe alguna caracterización particular respecto al conocimiento que se produce en Colombia?
3. ¿Qué relación existe entre la producción académica y aquella que proviene de las organizaciones sociales?
4. ¿Qué lugar tienen las vivencias y experiencias en la construcción de conocimiento que se produce sobre ecofeminismo en Colombia?

El presente informe presentará inicialmente la metodología utilizada durante la investigación, seguido de una sección de resultados obtenidos que estarán de acuerdo con los objetivos planteados en el proyecto. Es decir, en primer lugar, se analizará la apropiación que tiene la categoría analítica *ecofeminismo* en la producción de conocimiento académica y de las organizaciones sociales en Colombia; después de ello, se identificarán categorías que apropien la producción de conocimiento en Colombia en torno a temas medioambientales y de género, y en tercer lugar, se revisarán las conexiones y vínculos que tienen las autoras y autores que hablan sobre estos temas a partir de una revisión de citas obtenidas de la base de datos. Finalmente, el documento presentará unas conclusiones que recogen las reflexiones obtenidas de la investigación.

Metodología

Con el propósito de alcanzar los objetivos descritos previamente, se desarrollaron cuatro etapas durante el proceso de investigación: 1) recolección de textos y *podcasts*, 2) lectura crítica y sistematización, 3) procesamiento de la información y 4) redacción del informe y del lineamiento de política pública. Con todo, es importante aclarar que, si bien se plantean estas etapas diferenciadas, durante el desarrollo de la investigación dichas etapas se solapan y se enriquecen mutuamente. En otras palabras, la lectura y revisión de textos facilitó encontrar nuevos documentos para recolectar. De la misma manera, durante el proceso

de sistematización de la información, las discusiones del equipo posibilitaron plantear diferentes alternativas para procesar los datos y avanzar en el análisis de la producción de conocimiento sobre ecofeminismo en Colombia.

Ahora bien, respecto a la primera etapa, partimos de una búsqueda amplia que incluía la producción de conocimiento a lo largo de la región de América Latina y el Caribe. Sin embargo, teniendo en cuenta el límite de tiempo y demás recursos esenciales para el desarrollo de la investigación, decidimos hacer un recorte importante respecto al área geográfica en la cual enfocaríamos nuestros esfuerzos. De esta forma, recolectamos aquellos textos que fueran escritos por autores y autoras colombianas o bien cuyo lugar de publicación fuera Colombia. Además, con el fin de darle lugar a la producción de conocimiento desde las organizaciones sociales, acordamos incluir también archivos de *podcasts*.

La búsqueda de estos documentos inició con la palabra clave *ecofeminismo*. No obstante, al encontrar un número limitado de textos, decidimos ampliar la búsqueda a palabras como *mujer y medioambiente*, *género y medioambiente*, *extractivismo y género*, *buen vivir*, *feminismos comunitarios*, entre otros, teniendo en cuenta que no solo se construye conocimiento desde el concepto de ecofeminismo en la interrelación de categorías asociadas al género y al medioambiente. De ahí, nuestro interés en problematizar al ecofeminismo como categoría analítica, a la vez que procuramos identificar otros conceptos desde los cuales se construye conocimiento en esta área. Adicionalmente, como se explicaba previamente, al avanzar con la lectura y revisión de los documentos se consiguió identificar nuevos textos y *podcasts* para incluir en la base de datos. En la recolección de documentos, además, se priorizaron aquellos que han sido publicados más recientemente, ubicando la producción del conocimiento desde el año 2000.

En esta primera etapa, se hizo uso del gestor bibliográfico Zotero, con el cual se fueron almacenando los 79 documentos recolectados. Este gestor relaciona algunas de las categorías de nuestro interés de manera automática: *el título*; *el autor, autora o autores*; *la fecha y lugar de publicación*; así

como *el tipo de documento* —libro, artículo, tesis, *podcasts*, etc.—. Sin embargo, para el análisis que esperábamos realizar incluimos otras dieciséis categorías. Por tal razón añadimos una nota en cada uno de los textos, en la que diligenciamos la información que se describirá a continuación.

En primer lugar, indagamos respecto a la posición desde la cual las y los autores construyen conocimiento. En ese orden de ideas, los textos se clasificaron entre: académico, alternativo o mixto. En la primera de estas tres categorías —académico—, se incluyeron aquellos textos o documentos en los que las y los autores construyen conocimiento a través de un contacto mínimo con las comunidades y las organizaciones sociales. En su lugar, las principales fuentes de estos documentos corresponden a la revisión de literatura o la implementación de metodologías como análisis estrictamente cuantitativos o, por ejemplo, desde una investigación cualitativa, el uso de herramientas como la realización de encuestas. En otras palabras, la fuente principal para la producción de conocimiento no se encuentra en contacto cercano con las prácticas de dichos grupos sociales.

Respecto a la segunda categoría —alternativo—, se incluyen documentos en los cuales el conocimiento se construye directamente de la mano con las prácticas de las comunidades y las organizaciones sociales. Su relacionamiento con la academia se puede limitar al uso de conceptos y vocabulario académico, pero las y los autores se posicionan explícitamente desde un lugar alternativo, reconociendo que el conocimiento no se construye solo desde centros académicos. Por último, respecto a la tercera categoría —mixto—, se incluyen textos en los que se desarrollan estudios que posibilitan una inmersión profunda en las prácticas de comunidades y organizaciones sociales. Entonces, si bien las y los autores se posicionan desde una orilla académica, las herramientas metodológicas para la recolección de información comprenden técnicas como la etnografía, la observación participante, entrevistas a profundidad, entre otras.

Es importante anotar que la clasificación de los documentos en las categorías mencionadas previamente proviene directamente del contenido

de los textos y de los *podcasts*. En otras palabras, preferimos no asumir de entrada la manera en que los y las autoras se posicionan frente a la construcción de conocimiento, considerando las transformaciones que se pueden presentar en sus experiencias de vida, de manera particular, así como entre una y otra publicación. El hecho de identificar este posicionamiento, en cada documento por separado, posibilita observar la complejidad del proceso de construcción de conocimiento y explorar qué tan conectada se encuentra la producción académica con las experiencias y preocupaciones de los y las activistas.

En segundo lugar, incorporamos una variable que nos permitió indagar respecto al tipo de texto, en cuanto se desarrollaba desde una aproximación empírica o esencialmente teórica. A partir de esta información se pueden observar las relaciones que se establecen entre los fenómenos del mundo social y el establecimiento de conceptos que posibiliten analizar y describir dichos fenómenos. En este sentido, la clasificación de un documento en una u otra de estas categorías indica el peso teórico o empírico que se observa en las formas de aproximarse al conocimiento. Adicionalmente, para complementar esta información, se anotó la ubicación geográfica en caso de que el texto o documento se narrara a partir de algún estudio empírico. Esto último, con el fin de explorar si la producción de conocimiento en Colombia se amplía a diferentes latitudes o si solamente se referencian casos del mismo país. Entre los documentos recolectados, es evidente que los y las autoras colombianas prefieren desarrollar estudios sobre casos en el territorio nacional.

Igualmente, incluimos el lugar de enunciación en la revisión de los documentos, con el fin de referenciar el “espacio epistémico que se habita, esto es, el *locus* de enunciación que se asume y desde el que se ejerce la acción de comprensión hermenéutica” (Muñiz, 2016, p. 24). Es decir, el lugar desde el cual se enuncian las y los autores articula su horizonte de interpretación, al igual que las formas en las que se expone y se decide comunicar el conocimiento. Para los fines de esta investigación consideramos el espacio de enunciación geográfico, así como en términos de autorreconocimiento identitario. De la misma manera que en las otras categorías de análisis, la información que utilizamos provenía

directamente del contenido de cada texto por separado. Sin embargo, no fue común encontrar entre los documentos recolectados referencias respecto al componente identitario que se incluye en esta categoría.

En cuarto lugar, relacionado con la anterior variable, decidimos revisar el tipo de sello editorial. Aquí, los documentos se clasifican entre las siguientes opciones: académico, organizaciones sociales o alianza entre ambas. A partir de esta información, se facilita comprender cuál es el objetivo del documento y a quiénes está dirigido su contenido. Si bien, como en toda categoría de clasificación existen matices, el tipo de sello editorial posibilita intuir el uso del lenguaje con el que se presentará la información, teniendo en cuenta el público al cual estará dirigido.

En quinto lugar, establecimos una serie de categorías que facilitan la aproximación al contenido de los documentos. Entre ellas se encuentran las siguientes: *palabras clave*, *objetivo*, *pregunta analítica*, *argumentos principales* y *metodología*. Cada una de estas categorías posibilita entrever, de manera sintetizada, las diferencias y similitudes respecto del conocimiento que se produce en Colombia en relación con el ecofeminismo. Con todo, a pesar de que dichas categorías se suelen encontrar específicamente en textos académicos, conseguimos identificar la información correspondiente en los documentos de carácter alternativo o no estrictamente académico. De tal forma, al tener acceso a la base de datos que hemos construido, se puede navegar de manera fluida entre las entradas y revisar, preliminarmente, algunas de las relaciones que se pueden establecer entre las diferentes orientaciones alrededor de la construcción de conocimiento en esta área.

Ahora bien, con el objetivo de problematizar el ecofeminismo como categoría analítica, se incorporaron una serie de variables. Por una parte, se clasificaron los documentos a partir de la variable dicotómica *uso de la categoría "ecofeminismo"*. En este punto, se consignaba si efectivamente se retomaba o no dicha categoría, es decir, la respuesta podía ser únicamente "sí" o "no". En caso afirmativo, y para profundizar y ampliar la información, se completó la siguiente pregunta "¿Se critica o se apropia la categoría *ecofeminismo*? ¿de qué forma?" Es así como, además de

visibilizar la presencia o ausencia de dicha categoría, se propuso ahondar en el uso que se le daba en los documentos. Se identificó que, si bien algunas autoras y autores partían de este concepto en su marco teórico, lo presentaban con el propósito de evidenciar sus limitaciones en el análisis de contextos particulares.

En este orden de ideas, se incluyó también un espacio para consignar tanto la categoría central como las categorías secundarias que se movilizan en los análisis desarrollados en cada uno de los documentos recolectados. Esto, con el propósito de identificar desde qué otras perspectivas analíticas se está construyendo conocimiento en Colombia, en la interacción de categorías asociadas al género y al medioambiente. Por último, se incluyó un espacio para incluir observaciones adicionales que sobresalieran en el texto que, por una u otra razón, no se encontraran desarrolladas en las demás variables.

De manera paralela a este proceso de lectura y sistematización de la información, construimos una lista que reflejara las referencias bibliográficas que contenían los documentos recolectados. Entonces, se enumeraron no solo a los y las autoras de dichos documentos, sino aquellas personas o colectivos que se encontraran entre las referencias bibliográficas de los textos y que, además, se vincularan con temas asociados al género y el medioambiente. El objetivo fue procesar la información a través del *software* Pajek y explorar, de manera gráfica, las relaciones entre autoras y autores, a partir de las citas y referencias que establecen entre sí. De tal forma, identificamos a más de 400 autoras y autores que interactúan entre sí alrededor del ecofeminismo, partiendo de la producción de conocimiento en Colombia.

Para conseguir lo propuesto previamente, incluimos las relaciones bibliográficas entre cada uno de los autores y autoras que se encontraban en la lista. Es decir, a partir del formato establecido para graficar redes en Pajek, consignamos las citas entre unos y otras autoras, así como el número de veces que se citaban, en caso de que se referenciaran en más de una publicación. Respecto a los *podcasts*, incluimos a las autoras de dichos formatos y a aquellas personas o colectivos a los que se

hiciera referencia durante el desarrollo del contenido. Adicionalmente, relacionamos el origen geográfico de los y las 414 autoras identificadas. Por tanto, con el fin de visibilizar esta información en la gráfica, se establecieron cuatro categorías en las que se clasificaron cada una de estas autoras y autores:

- 1) De origen colombiano.
- 2) De origen latinoamericano.
- 3) De otro lugar del mundo.
- 4) Corresponde a una organización social.

Esta última categoría se incluyó con el fin de revisar la relación entre el mundo académico y los colectivos y organizaciones sociales. Mientras que las tres primeras categorías corresponden a la ubicación geográfica, a partir de la cual se pretende establecer cuáles son aquellas regiones en las que se concentran esos vínculos de citas bibliográficas y en dónde se ubican los referentes más importantes de la producción de conocimiento en Colombia.

Todo el trabajo de lectura y sistematización, presentado en este apartado, estuvo acompañado de reuniones semanales para compartir las impresiones del equipo y así, de ser necesario, reestructurar las categorías planteadas. Esto facilitó compartir hallazgos preliminares que se iban encontrando en el desarrollo de las actividades mencionadas. Además, sirvió como insumo para organizar el proceso de escritura del presente informe, así como el lineamiento de política pública.

Principales resultados

Exploración de la categoría “ecofeminismo”

La historia de América Latina y el Caribe ha estado marcada por las relaciones de desigualdad entre el Norte global (Occidente) y las periferias (América Latina y el Caribe), gracias al proceso colonizador que,

de acuerdo a “Dussel (2014), creó lazos de dependencia al continente americano de Occidente y relaciones asimétricas entre los países más avanzados industrialmente y aquellos que carecían de desarrollo económico y tecnológico” (Dussel, 2014 citado en Guarín, Gómez Rojas y Palacios González, 2020). Los países de la periferia fueron y continúan siendo subordinados como suministradores de recursos de bajo valor agregado por lo que los países dominantes mantuvieron su posición, poder e influencia económica, política, social y cultural en los países del sur global y de las periferias.

La dominación de unos países sobre otros ha generado violencias de todo tipo (económica, política, social y cultural) en el tejido social de los países subordinados, las comunidades y pueblos ancestrales, en los sujetos atravesados por relaciones de poder en razón del género, raza, clase, nacionalidad, entre otros; pero también en todo lo comprendido como lo no humano (el medioambiente, la naturaleza, los ecosistemas, etc.). Las violencias y relaciones de poder asimétricas han sido producto de la producción y reproducción de sistemas como el colonialismo y la colonialidad, el capitalismo y el patriarcado, que han cristalizado discursos y prácticas bajo miradas dicotómicas y jerarquizadas. Entre estas dicotomías se resaltan: naturaleza / cultura, occidental / no occidental, masculino / femenino, razón / emoción.

La jerarquización y violencias han ocurrido especialmente sobre los cuerpos feminizados incluyendo lo no humano. Las mujeres han sido víctimas del modelo neoliberal y de desarrollo extractivista, en tanto que han sido despojadas de sus tierras, de sus saberes ancestrales y han puesto en riesgo sus fuentes de supervivencia, es decir de los recursos naturales, que permiten realizar las labores de cuidado en sus entornos. El modelo económico neoliberal ha explotado sus fuentes de recursos como el agua, tierra fértil, y ha generado efectos nocivos en los ecosistemas. En este punto es importante decir que, si bien las mujeres han sido las más perjudicadas por los efectos nocivos que ha traído el modelo extractivista en la naturaleza, no es porque exista una relación intrínseca y esencial entre mujer y naturaleza, sino que se debe a unas relaciones de poder que se han construido históricamente y han generado que

quienes realizan las labores del cuidado, especialmente en áreas rurales sean las más afectadas.

Tal como lo dice Warren (2004) cuando se refiere al ecofeminismo, existen “relaciones entre las mujeres y la naturaleza —relaciones históricas, empíricas, conceptuales, religiosas, literarias, políticas, éticas, epistemológicas, metodológicas y teóricas sobre la manera en la cual nos referimos a las mujeres y la tierra—”. En ese sentido, la relación mujer / naturaleza ha sido producto de una construcción social, que violenta a las mujeres y a la naturaleza en simultáneo, y además coloca en mayor situación de vulnerabilidad a las mujeres y ecosistemas que se ubican en territorios del sur global, en zonas de ruralidad, donde las labores del cuidado dependen necesariamente de los recursos naturales como el agua, los ríos, los bosques, la tierra fértil para su supervivencia y la de su núcleo familiar.

Las relaciones entre las mujeres y la naturaleza desde la academia y las organizaciones sociales han sido abordadas desde diferentes perspectivas, categorías y lugares de enunciación. Como se mencionó en el inicio del documento, reflexionar sobre dicha relación se ha hecho bajo la categoría “ecofeminismo” que ha sido un término referido inicialmente por mujeres del norte global. Ha sido interpelada en países del primer mundo como en Francia —lugar en el que se acuñó el término— (Françoise d'Eaubonne, 1984), en Estados Unidos (Daly, 1978; Jackson, 2004; Steinberg, 2004), en Alemania; así como en otros lugares del mundo como en India (Mies y Shiva, 1993) y Pakistán (Molyneux, 2004). Sin embargo, esa categoría no siempre ha sido acogida en otros lugares del mundo. En América Latina y el Caribe, por ejemplo, la producción de conocimiento se ha realizado bajo la identificación de otras categorías como “buen vivir”, “defensa del territorio”, “cuerpo territorio”, entre otras.

En ese sentido, esta primera parte de resultados del proyecto reflexiona sobre qué tan presente se encuentra la categoría ecofeminismo en la producción de conocimiento de las y los académicos y las y los activistas sociales a la hora de comprender las relaciones entre las mujeres y la naturaleza. Para ello, el documento tiene presente la revisión bibliográfica

recogida de la producción de conocimiento en Colombia, guardada en el gestor bibliográfico de Zotero y de acceso público. En otras palabras, se analizará de qué forma se ha empleado la categoría *ecofeminismo*, es decir, si existe algún tipo de diálogo, rechazo o si, por el contrario, los textos no interpelan esta categoría en sus deliberaciones. Para empezar con la reflexión, es importante mencionar que los análisis del tema están atravesados por los lugares de enunciación de quienes escriben. En Colombia, debido a las dinámicas extractivistas y al modelo económico neoliberal, se experimentan distintas desigualdades de género que se materializan en acceso a la tierra, al trabajo, a la alimentación y a la subsistencia misma de la vida. Las desigualdades se acentúan especialmente en territorios ancestrales que han sido afectados por proyectos mineros y de infraestructura. Este problema está asociado también al conflicto armado interno, la violencia y el desplazamiento forzado. Estas problemáticas han generado que las mujeres en los territorios sufran de distintas violencias y en el caso de organizaciones de mujeres defensoras del territorio se identifica una mayor estigmatización, criminalización y violaciones a los derechos humanos.

Bajo este panorama amplio, gira la producción de conocimiento en Colombia en cuanto respecta al tema relaciones mujeres/naturaleza. No obstante, las categorías, perspectivas y corrientes para definir, enunciar y visibilizar las problemáticas no siempre han sido las mismas. La categoría *ecofeminismo*, en este caso, resulta ser una categoría que ha servido para visibilizar la realidad, pero no ha sido acogida unánimemente por todas las autoras, ni por todas las organizaciones sociales. Incluso quienes han acogido la categoría de *ecofeminismo*, sus posturas no se reúnen de forma homogénea y han ido evolucionando, desde una visión esencialista y espiritualista, hasta una postura constructivista y posmoderna sobre el género y todo lo comprendido como lo no humano.

Algunas autoras como Maritza Duque Gutiérrez et al. (2018) y Mónica Márquez (2017) se apoyan en la propuesta básica del *ecofeminismo* para plantear alternativas al modelo de desarrollo hegemónico y patriarcal. La tesis central de esta mirada indica que hay una equiparación entre la naturaleza y la mujer como “objetos enteramente disponibles” para ser

utilizados y explotados y, por tanto, se plantea que es posible pensar un modo de relacionamiento distinto desde lo femenino con la naturaleza, a partir del cuidado y el reconocimiento de lo no humano como parte de una red de vida mayor. Un planteamiento muy relacionado a la definición inicial del ecofeminismo que parte del esencialismo feminista, partiendo también del rol de las mujeres como cuidadoras.

Sin embargo, tanto la producción de conocimiento en Colombia como en América Latina y el Caribe y en el mundo, han existido múltiples críticas a esta primera mirada clásica del ecofeminismo. Autoras como Gloria Patricia Zuluaga Sánchez (1998) argumentan que se ha sustentado en una visión tradicional y romantizada de lo femenino, que resulta replicando las desigualdades basadas en género. Así mismo se señala que es eminentemente occidental y no tiene en cuenta otro tipo de miradas provenientes de pueblos ancestrales. Las autoras que se apoyan en esta perspectiva le apuestan desde América Latina y el Caribe a una visión compleja de las relaciones de dominación de género, raza, etnia y clase. Una apuesta por recuperar los saberes ancestrales y los estilos de vida de las comunidades indígenas y afro, que históricamente han tenido otras maneras de relacionarse con la naturaleza a partir de la espiritualidad, lo sagrado, la comprensión de la interrelación y no desde la lógica del mercado y de la explotación.

Por ejemplo, Laura Peña (2021), con su estudio de caso en el Cinturón Occidental Ambiental [COA] sobre los procesos de defensa del territorio y la identidad cultural, visibiliza los movimientos de mujeres indígenas en su lucha contra el extractivismo y como expresión de una forma de vida en armonía entre los cuerpos de las mujeres y el cosmos-naturaleza. Luchas que actúan en simultáneo contra el racismo por parte de las mujeres indígenas y las feministas afrolatinocaribeñas, evidenciando con ello cómo el racismo sigue arraigado en las sociedades, la política y la historia.

Otro ejemplo es lo que evidencia Astrid Ulloa al visibilizar en su texto el gran aporte que tienen las mujeres indígenas sobre nuevas formas

de entender y ver las relaciones desde las ciencias sociales y sobre lo político:

Con sus cosmovisiones, pensamientos, conceptos y categorías, prácticas y relaciones, las indígenas generan otras acciones, propuestas y nociones que interpelan a las ciencias sociales y a los movimientos sociales. Dichas propuestas giran en torno a la repolitización de la vida, la defensa de los cuerpos-territorios y la colectivización de las acciones, las cuales permiten visibilizar relaciones de poder y desigualdades que afectan a las mujeres, y a su vez construyen y proponen alternativas. Estos procesos aportan y resignifican conceptos de las ciencias sociales, porque los complejizan e integran lo no humano. Las categorías ya no son público-privado, individual colectivo, humano-no humano, sino que parten de la fluidez de lo pluriverso. (Ulloa, 2021, p. 46)

Sobre este punto cabe destacar que las autoras comprenden el género como una construcción social y que no hay un esencialismo entre la relación mujeres-naturaleza, más bien esas relaciones están inmersas en unas relaciones de poder históricas. En todo caso, comprenden los mundos, prácticas y discursos de los pueblos que creen en la espiritualidad y lo sagrado. Comprender este punto, tal como lo dice Clifford Geertz (1992 [1973]), es adentrarse en una descripción densa de lo humano y las relaciones de poder que los atraviesan.

En algunos casos, quienes utilizan la categoría ecofeminismo no se suscriben a los debates entre las corrientes y perspectivas que hay dentro de ellas, más bien resignifican la categoría al contexto colombiano y a las problemáticas que enmarcan en sus textos. Gloria Patricia Zuluaga Sánchez, Clara Inés Mazo y Liliam Eugenia Gómez exponen, en un capítulo del texto de Zuluaga Sánchez et al. (2018), cómo el ecofeminismo es un encuentro de acciones de mujeres que generan múltiples estrategias en defensa de sus territorios y saberes alrededor del mundo, organizándose contra la destrucción ecológica. Existen otros casos, como el de María Fernanda Cerón (2020) que plantea una relación entre las luchas del feminismo, el ecofeminismo y el veganismo, dado que estos buscan transformar el modelo neoliberal y las formas de opresión, degradación y explotación a la naturaleza, las mujeres y los animales no humanos. Sin embargo, expresa que aún dentro del feminismo no se ha

logrado comprender que existen acciones de consumo que reproducen estas prácticas de opresión.

Otro ejemplo se incluye en lo que dice Ana Carolina Olarte Grajales (2006) al establecer en su texto una conexión entre la dirección empresarial y el ecofeminismo, partiendo de una crisis de valores en la sociedad consumista actual que muestra la insostenibilidad ambiental del modelo de desarrollo centrado en el crecimiento y desigualdad laboral entre hombres y mujeres; como solución a esta problemática se necesita implementar como alternativa la perspectiva ecofeminista en las organizaciones que aporta valores fundamentales que contribuyen a la toma de decisiones en la organización, a crear ambientes de trabajo equilibrados que contribuyen al medioambiente, a la sociedad y al bienestar de los no humanos. Con esto dicho, resulta importante decir que la forma en como las autoras han empleado el término *ecofeminismo* nos indica que no hay un rechazo absoluto de la categoría en el contexto colombiano, de hecho, hay una apropiación a las realidades del territorio y los fenómenos que se deben visibilizar, así como un diálogo con los debates amplios sobre ecofeminismo y sus corrientes que asumen posturas y formas de ver las relaciones entre mujeres y naturaleza.

Dentro de la revisión y análisis de la información, observamos que hay algunos textos que, aunque reflexionan sobre las relaciones entre mujeres y naturaleza, lo hacen bajo otras categorías analíticas y, en la mayoría de casos, la categoría ecofeminismo nunca se menciona en los textos y producción de conocimiento en general. Un claro ejemplo de esto es Astrid Ulloa, que en sus textos no hace referencia al término ecofeminismo, pero sí analiza la relación mencionada bajo otras categorías como “cuerpo/territorio”, “justicia ambiental” y “defensa del territorio”; sobre estas otras categorías se profundizara más adelante. Sobre el pensamiento de Ulloa, se evidencia que sus textos, además de tener como población sujeto/objeto a los pueblos indígenas, busca que se visibilice el reconocimiento de sus formas de pensar, sus maneras de conocer los procesos climáticos y ambientales, sus derechos con base en sus nociones de territorio y los no humanos como afines, su autonomía y autodeterminación ambiental, así como sus propuestas de justicia

ambiental-climática (2016). Podría afirmarse que el hecho de que Ulloa no incluya la categoría *ecofeminismo* en sus textos parte del hecho de recoger términos que aludan a los lugares de enunciación de quienes escriben, en tanto busca visibilizar las formas de pensar y sentir de los pueblos indígenas.

Autoras como Diana Ojeda se refieren a la categoría *ecofeminismo* (2011) como una de las aproximaciones que se han dado en los estudios sobre género y medioambiente; en la cual se cuestiona la construcción cultural dominante que equipara lo natural a lo femenino como aquello que está “disponible” para la explotación y el uso indiscriminado y no consentido; y en cambio se propone una relación con la naturaleza basada en el cuidado y en el reconocimiento. Sin embargo, no es una categoría central en su producción de conocimiento, pues acude a otras como “naturaleza-cultura-poder” y “ecología política feminista”. Dentro de esta lógica encontramos a autoras como Laura Peña (Peña Loaiza y Ramírez Durango, 2021), cuya categoría central no es ecofeminismo —en este caso es “territorio/cuerpo”—, pero sí acude a la categoría para dialogar con ella y apropiarla al contexto. La autora apropia el término bajo la corriente constructivista, mencionando y retomando la interdependencia e interconexión que existen entre los sistemas; citando a autoras como Yayo Herrero.

En cuanto a la producción de conocimiento recogida de las organizaciones sociales, es importante resaltar algunos hallazgos. En primer lugar, las organizaciones sociales en Colombia se destacan por generar conocimiento desde lugares alternativos a la forma tradicional en la que se ha construido el conocimiento. Es decir, las organizaciones han optado por acudir a formatos como *podcasts*, textos visuales y textos “no investigativos” que construyen conocimiento y saberes sobre las formas en cómo se comprenden las relaciones de poder en función de una perspectiva ambiental con una mirada de género. Reconocer formas alternativas de conocimiento diferentes del conocimiento basado en los cánones propios de la modernidad (método científico, dualismo cartesiano, escritura como única forma legítima de construirlo) implica afirmar, como lo dice Boaventura de Santos, que “la forma occidental moderna de

conocer el mundo es solo una entre muchas, y que ignorar o pasar por alto esa abundancia cognitiva es un trágico desperdicio de experiencias” (Cuhna y Casimiro, 2019) y de saberes. La información recolectada de las organizaciones sociales, también evidenció la interacción entre diversos participantes a la hora de construir conocimiento.

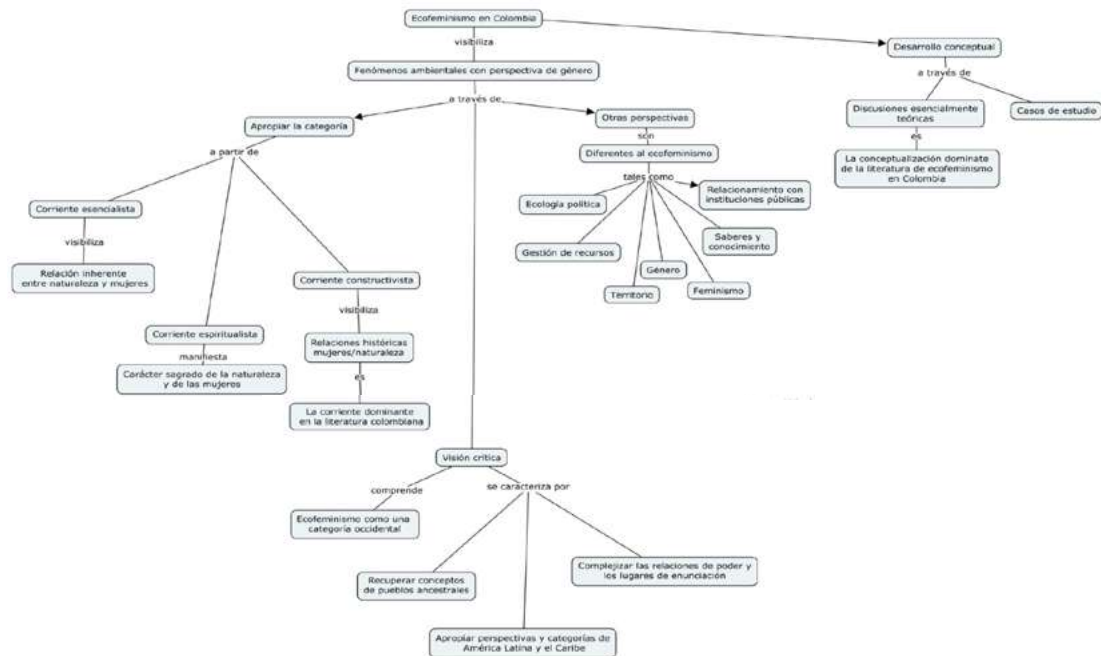
Ahora bien, específicamente en el formato *podcast*, se visibilizó esta participación y diálogo horizontal entre organizaciones, comunidades y academia. Sobre esto pudo analizarse una defensa de diálogos horizontales entre los conocimientos de cada grupo, en la búsqueda de (re) pensar y posibilitar justicia, defensa y armonía con la naturaleza y todas las demás manifestaciones de vida. Así pues, desde las formas alternativas de construir conocimiento se promueve un diálogo horizontal y solidario entre los diferentes campos de conocimientos (académico / mixto / alternativo). En ese sentido, “queda abierto el campo epistemológico para pensar la diversidad del mundo sin desperdiciar experiencias, en particular aquellas que han escapado a la criba excluyente de la ciencia moderna” (Cuhna y Casimiro, 2019). Finalmente, como se menciona en otros apartes de esta investigación, las organizaciones sociales han optado mayoritariamente por visibilizar experiencias y saberes propios de sus lugares de enunciación, es por ello que la categoría *ecofeminismo* es un término que no ha sido apropiada por estas. Más bien, han construido y visibilizado los fenómenos medioambientales con una perspectiva de género, a través de otras perspectivas y categorías como se profundiza en el apartado de “perspectivas y temáticas y alternas”.

En este punto, se destaca que no existe una caracterización particular respecto al conocimiento que se produce en Colombia en cuanto a categorías y perspectivas se trata. La forma de enunciar y visibilizar problemáticas se acoge desde distintas categorías que, en muchos casos, lleva a separar posturas y formas de pensamiento en cuanto a cómo se entienden las relaciones entre mujeres y naturaleza. La categoría *ecofeminismo* no es un lugar homogéneo en la producción de conocimiento en Colombia. En la información recolectada y posteriormente analizada encontramos que, de los 79 textos, 38 de ellos no mencionan la categoría, 30 apropian el término desde el contexto y lugar de enunciación

desde donde hablan y en 11 textos, aunque mencionan la categoría, esta no es central y hay de cierta forma una postura crítica frente al término. Este panorama en términos cuantitativos deja entrever que, a diferencia de la hipótesis inicialmente planteada en el proyecto, el ecofeminismo sí es una categoría que ha sido y es empleada en la producción de conocimiento en la academia más que en las organizaciones sociales. Sin embargo, es una categoría que, cuando ha sido empleada en las reflexiones, ha sido producto de una apropiación y adaptación al contexto y lugar de enunciación desde el que se habla.

El siguiente mapa conceptual sintetiza la información de cómo se retoma la categoría de ecofeminismo en Colombia. Se evidencian las tres formas de cómo se ha retomado el ecofeminismo, es decir, desde una apropiación de la categoría al contexto colombiano, una visión crítica frente a la categoría y el no uso de esta en la producción de conocimiento en cuanto a reflexionar sobre las relaciones mujeres/naturaleza. Sobre este último punto, se abordará de manera más detallada en el apartado de “perspectivas y temáticas alternas” de la investigación. Por otro lado, es importante recalcar los puntos de diferenciación que existen dentro de la misma categoría del ecofeminismo, en tanto que fue otro de los hallazgos encontrados en la investigación. En primer lugar, tal como lo evidencia el mapa, la categoría *ecofeminismo* no se guía bajo una noción única de entender las relaciones mujeres/naturaleza, pues al igual que en otros lugares del mundo, se entiende bajo distintas perspectivas y corrientes. Sin embargo, es la corriente constructivista, la visión dominante dentro de la literatura recolectada y analizada. En segundo lugar, el desarrollo conceptual del ecofeminismo se ha construido con bases esencialmente teóricas pero también con estudios de caso; no obstante, la base esencialmente teórica es el desarrollo conceptual dominante de la literatura del ecofeminismo recolectada.

Mapa conceptual 1. Ecofeminismo en Colombia



Fuente: Elaboración propia.

Perspectivas y temáticas alternas

Como se explicaba previamente, durante el proceso de lectura y sistematización incluimos una serie de categorías que posibilitaran observar cómo se han posicionado los y las autoras en construcción de conocimiento en Colombia alrededor de la categoría analítica *ecofeminismo*. Por una parte, hemos encontrado que en más de la mitad de los documentos recolectados los y las autoras se posicionan desde una orilla académica. Es decir, en 50 del total de 79 documentos recolectados, identificamos que las personas que están construyendo conocimiento, en torno a este tema, a través de un contacto mínimo con las prácticas de las comunidades y las organizaciones sociales. En su lugar, los estudios se centran en discusiones teóricas o retoman principalmente fuentes secundarias para el análisis.

Los 29 documentos restantes fueron clasificados desde un posicionamiento mixto (16 documentos) y un posicionamiento alternativo (13 documentos) de los y las autoras frente a la construcción de conocimiento. En este sentido, en más de una tercera parte de los textos y *podcasts* se ha procurado interactuar y construir conocimiento de manera próxima a las organizaciones sociales y comunidades. De tal manera, se evidencia una tendencia importante a la construcción de conocimiento desde una orilla relativamente alejada de las realidades sociales. No obstante, es importante señalar que, durante el proceso de recolección de textos y demás documentos, fue difícil acceder a la producción de conocimiento proveniente de las organizaciones sociales. Por tanto, esta tendencia puede relacionarse con que la mayor parte del tipo de producción encontrada proviene de centros académicos. En este sentido se recomienda, para próximas investigaciones, incluir técnicas como entrevistas semiestructuradas o cualquier otra herramienta que posibilite el encuentro directo con activistas y, de esta manera, verificar en qué formatos se está produciendo conocimiento desde las organizaciones sociales y las comunidades, así como las formas a través de las cuales se puede acceder a dicha producción.

Por otra parte, como se venía exponiendo, las perspectivas analíticas que confluyen en el ecofeminismo parecen tener una buena acogida entre las personas, grupos y colectivos que producen conocimiento alrededor de estos temas. De acuerdo con los textos revisados, este es un término que se encuentra de manera transversal en los documentos identificados como académicos, alternativos y mixtos, estableciéndose como la categoría analítica central en más de una tercera parte del total de los documentos revisados. Sin embargo, cabe resaltar que tiene una mayor acogida entre los documentos académicos pues, a diferencia de los documentos mixtos y alternativos, se encuentra presente en casi la mitad de este tipo de documentos. Específicamente, de los 50 textos y *podcasts* reconocidos como académicos, 22 de ellos retoman esta categoría de análisis. Mientras que tan solo 5 de los 16 documentos clasificados como mixtos, así como 3 de los 13 documentos clasificados como alternativos, apropian y construyen conocimiento desde las corrientes analíticas del ecofeminismo.

Ahora bien, en el proceso de problematizar cómo se ha construido conocimiento alrededor de los enfoques vinculados con dichas corrientes analíticas, hemos identificado algunas otras perspectivas y temáticas frente a las cuales se ha desarrollado esa articulación entre medioambiente y género. En este orden de ideas, hemos identificado siete grupos temáticos a partir de los cuales se han propuesto diversos conceptos para analizar los fenómenos sociales, así como enriquecer la producción teórica. Entre estos grupos de perspectivas y temáticas se encuentran: 1) ecología política; 2) feminismo; 3) género; 4) gestión de recursos; 5) territorio; 6) relacionamiento con instituciones políticas y 7) saberes y conocimiento.

En este orden de ideas, dentro del primer grupo, la *ecología política* se configura como una perspectiva teórica que se encuentra de manera transversal en los tres tipos de textos: académico, alternativo y mixto. Por una parte, Diana Ojeda plantea que nada de lo que ocurre con el medioambiente es ajeno a las dinámicas sociales, económicas, políticas y culturales (Ojeda et al., 2021). De hecho, la autora explica que la ecología política es un campo interdisciplinario que busca entender las

relaciones entre naturaleza y poder. En este sentido, tiene un espíritu emancipatorio y se vincula con luchas y movimientos sociales (Otero, 2021). Adicionalmente, el encuentro de esta perspectiva con el concepto de género funciona como un eje articulador del orden social, desde el cual se sacuden lógicas militaristas, extractivistas y otras formas de dominación. Por lo tanto, esta perspectiva resulta clave para entender el despojo, relacionado con las capacidades de sostener la vida (Otero,). Por último, se destacan estudios de caso a través de esta categoría analítica, uno en Montes de María (Ojeda et al., 2016) y otro en Rioloro y Nueva Veracruz (Sánchez, 2019).

Se plantean también algunas perspectivas relacionadas con la ecología política, pero que se desarrollan desde un enfoque particular. Por ejemplo, desde la *ecología política feminista*, Ulloa (2020b) establece que, en la región latinoamericana, la ecología política tiene una serie de particularidades en torno a nociones como: territorio, deuda ecológica, propuestas analíticas y aportes contextualizados de acuerdo con los países y sus trayectorias. Por tanto, desde las ecologías políticas feministas en América Latina, se cuestionan las dinámicas capitalistas y neoliberales, así como los procesos patriarcales de construcción de desigualdades hacia las mujeres y la naturaleza (Ulloa, 2020b). Así mismo, Zambra y Arriagada (2019) reconocen que la ecología política feminista le apunta a entender la dimensión ambiental desde la vida cotidiana, la intimidad y las prácticas que configuran las identidades. A partir de allí, se propone comprender los saberes ambientales que provienen de las mujeres desde una articulación entre la academia, las instituciones y las comunidades, con el fin de ampliar la mirada más allá del feminismo académico. De esta manera, se plantea una construcción de conocimiento y una acción ambiental horizontal y participativa (Zambra y Arriagada, 2019).

Otra de las corrientes relacionadas con la ecología política es el concepto de *ecología popular*. Fiore (2019) moviliza dicho concepto en el estudio del caso de la Ecoaldeia Nashira ubicada en Palmira, Valle del Cauca, Colombia. De esta forma, plantea que en las prácticas de la comunidad los cultivos en los hogares y espacios comunitarios son regalados e intercambiados según su propio valor de uso, sin que sea requerido

el uso del dinero como intermediario. Así, se prioriza la satisfacción de las necesidades de alimentación de toda la comunidad sobre la propia venta o generación de ingresos. Adicionalmente, destaca que las mujeres han tomado el liderazgo de la ecoaldea y de sus propias familias, construyendo nuevas relaciones en torno a sus formas de sentipensar la comunidad y la construcción de paz (Fiore, 2019).

De igual manera, se retoma el *ecologismo político* (Zuluaga Sánchez, 2010), que se relaciona con las observaciones de Ojeda (Otero, 2021) y Ulloa (2020). Frente a la primera autora, se resalta la condición reivindicativa del ecologismo desde su carácter político. Mientras que, frente a la segunda, se reconoce una serie de diferencias que corresponden al lugar de enunciación en la producción de conocimiento bajo esta perspectiva. Entonces, Zuluaga Sánchez (2010) señala que las organizaciones de mujeres del Norte, que correspondería al primer mundo, se identifican con acciones de defensa del planeta y de la vida del primer mundo. Por otro lado, las mujeres del Sur, que correspondería al tercer mundo, se identifican con las luchas contra la destrucción y deterioro del medioambiente y de los recursos naturales. Por tanto, estas iniciativas ecologistas buscan crear nuevos imaginarios económicos, políticos y culturales que se encaminan y confluyen en las luchas contra el neoliberalismo, el capitalismo y la modernidad (Zuluaga Sánchez, 2010).

En este mismo grupo, sobresale una revisión en torno a la *ecología marxista política y decolonial*. Desde esta perspectiva, Puentes (2019) analiza el caso del Lago de Tota, en el departamento de Boyacá, Colombia, a través de las relaciones dialécticas, las asimetrías y los medios de producción en el territorio. También existen otras aproximaciones como el *ambientalismo popular*. De acuerdo con Mesa (2018), esta aproximación comprende un conjunto de luchas contrahegemónicas de poder. En este sentido, se incluyen las luchas de pueblos tradicionales, principalmente étnicas y campesinas, enmarcadas en la redistribución de la naturaleza de manera justa y equitativa (Mesa, 2018). Por último, se identifica el concepto de *agroecología* como una propuesta a partir de la cual se visibilice y se promueva la participación de las mujeres en temas ambientales y de agricultura, así como se consiga problematizar las relaciones

de género en la producción agroecológica y la política pública (Zuluaga Sánchez et al., 2018).

Un segundo grupo de perspectivas, a través de las cuales se produce conocimiento, tienen que ver con el *feminismo* como teoría política y perspectiva filosófica. En este grupo se encuentran documentos de carácter académico y mixto, es decir, en los documentos alternativos no se retoma esta perspectiva teórica. En este orden de ideas, hemos identificado algunas aproximaciones al feminismo desde marcos particulares. Por ejemplo, Ulloa enmarca su análisis desde los *feminismos indígenas* (2021, 2017) o los *feminismos territoriales* (Ulloa, 2016a). La autora describe que las mujeres indígenas han cuestionado las propuestas feministas hegemónicas, con lo que han conseguido abrir un nuevo espacio para replantear categorías centrales en los debates ambientales, territoriales y socioculturales. Como se mencionaba en apartados anteriores, Ulloa propone el concepto de cuerpos-territorios como ese relacionamiento de la experiencia vivida, en términos subjetivos, con el territorio en que se habita. Además, señala que, desde los feminismos indígenas, también se ha conseguido resistir frente a los procesos de desarrollo económicos extractivistas, así como ofrecer alternativas de relaciones horizontales entre hombres y mujeres y lo humano y no humano (Ulloa, 2017). En cuanto a los feminismos territoriales, la autora resalta que las nociones indígenas de cuidado de lo territorial y lo no-humano implican la continuidad de la vida y su defensa, a partir de los procesos de producción de conocimientos en relación con el género, los lugares y maneras de conocer (Ulloa, 2016a).

En este grupo también se destaca el concepto de *feminismo vegano*, como un hilo conductor entre las luchas del feminismo y el veganismo, estableciéndose como forma de resistencia a la globalización neoliberal (Cerón, 2020). La relación que Cerón (2020) plantea entre el feminismo, el medioambiente y los animales no humanos parte de la dominación patriarcal sobre la naturaleza y las mujeres. De igual manera, se encuentran referencias al *feminismo comunitario* y *decolonial* como parte de un proceso de reinterpretación de aquellas propuestas occidentales que no reconocen la diversidad de las luchas y experiencias de las mujeres,

especialmente aquellas que sitúan desde el “tercer mundo” (Peña y Ramírez, 2021). Por último, es importante mencionar que también se movilizan conceptos centrales en la teoría feminista como la *interseccionalidad*. Güiza y Buitrago (2016) señalan que, desde el marco conceptual de interseccionalidad en conjunto con las desigualdades socioambientales, se consigue comprender que la vulnerabilidad es construida socialmente. De esta forma, se develan algunas de las imposiciones hegemónicas y opresivas sobre las minorías étnicas, relacionadas con los usos de sus territorios y el control sobre la naturaleza (Güiza y Buitrago, 2016).

Relacionado con lo anterior, identificamos un tercer grupo en el que, si bien los y las autoras no se reconocen en el marco de la producción de conocimiento feminista, se incluye una perspectiva de *género*, a través de la cual se complementa los análisis. Por ejemplo, al retomar el vínculo entre *género* y *biodiversidad* se posibilita valorar el rol e impacto de la mujer en la gestión del conocimiento y las acciones que promueven la conservación de la biodiversidad (Gutiérrez et al., 2018). Por otra parte, en la relación entre las categorías de *extractivismo* y *género*, Ulloa (2016b) reconoce que la actividad minero-extractiva impacta en la vida de quienes habitan en el territorio y, además, intensifica la desigualdad y la violencia de género. Esa estrecha relación entre extractivismo y desigualdad de género tiene su base en las lógicas coloniales, a partir de las cuales se hace equivalente “lo femenino” a la naturaleza, contrapuesto y subordinado a “lo masculino” y la modernidad (Ulloa, 2016b).

Así mismo, Londoño y Lozada (2016) proponen una *visión ecológica del género*, desde la cual se plantea buscar el fortalecimiento del rol de la mujer, haciendo visibles sus actuaciones, proyectos e iniciativas, así como su conexión vital con los temas ambientales. En este sentido, se señala como prioridad educar frente a temas medioambientales desde el rol de las mujeres, con el fin de fortalecer su acción e incidencia (Londoño y Lozada, 2016). Finalmente, Moreno (2016) establece la relación entre *género* y *política pública*. Desde esta perspectiva, se explica que es fundamental contar con políticas de género, puesto que en Colombia las mujeres corresponden a más de la mitad de la población y, sumado

a esto, buena parte de las brechas y desigualdades se relacionan con la división sexual del trabajo, la asignación de roles y estereotipos culturales (Moreno, 2016). Con ello, la autora aclara que la transversalización del enfoque de género consiste en la incorporación de los conocimientos, experiencias, habilidades, intereses, prácticas, valores de manera diferenciada respecto a mujeres y hombres. Esto, contrario a aquellas acciones que suelen implementar las instituciones políticas, con las que se limitan a incluir un carácter “femenino” en documentos oficiales; mientras que, en las prácticas y ejercicio de sus funciones, no se observa un reconocimiento diferenciado de los aportes de mujeres y hombres (Moreno, 2016).

Un cuarto grupo que cobra relevancia entre los documentos recolectados se relaciona con la *gestión de los recursos*. Esta temática también se encuentra en los tres tipos de texto: académico, alternativo y mixto. Aunque, cabe señalar, no tiene un peso tan importante como la ecología política y todos aquellos conceptos y perspectivas que se relacionan en los anteriores grupos de referencias.

Entre los temas que más se retoman en los documentos se encuentran aquellos en torno a la *gestión colectiva del agua* (Quintana, 2016) o la *gestión social del agua* (Arroyave, 2017). Con todo, al revisar ambas categorías, no se encontraron diferencias significativas entre lo colectivo y lo social. En todo caso, Quintana (2016) estudia la gestión colectiva del agua en los acueductos comunitarios de Dosquebradas, en el departamento de Risaralda, Colombia. Desde allí, resalta que el valor de la gestión comunitaria varía en la esfera informal, entre familias, y en la esfera socio-organizativa. Por su parte, Arroyave (2017) estudia el caso de los acueductos comunitarios en el oriente, el suroeste y el área metropolitana del Valle de Aburrá, del departamento de Antioquia, Colombia. Desde ese contexto, reconoce que los acueductos comunitarios son un factor de configuración territorial y local. Además, a pesar de que la gestión del agua se adjudica a las mujeres como parte de su rol de cuidadoras, establecida en la cultura patriarcal; se desestima e invisibiliza su gestión e importante labor (Arroyave, 2017).

En esta misma línea se destaca la perspectiva de la *antropología del agua*. Frente a esta corriente analítica, Carrillo (2020) plantea que el agua funciona como un eje articulador clave para la defensa del territorio, desde su estudio de caso en la Escuela Campesina Chapacual, en el departamento de Nariño, Colombia. Entonces, partiendo de la premisa de que las relaciones entre cuerpo y territorio están mediadas por emociones, se establece que el territorio de Chapacual se entiende como una red de cuerpos que, a su vez, funciona como un sistema interdependiente en donde todo está conectado. En este orden de ideas, se resalta que las mujeres que participan en la Escuela Campesina han tenido una participación central a través de acciones de movilización social y acciones cotidianas. Entonces esta ha sido una oportunidad para que las mujeres posicionen liderazgos y, además, se fortalezca la organización, tanto de la vereda como de la Escuela (Carrillo, 2020).

Otro concepto relevante en este grupo es el de *gobernanza ambiental*. En el estudio de caso de la conservación del oso andino en Cabrera, en el departamento de Cundinamarca, Colombia, Güiza, Rodríguez y Ríos (2016) señalan que en el ejercicio de una gestión ambiental integral es fundamental promover y garantizar la participación activa de la comunidad, desde la equidad de género. De esta manera, la conservación de los recursos naturales podrá convertirse en una responsabilidad asumida por actores institucionales y comunitarios, que posibilite el intercambio de conocimientos tanto populares como científicos (Güiza, Rodríguez y Ríos., 2016).

En este punto, es importante resaltar que, especialmente en los documentos alternativos, se hace referencia a temáticas establecidas en la agenda de las comunidades y las organizaciones sociales. Una de ellas se relaciona con la *soberanía alimentaria*, que constituye una forma de prevenir y resistir la violencia económica y patrimonial que sufren las mujeres (Sororidad al Aire et al., 2019). Entonces, se plantea que la soberanía alimentaria tiene que ver no solo con garantizar la alimentación, sino con proteger lo propio, lo que se produce y cultiva desde los territorios. En este sentido, se hace énfasis en las comunidades indígenas y el importante rol que desempeñan las mujeres no solo como agricultoras

en la chagra, sino como preservadoras de la cultura propia (Sororidad al Aire et al., 2019).

De igual manera, se retoma la categoría de *seguridad alimentaria*. Por una parte, Bermúdez, Rodríguez y Roa (2011) estudian la relación entre mujer y minería. A partir de ello explican que tanto el despojo de las tierras como la contaminación de los suelos y los ríos, del aire y del entorno que ha producido la actividad de las grandes empresas mineras ha implicado un riesgo de inseguridad alimentaria. Por otra parte, la Organización Femenina Popular (2012), desde un estudio propio realizado en Barrancabermeja, señala que es fundamental incluir el asunto de la seguridad alimentaria en el estudio de las zonas urbanas, puesto que, al no considerar este concepto, se desatendería las problemáticas económicas y de salud concernientes.

Un quinto grupo se establece en relación con la categoría analítica *territorio*. Aquí, es esencial aclarar que, si bien esta categoría se encuentra también en los tres tipos de documentos, se desarrolla de manera más frecuente en los documentos de carácter alternativo. Por una parte, se destaca a las *mujeres rurales* como protagonistas del campo colombiano. En este sentido, resulta fundamental develar las violencias que se ejercen sobre las mujeres, tanto en su vida pública como en su vida privada (Fondo de Mujeres del Sur, 2019). En este escenario, sobresale el *acceso y tenencia de la tierra*, entendiendo que es un fenómeno profundamente permeado por las relaciones de género, en particular, en el contexto del conflicto armado y la violencia organizada (Güiza y Correa, 2016b). Las representaciones sociales en torno al género afectan los derechos de propiedad y acceso a la tierra y, a su vez, la distribución inequitativa de la tierra y las políticas agrarias refuerzan los estereotipos de género (Güiza y Correa, 2016b). Así, se identifica que las mujeres rurales se encuentran en un lugar de subordinación, que amplía las brechas de género frente al acceso a tierras (Morales y Cediell, 2018).

En este marco de análisis, se reconocen entonces las *territorialidades alternativas*. En particular, Ulloa (2020a) retoma esta categoría para establecer que las dinámicas territoriales indígenas se deben analizar bajo

el concepto de autonomía relacional. Es así como se producen nuevas representaciones de lo espacial y del control territorial, desde la resistencia frente a las lógicas de apropiación económica y política tanto en una escala local como nacional y transnacional (Ulloa, 2020a).

Ahora bien, es importante anotar que, particularmente, entre los documentos de carácter alternativo se incluyen agendas territoriales relacionadas específicamente con la *defensa del territorio*. Aquí se destacan las acciones colectivas y los movimientos sociales que se encaminan a proteger los recursos y ecosistemas que habitan (Roa, 2020). De esta manera, se rescata la importancia de fortalecer las redes de solidaridad, comunicación y encuentro para desarrollar acciones de resistencia popular, desde una mirada interseccional y antipatriarcal (Roa, 2020). Se presenta entonces la categoría de *defensa del medioambiente*, enmarcada en las disputas territoriales por el control de los recursos naturales, que se contraponen a las propuestas de conservación en los procesos territoriales y ambientales (ONU Mujeres et al., 2019). De manera paralela, se subraya la responsabilidad del Estado en la protección de los derechos fundamentales en los territorios ancestrales (Fondo de Mujeres del Sur, 2019).

En este orden de ideas, la *violencia contra defensoras del territorio* es una temática desde la cual se denuncian casos de impunidad frente a actos de violencia en contra de las mujeres en las comunidades. Entre esos actos se resaltan hostigamientos, amenazas e incluso feminicidios, que perpetúan espirales de violencia; el racismo estructural y la ausencia del reconocimiento a su labor como defensoras (Murcia, 2018). De acuerdo con Esguerra-Muelle et al. (2020) los hechos de violencia en los territorios han estado ligados a la intensificación del extractivismo. Entonces, las personas que se movilizan en defensa de sus territorios han sido objeto de constantes ataques que buscan restringir sus espacios de maniobra, así como erosionar luchas históricas por el acceso, control y significado de las fuentes de vida (Esguerra-Muelle et al., 2020). Por ello, en medio de estas denuncias, se hace un llamado a las instituciones políticas para que cumplan con su responsabilidad de proteger la vida

y que estos hechos de violencia no queden en la impunidad (Murcia, 2018).

Por último, en este grupo se destaca la categoría de *despojo*, que se retoma desde dos estudios de caso. Por un lado, Ojeda et al. (2015) centran su estudio en la región de Montes de María, ubicada entre los departamentos de Bolívar y Sucre, en el Caribe colombiano. Las autoras establecen este como un caso emblemático de despojo de tierra y agua en Colombia, que han sido naturalizados en la cotidianidad de los pobladores rurales y desde los discursos institucionales (Ojeda et al., 2015). Por otra parte, la Asociación de Mujeres Defensoras del Agua y la Vida AMARÚ (2018) denuncia el rol que ha ejercido Empresas Públicas de Medellín [EPM] en la vida cotidiana de las personas que habitan el Cañón de Río Cauca, en Colombia. Según la organización social, EPM representa el patriarcado que subyuga, despoja y domina y que, además, responde a los intereses del mercado desestimando las necesidades de las comunidades (Asociación de Mujeres Defensoras del Agua y la Vida AMARÚ, 2018).

Ahora bien, a partir de este punto, las categorías que presentaremos no se encuentran entre los documentos de carácter alternativo, es decir, solo se encuentra entre los textos y producciones *podcasts* de tipo académico y mixto. Entonces, un sexto grupo en el que se retoman categorías diferentes a ecofeminismo, se destaca el *relacionamiento con instituciones políticas* y, en particular, la responsabilidad del Estado. Aquí se encuentra el concepto de *justicia ambiental*, desde el cual se comprende el medioambiente como un bien común al que deberían acceder de manera equitativa todas las personas. En este sentido, es importante entender los procesos territoriales y ambientales de manera histórica, con el fin de reclamar la construcción de políticas globales para garantizar la equidad y la igualdad (ONU Mujeres et al., 2019).

También se retoma la categoría de *justicia climática*, tanto desde la perspectiva de las comunidades indígenas (Ulloa, 2016c), como desde el enfoque diferencial de género (Salcedo, 2020). Ulloa (2016c) señala que las políticas globales de cambio climático se han convertido en

instrumentos “ambientales” del neoliberalismo. Entonces, no existe un reconocimiento de lo humano ni de los pueblos indígenas. Adicionalmente, aunque desde la perspectiva de justicia climática los pueblos indígenas han conseguido plantear alternativas frente al cambio climático, los liderazgos femeninos han sido invisibilizados (Ulloa, 2016c). En este mismo sentido, Salcedo (2020) reconoce que el enfoque de género ha estado ausente en las discusiones globales sobre el cambio climático y las políticas formuladas para afrontarlo. Por tanto, es fundamental hacer un esfuerzo en términos teóricos y prácticos por comprender la búsqueda colectiva de justicia y equidad desde una perspectiva de género (Salcedo, 2020).

En cuanto al concepto de *participación ciudadana*, Senior (2016) presenta el caso del Páramo de Santurbán en los departamentos de Santander y Norte de Santander, en Colombia. En este estudio, el autor presenta el conflicto de interés entre múltiples actores alrededor de este macizo montañoso. Desde tal escenario, plantea que el Estado debe echar mano de herramientas como la participación ciudadana, para otorgarle una mayor legitimidad democrática a las decisiones estatales, así como un mayor reconocimiento y entendimiento sobre la normativa que los rige por parte de las personas que habitan este territorio. Así mismo, se recomienda garantizar el ejercicio del derecho a la participación de la mujer rural, para conseguir la disminución de los efectos socioeconómicos perjudiciales y la pervivencia de nuevos mecanismos de protección al ambiente sano (Senior, 2016).

Para finalizar este recuento de perspectivas y temáticas alternas, vale destacar que en dos textos de Ulloa (2012, 2014) se encontraron conceptos a partir de los cuales se visibiliza el tema de *saberes y conocimiento*. Específicamente, la autora retoma la categoría de las *geopolíticas del conocimiento*. De acuerdo con Ulloa, en el contexto de la emergencia del cambio climático, se ha construido una “ecogubernamentalidad climática” que se encuentra articulada con representaciones específicas de naturaleza y se relaciona con el posicionamiento del conocimiento científico como aquel válido en la formulación de políticas globales y públicas (Ulloa, 2012, 2014).

Luego de revisar este amplio número de temas y perspectivas, se puede observar que, si bien el ecofeminismo ha tenido una buena acogida en la construcción de conocimiento, es importante reconocer que los y las autoras han desarrollado sus análisis a partir de perspectivas y temáticas alternas, a través de las cuales han conseguido vincular categorías asociadas al medioambiente y el género. La ecología política, al igual que el feminismo, corresponde a construcciones teóricas que guardan un carácter político y reivindicativo y que, como el ecofeminismo, busca la transformación de las dinámicas y prácticas sociales. En el caso de la producción de conocimiento en Colombia frente a estas dinámicas, se debe señalar que la ecología política es una de las perspectivas más retomadas entre los textos y *podcasts* revisados. Esta es una categoría que posibilita dotar de contenido político —como bien lo indica su nombre— al relacionamiento social que se establece frente al medioambiente. En el análisis realizado se observa que esta perspectiva se retoma de manera transversal en las tres categorías de clasificación respecto al posicionamiento de los y las autoras: académico (ecología popular, ambientalismo popular y ecología marxista política y decolonial), mixto (agroecología y ecología política feminista) y alternativo (ecologismo político). Frente a estas perspectivas, cabe mencionar que en aquellas que se construyen desde un posicionamiento académico, se puede identificar un claro interés en la construcción de conocimiento con fuertes bases teóricas, que responda al contexto colombiano.

Es interesante que dentro de las perspectivas feministas que se retoman se hace referencia constante a las experiencias y contextos diferenciados en los cuales se sitúa a las mujeres protagonistas de los textos y *podcasts*. Es decir, reconocen que desde las propuestas occidentales feministas se tiende a invisibilizar la diversidad de las mujeres, partiendo de que las condiciones históricas, étnicas, de clase, entre otras, ocupan un lugar primordial en la manera en que se comprenden y experimentan los fenómenos y realidades sociales.

Como se puede observar en el siguiente mapa conceptual, que sintetiza este recorrido conceptual y temático, la mayoría de las categorías emergentes han sido desarrolladas desde un posicionamiento académico.

En particular, aquellos textos que vinculan sus análisis a la categoría de género, así como los que se refieren a temas relacionados con saberes y conocimiento, son primordialmente desarrollados desde esta orilla. En este sentido, siendo el género una categoría que emerge de la teoría feminista, llama la atención que desde las perspectivas feministas hay un interés por acercarse de manera más profunda al mundo social que se estudia, pues varios de los textos y *podcasts* se elaboran desde un posicionamiento mixto. Parecería entonces que el género es una categoría que, si bien posibilita ampliar el análisis de diferentes cuestiones —entre ellas la biodiversidad, la ecología, el extractivismo y hasta la política pública—, en el caso colombiano se moviliza solo desde un contacto mínimo con las realidades sociales que se estudia.

Por otra parte, los demás grupos organizados en esta revisión de literatura se establecen como temáticas, a partir de las cuales los y las autoras proponen conceptos para describir y analizar diferentes contextos sociales. En este punto, resulta interesante que varios de estos temas se relacionan con las agendas de comunidades y organizaciones sociales, especialmente aquellos conceptos que se vinculan con la gestión de los recursos y el territorio. En el mapa conceptual se puede observar que ambas temáticas son las que contienen más textos y *podcasts* desarrollados desde un posicionamiento alternativo. Además, es importante señalar que conceptos como la seguridad alimentaria, la soberanía alimentaria y temas como las denuncias de violencias ejercidas contra defensoras de los territorios, son cuestiones que hacen parte de la agenda de las organizaciones sociales y sobre las cuales está construyendo conocimiento.

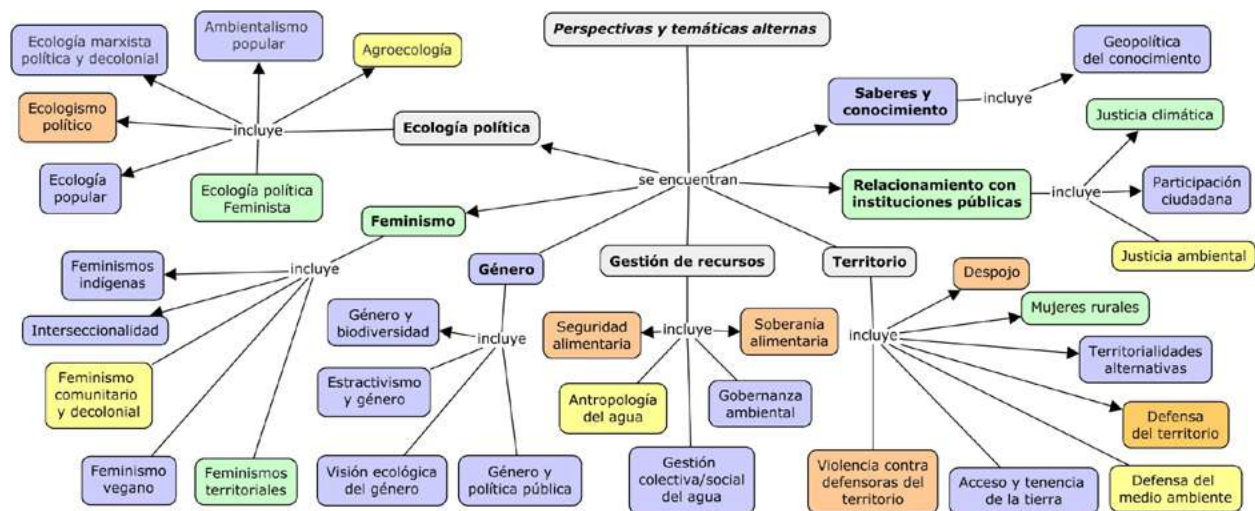
En este punto también se destacan la defensa del territorio y la defensa del medioambiente como temas primordiales en las agendas de diferentes comunidades y organizaciones sociales. En este caso, sobresale el hecho de que los textos y *podcasts* que se encuentran en este grupo han sido desarrollados desde un posicionamiento mixto y alternativo, a partir del cual se reconoce la validez del conocimiento que se construye en orillas diferentes al ámbito académico. De igual manera, sobresale la referencia al tema de acceso y tenencia de la tierra. Lo anterior, teniendo en cuenta el

contexto colombiano y las lógicas del conflicto armado que responden al acaparamiento de la tierra, vinculado a hechos de violencia y situaciones de despojo. Sin embargo, se debe señalar que este tema es principalmente retomado desde un posicionamiento académico. Por lo que, desde las vivencias en los diferentes territorios que componen a Colombia, parece que se encuentra más sentido en enunciar este fenómeno desde la defensa del territorio y no desde la propiedad sobre el mismo.

De igual forma, es curioso que el concepto de mujeres rurales sea retomado desde un posicionamiento académico y mixto. Lo anterior pues, a partir de la promulgación de la Ley N.º 731 de 2002 se reconoce y define a la “mujer rural” en el ámbito político institucional. Por lo tanto, pareciera establecerse una vinculación entre la producción de conocimiento y la elaboración de normas, que propendan de manera conjunta mejorar la calidad de vida de las mujeres colombianas que desarrollan sus actividades en el ámbito rural.

Desde otra perspectiva, aquellos textos que se asocian al relacionamiento con las instituciones políticas se vinculan más a la producción de conocimiento desde la academia. Sin embargo, algunas de las autoras y autores retoman los conceptos provenientes de estos temas para denunciar la desatención del Estado y su responsabilidad frente a la protección del territorio, del medioambiente y las actividades de aquellas personas que luchan y defienden la vida desde los lugares que habitan. De allí que varios de los textos y *podcasts* que se encuentran en este grupo hayan sido elaborados desde un posicionamiento mixto. En otras palabras, desde el interés de los y las autoras en acercarse de manera más profunda a las realidades sociales sobre las cuales se está construyendo conocimiento. Todo lo anterior situado en un país como Colombia, en medio de un contexto de décadas de conflicto armado, acaparamiento de la tierra y políticas extractivistas dentro de una lógica patriarcal. Por lo cual, tiene sentido que al analizar el contexto desde el relacionamiento con instituciones políticas se hagan explícitas estas denuncias, no solo frente al Estado sino a los demás actores frente a los cuales pareciera que las instituciones no logran poner un alto, entre ellas grupos armados y multinacionales.

Mapa conceptual 2. Perspectivas y temáticas alternas



Fuente: elaboración propia

*Nota: los colores de cada concepto o temática corresponden a las formas en que se han posicionado los y las

autoras en cada uno de los textos analizados. Se relacionan en el siguiente orden:

Alternativo
 Mixto
 Académico

Alternativo + Mixto
 Académico + Mixto

Reúne las tres formas de posicionamiento

Relaciones entre autores

En esta última parte, se hará un análisis sobre cómo los autores colombianos de los textos o *podcasts* analizados en este documento se entrelazan entre sí, así como con otros autores de otras nacionalidades relacionados de uno u otro modo con la perspectiva ecofeminista. Este análisis de redes de autores se realizó a partir de las referencias bibliográficas de los textos o, en su defecto, de los autores evocados en las formas de producción de conocimiento que se encuentran en dispositivos como los *podcasts*. La idea era tratar de visualizar y entender cómo los autores que de uno u otro modo se relacionan con el ecofeminismo²¹ entran en relación unos con otros, a partir de las referencias que cada uno de ellos hacen en sus respectivas producciones del trabajo de los demás. Es claro que, cuando se escribe un texto o cuando se elabora un *podcast*, los autores de todos esos productos entran en una especie de relación (diálogo implícito, si se quiere) con todos los demás autores que allí mencionan o evocan. La intención aquí es entonces darle forma al entramado de relaciones resultante de una serie de referencias (menciones) cruzadas que van estableciéndose a medida que cada autor produce su propio conocimiento, apoyándose obviamente en los conocimientos de otros autores. En efecto, cada autor entra en relación con otros autores a medida que retoma de ellos distintos elementos (ideas, hipótesis, conceptos, preguntas, resultados de investigación, etc.) o que discute y critica elementos de esa misma naturaleza.

Para tener una visión de conjunto de esas formas de relacionamiento, se recurrió a la técnica de análisis de redes, mediante el uso de una herramienta informática llamada *Pajek*. Esta herramienta permite elaborar grafos de nodos interconectados. En este caso, los nodos son los

21 Como se ha señalado en este documento, los autores cuya producción fue analizada tienen diferentes formas de entrar en relación con el ecofeminismo. Algunos han acogido este término o etiqueta para caracterizar su trabajo, mientras que otros no lo han hecho de forma explícita y tienen otras formas de aproximarse a la relación entre ecología y feminismo. En todo caso, lo importante era tratar de ser lo más inclusivos posibles en el análisis de las redes de autores, incluyendo aquí las diferentes maneras en las que dichos autores se aproximan al ecofeminismo.

autores relacionados con el ecofeminismo (bien sea personas naturales u organizaciones de diferente índole). Para establecer cómo cada nodo ha entrado en relación con otros nodos, se partió de la información contenida en las citas bibliográficas de los textos o en las menciones a autores hechas en los *podcasts*. Una flecha que parte de un nodo hacia otro indica, por ejemplo, que el autor X citó en una de sus producciones al autor Y. Así, los grafos elaborados reúnen un conjunto de citas (referencias bibliográficas) contenidas en los 79 productos analizados en este documento (74 documentos y 5 *podcasts*). Estos productos fueron elaborados por un total de 53 autores colombianos. Vale la pena aclarar que en el grafo no se incluyen absolutamente todas las referencias bibliográficas de cada texto o *podcast*, sino solamente aquellas que tienen algún tipo de relación con el enfoque ecofeminista²². De ese modo, se llegó a establecer un listado total de 414 autores (nodos).

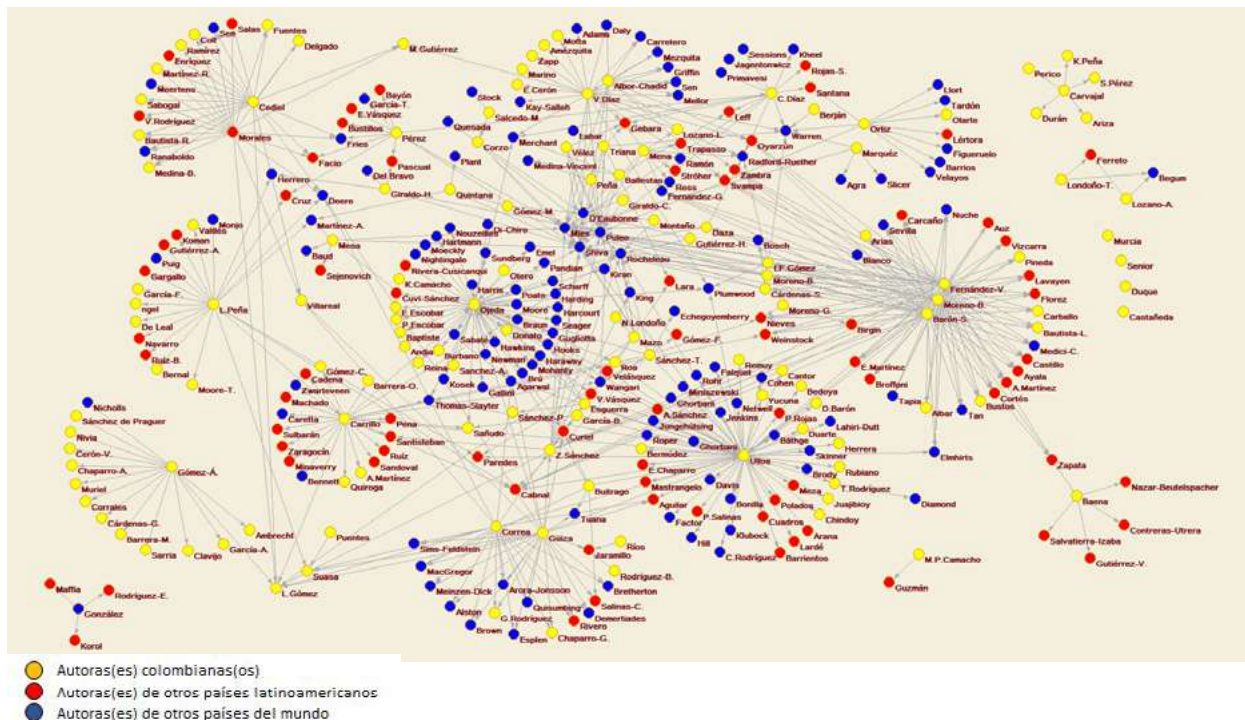
La síntesis gráfica de las relaciones entre autores se presenta en tres grafos de redes:

- El primer grafo muestra las relaciones establecidas entre autores que son únicamente personas naturales (individuos).²³ Es decir, allí se excluyen las organizaciones sociales o instituciones que también pueden haber producido conocimientos relacionados con el ecofeminismo. Ese primer grafo contiene
- ²² Se aplicó ese tipo de “filtro” al revisar las citas (referencias bibliográficas), con el propósito justamente de aislar y visualizar únicamente las relaciones entre autores que de algún modo se relacionan con el ecofeminismo, retirando del análisis de las redes a todos aquellos autores citados que no tienen realmente ningún tipo de relación con los enfoques o discusiones planteadas por los enfoques ecofeministas.
- ²³ Dado el elevado número de nodos, no es posible colocar los nombres y apellidos de todos los autores, así que en la red aparecen de forma abreviada. Se privilegió el uso del apellido de cada autor. Y en los casos en que los que dos o más autores compartían el mismo apellido, se usaron dos formas de diferenciación de las personas: la primera opción fue colocar el primer apellido seguido de la inicial del segundo apellido (por ejemplo, Liliam Eugenia Gómez Álvarez aparece en el grafo como Comez-Á.); la segunda opción, consistió en colocar el apellido precedido de la inicial del nombre o los nombres (por ejemplo, Luis Fernando Gómez aparece en el grafo como L. F. Gómez).

344 nodos, lo cual significa que hay 70 nodos que corresponden a autores que no son personas naturales, sino organizaciones sociales o instituciones. En el grafo, los 344 nodos de autores se diferenciaron con colores: el amarillo se utilizó para indicar los autores colombianos (135 nodos en total); el rojo para los autores de otros países de América Latina (83 nodos); y el azul para los autores del resto del mundo (126 nodos). De ese modo, puede verse cuáles son las relaciones establecidas por los autores colombianos con otros autores de la región latinoamericana y del resto del mundo.

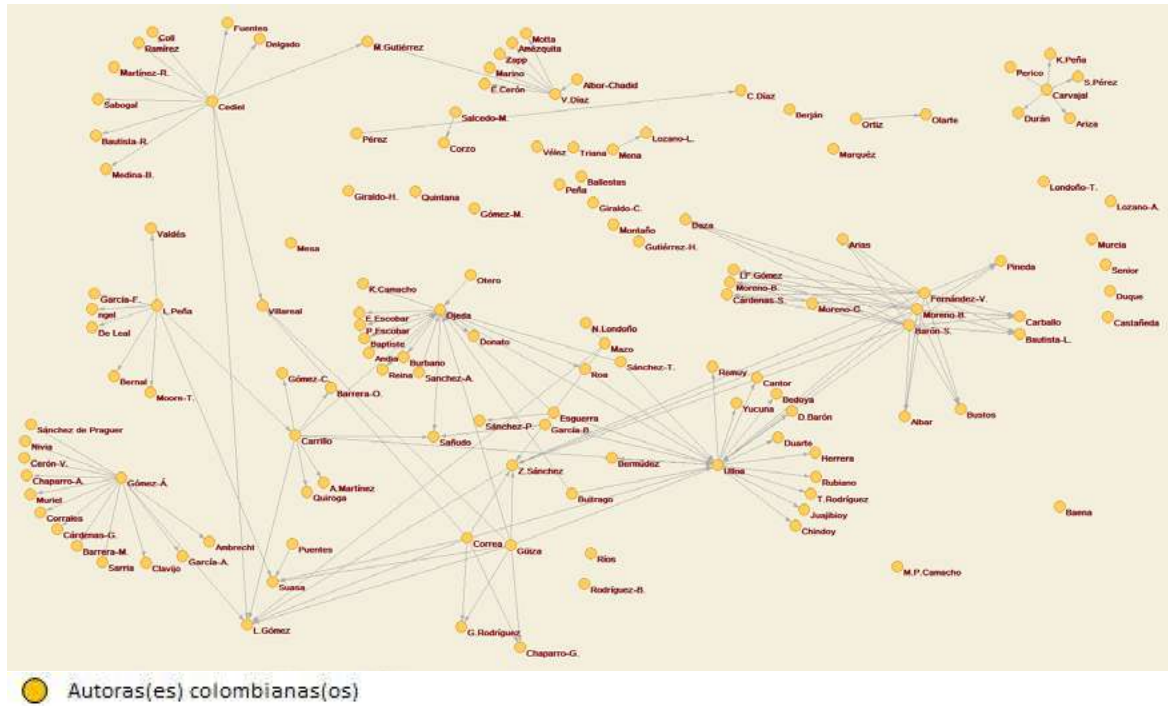
- El segundo grafo sustrae del grafo anterior a todos aquellos autores que no son colombianos (los nodos rojos y azules), con el propósito simplemente de poder observar con mayor facilidad las relaciones establecidas únicamente entre autores colombianos.
- El tercer grafo ilustra la forma como entran en relación los autores colombianos con aquellos autores que no son personas naturales, sino organizaciones sociales y/o instituciones. De ese modo, puede verse un poco parcial y gráficamente hasta qué punto en los productos elaborados aparece un intercambio de saberes o un diálogo entre las personas (individuos) que normalmente hacen parte del mundo académico y las organizaciones sociales.

Grafo 1. Red de autores de diferentes orígenes relacionados con las discusiones planteadas por el ecofeminismo, según las citas encontradas en la producción de autoras(es) colombianas(os)



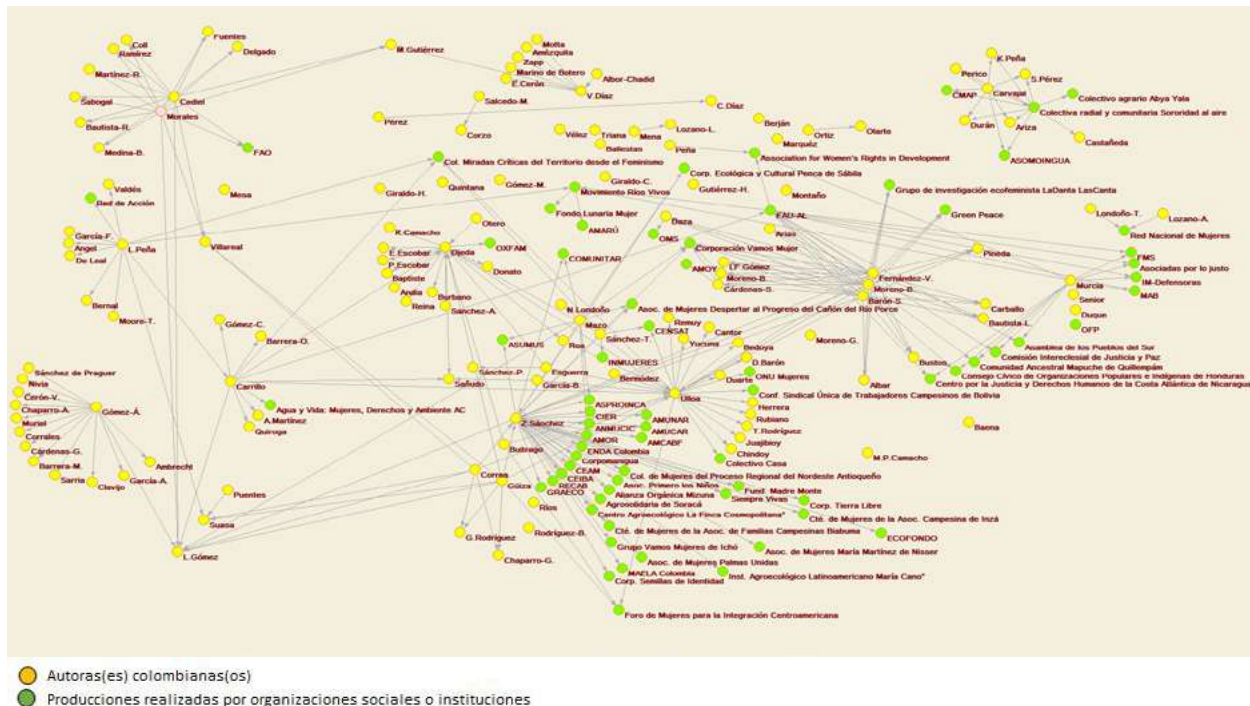
Fuente: elaboración propia a partir de la información encontrada en las producciones analizadas.

Grafo 2. Red de autores colombianos relacionados con las discusiones planteadas por el ecofeminismo, según las citas encontradas en la producción de esos mismos autores



Fuente: elaboración propia a partir de la información encontrada en las producciones analizadas

Grafo 3. Red de autores (tanto personas naturales como organizaciones sociales e instituciones), según las citas encontradas en la producción de esos mismos autores



Fuente: elaboración propia a partir de la información encontrada en las producciones analizadas.

De la observación de los grafos 1 y 2 pueden sacarse las siguientes conclusiones:

- Hay dos autoras (nodos) muy importantes en la red que son bien identificables: Astrid Ulloa y Diana Ojeda. Ellas dos tienen una producción de textos en donde hay varias citas de autores relacionados con el ecofeminismo y así mismo reciben varias citas de los demás autores colombianos. Es decir, son dos faros importantes en Colombia en la discusión académica sobre el ecofeminismo, al mismo tiempo que son las personas que más han intentado asimilar la producción académica realizada fuera de Colombia. Cada una tiene su propia red de autores establecida: Ulloa cita en sus trabajos a autores un poco más diversos, puesto que, además de citar a otros autores colombianos, también se apoya en otros autores latinoamericanos y del resto del mundo; Ojeda cita a varios autores externos a la región latinoamericana y no toma tantas referencias de la región, aunque cita varios trabajos de autores colombianos.
- Aunque Ulloa y Ojeda son dos nodos que configuran unas redes relativamente separadas, comparten algunas referencias comunes que constituyen puntos de encuentro en sus respectivas producciones académicas. Sus referencias comunes son las siguientes: entre los autores colombianos, se encuentran Camila Esguerra, Tatiana Roa y Edier Buitrago; entre los otros autores latinoamericanos se destacan Verónica Vásquez y Margarita Velásquez; y entre los autores del resto del mundo sobresalen Vandana Shiva, Dianne Rocheleau, Val Plumwood, Esther Wangari y Barbara Thomas-Slayer.
- Hay dos autoras que no son latinoamericanas y que reciben la mayor parte de las citas del conjunto de la red: en primer lugar, Vandana Shiva, quien recibe citas de varias autoras colombianas importantes en la red como, por ejemplo, Astrid Ulloa, Diana Ojeda, Maricel Mena, Paola Moreno B., Ana María Barón S., María Fernanda Fernández V., Brenda Valero Díaz, Lourdes Isabel Albor Chadid, Ana Milena Coral Díaz, Gloria Patricia

Zuluaga Sánchez, Angie Juliana Pérez; en segundo lugar, María Mies, quien recibe citas, por ejemplo, de Astrid Ulloa, Paola Moreno B., Ana María Barón S., María Fernanda Fernández V., Gloria Patricia Zuluaga Sánchez, Brenda Valero Díaz, Lourdes Isabel Albor Chadid, Ana Milena Coral Díaz, Angie Juliana Pérez, Linda Pamela Sánchez T., Mónica Marcel Marquéz y Gregorio Mesa Cuadros. Sin duda alguna, estas dos autoras son las referencias mundiales más relevantes en la producción colombiana de conocimiento en torno al ecofeminismo.

- Después de las dos autoras que acaban de mencionarse en el punto anterior, hay otras autoras que son igualmente referencias importantes para las autoras colombianas, a saber: Alicia Puleo, Françoise D'Eaubonne, Dianne Rocheleau, Esther Wangari, Karen Warren, Val Plumwood, Barbara Thomas-Slyter, Rosemary Radford Ruether, Lorena Cabnal, Ivonne Gebara y Maristella Svampa. En todo caso, los mayores puntos de encuentro se dan en torno a autoras que no pertenecen a la región latinoamericana.
- Hay una serie de autores colombianos que no citan los trabajos de Ulloa y Ojeda en su producción y que tampoco tienen como punto de referencia a Shiva y Mies, de modo que se sitúan un poco en la periferia de la red. Son autores menos conectados formalmente con el ecofeminismo, pero que llevan a cabo en sus trabajos reflexiones en las que se vincula la ecología con las problemáticas feministas. Esos autores son como nodos un poco periféricos que construyen su conocimiento con base en autores poco citados por los puntos más centrales de la red. Dichos autores son los siguientes: Natalia Cediell Becerra que ha escrito en coautoría con Paula Morales; Laura Peña; Liliam Eugenia Gómez A.
- Existen otras autoras colombianas que se conectan con la discusión ecofeminista esencialmente a partir de sus referencias a los trabajos de autoras externas a la región latinoamericana, sin entrar tampoco a citar los trabajos de Ulloa y Ojeda. Estas(os) autoras(es) son las(os) siguientes: Gregorio Mesa Cuadros,

Angie Juliana Pérez, Brenda Valero Díaz, Lourdes Isabel Albor Chadid, Ana Milena Coral Díaz, Yaneth Ortiz Nova, Maricel Mena López.

- También se encuentra otro grupo de autores colombianos que se conectan a la discusión ecofeminista esencialmente a partir de su referencia a los trabajos de Ulloa u Ojeda, pero sin apoyarse en las autoras más relevantes a nivel mundial. Esos autores son: Leonardo Güiza, Lina Correa y Eliana Carolina Carrillo.
- Además, hay tres autoras colombianas (Paola Moreno B., Ana María Barón S., María Fernanda Fernández V.) que escriben en coautoría y que se conectan a las discusiones ecofeministas tomando como referencia tanto los trabajos de Ulloa y de otras autoras colombianas, como los trabajos de otros autores importantes a nivel mundial y latinoamericano.
- Hay ciertos autores que no reciben muchas citas, pero que al ser citados se constituyen en referencias comunes de autores que, de otro modo, quedarían separados en la red. En otras palabras, se trata de autores que, pese a no recibir muchas citas, sirven de puentes entre puntos de la red que, en su ausencia, habrían quedado desconectados. Algunos de esos autores son los siguientes: Lorena Fries y Alda Facio (citadas por Pérez, Morales y Cediél), Myriam Gutiérrez (citada V. Díaz, Morales y Cediél), Norma Villareal (citado por Morales, Cediél, Correa y Guiza), Magdalena León Gómez (citada por Cediél, Morales, Gómez-Á., Carrillo, Marzo, Z. Sánchez, Correa y Güiza), Dora Isabel Díaz Suaza (citada por L. Peña, Puentes, Correa y Güiza), Lorena Cabnal (citada por Ulloa, Barón S., Sánchez T, Fernández V., Moreno B., Carrillo), Julieta Paredes (citada por L. Peña, Sánchez-T. y Ulloa), Karen Warren (citada por V. Díaz, C. Díaz, Triana, Nieves y L.F Gómez), Carmen Diana Deere (citada por Morales, Cediél, Correa y Guiza), Ivonne Gebara (citada por V. Díaz, C. Díaz, Mena, Triana y Vélez), Evelyn Arriagada Oyarzún (citada por V. Díaz, Albor-Chadid, Fernando V., Moreno B.), Ana Mariel Weinstock (citada por Carrillo, Moreno B., Fernández V., Barón S.), Val Plumwood (citado por Ojeda, Ulloa, V. Díaz, L.F.

Gómez), Esther Wangarí (citada por Ojeda, Ulloa, Kirán, Carrillo, Sánchez T.), entre otros.

De la observación del grafo 3, puede concluirse lo siguiente:

- Muchas autoras que son personas naturales no incluyen dentro de sus referencias para la construcción del conocimiento los trabajos realizados desde las organizaciones sociales o instituciones relacionadas con el feminismo. Unas pocas autoras son las que concentran la mayor parte de las citas a los trabajos realizados por organizaciones sociales o instituciones. Dichas autoras son las siguientes: Gloria Patricia Zuluaga Sánchez, Diana Milena Murcia Riaño y tres coautoras, a saber, Paola Moreno B., Ana María Barón S., María Fernanda Fernández V. Esto es un indicador de que aún hay mucho conocimiento que se construye sobre todo a partir de los trabajos académicos y que falta incluir más trabajos elaborados por autores más relacionados con el mundo de la sociedad civil o de las instituciones sensibles al feminismo.
- Hay una diferencia entre las dos autoras colombianas más importantes en la producción académica relacionada con el ecofeminismo (Ulloa y Ojeda), ya que Ulloa tiene más referencias a la producción proveniente de organizaciones sociales e instituciones que Ojeda.
- Existen algunos trabajos elaborados por organizaciones sociales que conectan a autores de la red que están relativamente distantes. Es decir, esos trabajos tienden puentes entre autores que no son muy próximos. Esas organizaciones sociales son las siguientes: el Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo (citado por Ulloa, Sánchez-T. Carrillo y L. Peña), el Movimiento Ríos Vivos (citado por Murcia y L. Peña), la Corporación Vamos Mujer (citada por Marzo, Z. Sánchez, Moreno-B., Cárdenas-S., Fernández-V., Barón-S.) y la Asociación de Mujeres Despertar al Progreso del Cañón del Río Porce (citada por Marzo y Z. Sánchez).

Conclusiones

La producción de conocimiento alrededor del ecofeminismo es relativamente reciente. Desde esta perspectiva se ha posibilitado observar, describir y analizar la relación entre la dominación de las mujeres y la explotación de la naturaleza desde un orden patriarcal. En el desarrollo teórico se han distinguido tres corrientes principales: la esencialista o tradicional, la espiritualista y la constructivista. En términos generales se puede establecer que en América Latina y el Caribe se ha retomado más fuertemente la corriente espiritualista, relacionada con el auge de la teología de la liberación entre las décadas de los 70 y 80. Sin embargo, es relevante señalar que el ecofeminismo, así como el feminismo, son perspectivas teóricas que se han creado en países del primer mundo. Entonces, en ocasiones, los conceptos y categorías analíticas que emergen de dichas perspectivas no se ajustan a las realidades latinoamericanas. Por tal motivo, para el desarrollo de la presente investigación, decidimos partir de una comprensión amplia del ecofeminismo. Lo anterior, con el propósito de retomar la producción de conocimiento en torno a perspectivas y categorías vinculadas a reflexiones sobre el ambiente desde una mirada de género y feminista. De esta manera, fue posible explorar otras perspectivas en torno a las cuales los y las autoras se posicionaban frente a estas áreas del conocimiento. Todo ello, teniendo en cuenta que no necesariamente todas las personas, organizaciones o colectivos se suscriben o se identifican con los planteamientos del ecofeminismo.

En este orden de ideas, indagamos, entre los 79 textos y *podcasts* que recolectamos, de qué forma se retomaba —o no— el ecofeminismo en la producción de conocimiento en Colombia. Con la información recolectada y posteriormente sistematizada en el gestor bibliográfico Zotero, se destaca que no existe una caracterización particular respecto al conocimiento que se produce en Colombia en cuanto a categorías y perspectivas se trata. De los 79 textos, 38 de ellos no mencionan la categoría, 30 apropian el término desde el contexto y lugar de enunciación desde donde hablan y 11 textos, aunque mencionan la categoría, esta no es central y hay de cierta forma una postura crítica frente al término. Este panorama en términos cuantitativos deja entrever que, a diferencia

de la hipótesis inicialmente planteada en el proyecto, el ecofeminismo sí es una categoría que ha sido y es empleada en la producción de conocimiento en la academia más que en las organizaciones sociales. Sin embargo, es una categoría que, cuando ha sido empleada en las reflexiones, ha sido producto de una apropiación y adaptación al contexto y lugar de enunciación desde el que se construye conocimiento.

Aunque el ecofeminismo ha tenido una buena acogida en la construcción de conocimiento, es importante reconocer que las autoras han desarrollado sus análisis a partir de perspectivas y temáticas alternas, a través de las cuales han conseguido vincular categorías asociadas al medioambiente y el género. Una de las perspectivas más retomadas es la ecología política, que al igual que el feminismo (como se mencionó en el capítulo de “perspectivas y temáticas alternas”), corresponde a una construcción teórica que se aborda desde corrientes o incluso conceptos particulares. Además, se destaca que ambas perspectivas teóricas guardan un carácter político y reivindicativo que buscan la transformación de las dinámicas y prácticas sociales.

Así mismo, se destaca que varios de los conceptos que proponen las autoras para describir y analizar diferentes contextos sociales se relacionan con las agendas de comunidades y organizaciones sociales, especialmente aquellos conceptos que se vinculan con la gestión de los recursos y el territorio. Mientras que, aquellos que se asocian al relacionamiento con las instituciones políticas, el poder en la construcción de conocimiento y políticas públicas, así como el enfoque de género, se vinculan más a la producción de conocimiento desde la academia. No obstante, algunas de las autoras retoman los conceptos provenientes de estos temas para denunciar la desatención del Estado y su responsabilidad frente a la protección del territorio, del medioambiente y las actividades de aquellas personas que luchan y defienden la vida desde los lugares que habitan. Todo lo anterior, en medio de un contexto de décadas de conflicto armado, acaparamiento de la tierra y políticas extractivistas dentro de una lógica patriarcal.

Por otro lado, encontramos que en más de la mitad de los documentos recolectados los y las autoras se posicionan desde una orilla académica. Es decir, en 50 del total de 79 documentos recolectados, identificamos que las personas que están construyendo conocimiento, en torno a este tema, a través de un contacto mínimo con las prácticas de las comunidades y las organizaciones sociales. En su lugar, los estudios se centran en discusiones teóricas o retoman principalmente fuentes secundarias para el análisis. Los 29 documentos restantes fueron clasificados desde un posicionamiento mixto (16 documentos) y un posicionamiento alternativo (13 documentos) de los y las autoras frente a la construcción de conocimiento. En este sentido, en más de una tercera parte de los textos y *podcasts* se ha procurado interactuar y construir conocimiento de manera próxima a las organizaciones sociales y comunidades. De tal manera, se evidencia una tendencia importante a la construcción de conocimiento desde una orilla relativamente alejada de las realidades sociales. Con todo, es importante señalar que, durante el proceso de recolección de textos y demás documentos, fue difícil acceder a la producción de conocimiento proveniente de las organizaciones sociales. Por tanto, esta tendencia puede relacionarse con que la mayor parte del tipo de producción encontrada proviene de centros académicos.

Adicionalmente, al indagar respecto las relaciones entre autoras y autores, encontramos que Astrid Ulloa y Diana Ojeada son puntos centrales en las redes de referencias en la construcción de conocimiento en Colombia. Además, se destaca el hecho de que Vandana Shiva y María Mies se posicionan como autoras de referencia entre buena parte de los y las autoras colombianas. Finalmente, se identifica que varias de las autoras que son personas naturales no incluyen dentro de sus referencias para la construcción del conocimiento los trabajos realizados desde las organizaciones sociales o instituciones relacionadas con el feminismo. Unas pocas autoras son las que concentran la mayor parte de las citas a los trabajos realizados por organizaciones sociales o instituciones. Esto es un indicador de que aún hay mucho conocimiento que se construye sobre todo a partir de los trabajos académicos y que falta incluir más trabajos elaborados por autores más relacionados con el mundo de la sociedad civil o de las instituciones sensibles al feminismo.

Finalmente, con base en la información recolectada, sistematizada y analizada, planteamos que, en aras de construir agendas para futuras investigaciones sobre el tema abordado, es necesario profundizar en la construcción de conocimiento producida desde las organizaciones sociales. No solo en términos de su relacionamiento con el mundo académico, sino como forma de visibilizar saberes y pensares que se gestan desde la experiencia y conocimiento mismo que puedan aportar a la construcción de agendas y políticas más incluyentes. En este sentido se recomienda incluir técnicas como entrevistas semiestructuradas o cualquier otra herramienta que posibilite el encuentro directo con activistas y, de esta manera, verificar en qué formatos se está produciendo conocimiento desde las organizaciones sociales y las comunidades, así como las formas a través de las cuales se puede acceder a dicha producción.

Bibliografía

Arroyave Baena, L. M. (2017). *Equidad de género en la gestión social del agua: Una mirada a acueductos comunitarios de oriente, suroeste y área metropolitana* [Informe de práctica]. Universidad de Antioquia. <http://bibliotecadigital.udea.edu.co/handle/10495/17408>

Asher, K. (2002). Textos en contexto: Activismo de las mujeres afrocolombianas en el litoral pacífico colombiano. *Revista Nómadas*, 106-119.

Asociación de Mujeres Defensoras del Agua y la Vida AMARÚ (2018). *FANZINE Plantas medicinales*. https://riosvivoscolombia.org/wp-content/uploads/2018/09/FANZINE_Plantas_medicinales.pdf

Becerra, A. G. y Ojeda, D. (2018). Conjurar el olvido. Campesinos y política en las llanuras del caribe colombiano en los años 70. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, 31, 137-141. <https://doi.org/10.7440/antipoda31.2018.07>

Benavides, M. M. M. (2017). *Latinlán: Una aproximación ecofeminista a la artesanía Sanjacintera en el posconflicto. El caso de las artesanas de San*

Jacinto [Tesis]. PU]. <https://repository.javeriana.edu.co/bitstream/handle/10554/35692/M%c3%a1rquezBenavidesM%c3%b3nicaMarcela.pdf?sequence=2&isAllowed=y>

Bermúdez Rico, R. E., Rodríguez Maldonado, T., y Roa Avendaño, T. (2011). *Mujer y minería: ambitos de análisis e impactos de la minería en la vida de las mujeres. Enfoque de derechos y perspectiva de género*. <https://censat.org/es/publicaciones/mujer-y-mineria-ambitos-de-analisis-e-impactos-de-la-mineria-en-la-vida-de-las-mujeres-enfoque-de-derechos-y-perspectiva-de-genero>

Camacho, M. P. (2021). Mujeres, capitalismo y medioambiente. *Trans-pasando fronteras*, 17. https://www.icesi.edu.co/revistas/index.php/trans-pasando_fronteras/article/view/4762/4237

Cano, J. E. (2017). Feminismo comunitario: pluralizando el sujeto y objeto del feminismo. *Cuestiones de género: de la igualdad y la diferencia*, 55-65.

Casimiro, T. C. (2019). Epistemologías del sur y alternativas feministas de vida. En R. Gernika, *Territorios en conflicto. Claves para la construcción de alternativas de vida* (pp. 71 - 118). Vizcaya: Gernika Gogoratuz.

Castro, A. G., Murillo, S. G. y Zuluaga, J. E. A. (2021). Relacionamiento con los animales a partir de prácticas ecofeministas en el Eje Cafetero. *Revista Ciencia Latina*, 5, 348-2366. https://doi.org/10.37811/cl_rcm.v5i2.451

Cerón Berján, M. F. (2020). *El feminismo vegano en Bogotá: la resistencia a la globalización neoliberal de lxs colectivos y activistas* [Tesis]. PU]. <http://repository.javeriana.edu.co/handle/10554/51873>

Coro, J. (2016). Mujeres indígenas, feminismo y condición postcolonial. *Lectora*, 27-42.

Cunha, T., y Casimiro, I. (2019). Epistemologías del sur y alternativas feministas de vida. En R. Gernika, *Territorios en conflicto. Claves para la construcción de alternativas de vida* (pp. 71-118). Vizcaya: Gernika Gogoratuz.

D' Eaubonne, F. (1984). *Le Feminism ou La Mort*. París: Pierre Horay.

Daly, M. (1978). *Gyn / Ecology: The Metaethics of Radical Feminism*. Boston: Beacon Press.

Daza, V. (2019). Dos luchas que son una: feminismo y ecologismo. *Dejusticia*. <https://www.dejusticia.org/column/dos-luchas-que-son-una-feminismo-y-ecologismo/>

Díaz, A. M. C. (2016). Ecofeminismo: integrando saberes, explicando la dominación. En Lina Marcela Muñoz Ávila y Leonardo Güiza Suárez (eds. acad.), *El cuidado de la tierra: Mujer, ambiente y cambio climático*. Bogotá: Universidad del Rosario. <https://ebook-urosario-edu-co.ez.urosario.edu.co/pdfreader/el-cuidado-de-la-tierra-mujer-ambiente-y-cambio-climtico>

Duque Gutiérrez, M. et al. (2018). *Mujer y biodiversidad: Una estrecha relación con la vida*. Barranquilla: Universidad del Norte. <https://manglar.uninorte.edu.co/handle/10584/8089>

Dussel, E. (2014). La filosofía de la liberación de Enrique Dussel. *Revista Vinculando*, 3, 16. http://vinculando.org/articulos/sociedad_america_latina/filosofia-de-la-liberacion-enrique-dussel.html

Echegoyemberry, M. N. (2018). Intervenciones socioambientales, prácticas de cuidado y construcción de ciudadanía desde una perspectiva de género y de derechos humanos. *Revista Espacio I+D Innovación más Desarrollo*, 7 (18), 8-38. <https://doi.org/10.31644/IMASD.7.2018.a01>

Esguerra-Muelle, C., Ojeda, D., Sánchez, T. y Ulloa, A. (2020). Violencias contra líderes y lideresas defensores del territorio y el ambiente en América Latina. En *Dossier: Violencias contra líderes y lideresas defensores del territorio y el ambiente en América Latina*. Latin American Studies Association. https://www.academia.edu/40926351/Dossier_Violencias_contra_lideres_y_lideresas_defensores_del_territorio_y_del_medio_ambiente_en_América_Latina_

Fiore, G. (2019). *Más allá del pensamiento dicotómico, sentipensar desde la economía popular y el ecofeminismo: un análisis a partir de la experiencia de la ecoaldeia Nashira en Colombia*. [Tesis]. FLACSO. <https://repositorio.Flacsoandes.edu.ec/bitstream/10469/15698/8/TFlacso-2019GF.pdf>

Fondo de Mujeres del Sur (2019). El impacto de la deforestación en la vida de las mujeres. *Sororidad al Aire* [Ivoox]. https://www.ivoox.com/impacto-deforestacion-vida-audios-mp3_rf_32385215_1.html

Fondo de Mujeres del Sur (2019). La lucha de las mujeres negras, afrocolombianas, palenqueras y raizales. *Sororidad al Aire* [Ivoox]. https://www.ivoox.com/lucha-mujeres-negras-afrocolombianas-palenqueras-audios-mp3_rf_35728456_1.html

Fondo de Mujeres del Sur (2019). Las luchas de las mujeres rurales. *Sororidad al Aire* [Ivoox]. https://www.ivoox.com/luchas-mujeres-rurales-audios-mp3_rf_33438650_1.html

Gallo, S. S. M. (2016). Incorporación del enfoque de género en la política ambiental en Colombia. En Lina Marcela Muñoz Ávila y Leonardo Güiza Suárez (eds. acad.), *El cuidado de la tierra: mujer, ambiente y cambio climático*. Bogotá: Universidad del Rosario. <https://ebook-urosario-edu-co.ez.urosario.edu.co/pdfreader/el-cuidado-de-la-tierra-mujer-ambiente-y-cambio-climtico>

Gebara, I. (2002). *El rostro oculto del mal: una teología desde la experiencia de las mujeres*. Madrid: Trotta.

Geertz, C. (1992 [1973]). Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura. En *La interpretación de la cultura*. Barcelona: Gedisa.

Giraldo Henao, A. L. (2011). Ecofeminismo: nuevos fundamentos, nuevas/os sujetas/os, nuevos derechos. *Diálogos de Derecho y Política*, 7 (2), 17-31

Gómez, L. (2019). El enigma de Parménides: un enfoque ecofeminista. *Gestión y Ambiente*, 22 (2). <https://doi.org/10.15446/ga.v22n2.83040>

Griffin, S. (1978). *Woman and nature: the roaring inside her*. New York: Harper y Row.

Guarin, E. M., Gómez Rojas, A. P. y Palacios González, A. P. (2020). Extractivismo en Colombia: debates acerca del modelo de desarrollo económico. Un análisis de la hidroeléctrica El Quimbo desde la ecología política latinoamericana. Universidad de La Salle.

Güiza, L., Rodríguez Barjas, C. D., y Ríos Osorio, B. O. (2016). El papel de la mujer en la conservación del oso andino: estudio de caso en Cabrera, Cundinamarca. En Lina Marcela Muñoz Ávila y Leonardo Güiza Suárez (eds. acad.), *El cuidado de la tierra: mujer, ambiente y cambio climático*. Bogotá: Universidad del Rosario. <https://ebook-urosario-edu-co.ez.urosario.edu.co/pdfreader/el-cuidado-de-la-tierra-mujer-ambiente-y-cambio-climtico>

Güiza, L. y Buitrago, E. (2016). Mujeres, grupos étnicos y cambio climático. En Lina Marcela Muñoz Ávila y Leonardo Güiza Suárez (eds. acad.), *El cuidado de la tierra: mujer, ambiente y cambio climático*. Bogotá: Universidad del Rosario. <https://ebook-urosario-edu-co.ez.urosario.edu.co/pdfreader/el-cuidado-de-la-tierra-mujer-ambiente-y-cambio-climtico>

Güiza, L. y Correa, L. (2016a). Género y dimensiones discursivas del cambio climático: Lecciones para Colombia. En Lina Marcela Muñoz Ávila y Leonardo Güiza Suárez (eds. acad.), *El cuidado de la tierra: mujer, ambiente y cambio climático*. Bogotá: Universidad del Rosario. <https://ebook-urosario-edu-co.ez.urosario.edu.co/pdfreader/el-cuidado-de-la-tierra-mujer-ambiente-y-cambio-climtico>

Güiza, L. y Correa, L. (2016b). Mujeres rurales, tierra y adaptación al cambio climático. En Lina Marcela Muñoz Ávila y Leonardo Güiza Suárez (eds. acad.), *El cuidado de la tierra: mujer, ambiente y cambio climático*. Bogotá: Universidad del Rosario. <https://ebook-urosario-edu-co.ez.urosario.edu.co/pdfreader/el-cuidado-de-la-tierra-mujer-ambiente-y-cambio-climtico>

Haraway, D. J. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.

Jackson, C. (2004). ¿Haciendo lo natural? Mujer y medioambiente en el desarrollo. En Vázquez, V. y Velázquez, M. (comps.), *Miradas al futuro: hacia la construcción de sociedades sustentables con equidad de género*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Joya, D. A. C. (2019). Ecofeminismos: Una alianza entre el feminismo y la naturaleza. *Fundación Heinrich Böll*, 2-19.

Junco, D. C. M., y Hurtado, M. P. G. (2020). El ecofeminismo y el derecho de la naturaleza: hacia la activación de un movimiento social dual y pragmático en el siglo XXI. En *Crisis climática global. Retos, posibilidades y alternativas* (Programa de Investigación de Política Exterior Colombiana [PIPEC], pp. 57-66). Universidad de los Andes. <https://repositorio.uniandes.edu.co/bitstream/handle/1992/41181/Crisis%20clim%C3%A1tica-.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

Londoño Toro, B., y Lozano Amaya, M. A. (2016). Relatos de mujeres de la región centro-andina de Colombia sobre su rol en la protección del medio ambiente. En Lina Marcela Muñoz Ávila y Leonardo Güiza Suárez (eds. acad.), *El cuidado de la tierra: Mujer, ambiente y cambio climático*. Bogotá: Universidad del Rosario. <https://ebook-urosario-edu-co.ez.urosario.edu.co/pdfreader/el-cuidado-de-la-tierra-mujer-ambiente-y-cambio-climtico>

Márquez Benavides, M. M. (2017). *Latinlán: una aproximación ecofeminista a la artesanía Sanjacintera en el postconflicto. El caso de las artesanas de San Jacinto* [Tesis]. PUJ, Bogotá.

Martínez, J. F. S. (2020). Reflexión Coordinación Género y Derechos Humanos: La crisis climática, un asunto global de derechos humanos y de género. *Reponame: Repositorio Institucional Séneca*. <https://repositorio.uniandes.edu.co/handle/1992/41181>

Mena, M. (2015). Inter-revelación vital en la diversidad. Aportes desde la espiritualidad ecofeminista negra. En *Responsables de la Casa Común. Reflexiones sobre la Encíclica Papal Laudato Si* (pp. 106-135). Uniminuto. https://repository.uniminuto.edu/xmlui/bitstream/handle/10656/10325/Libro_Resposnsables%20de%20la%20casa%20comun_.pdf?sequence=1&isAllowed=y#page=54

Mesa Cuadros, G. (2018). *Ambientalismo popular*. Bogotá: Ediciones Desde Abajo.

Mies, M., y Shiva, V. (1993). *Ecofeminism*. London: Zed Press.

Molina, A. J. P. (2020). *Deforestación en la Amazonía colombiana y peruana (2015-2018). Un análisis desde el ecofeminismo* [Tesis]. PU. <https://repository.javeriana.edu.co/bitstream/handle/10554/54654/DEFORESTACION%cc%81N%20EN%20LA%20AMAZONI%cc%81A%20COLOMBIANA%20Y%20PERUANA%20%282015-2018%29-%20UN%20ANA%cc%81LISIS%20DESDE%20EL%20ECOFEMINISMO.%20.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

Molyneux, M. y Steinberg, D. (2004). Ecofeminism de Mies y Shiva ¿Un nuevo testamento?. Vázquez, V. y Velázquez, M. (comps.), *Miradas al futuro: hacia la construcción de sociedades sustentables con equidad de género*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Morales, P. y Cediél, N. (2018). Equidad de Género en la tenencia y control de la tierra en Colombia: Llamado a una acción emancipatoria. *Revista de Medicina Veterinaria*, 37. <https://doi.org/10.19052/mv.vol1.iss37.1>

Moreno Bermúdez, P., Barón Sánchez, A. M., y Fernández Villamizar, M. F. (2020). *Ciudades y territorios ecofeministas*. Fundación Friedrich Ebert Stiftung. <http://library.fes.de/pdf-files/bueros/kolumbien/17049.pdf>

Movimiento Ríos Vivos (s. f.). *El sentir de la mujer cañonera – Ríos Vivos*. <https://riosvivoscolombia.org/mujer/el-sentir-de-la-mujer-canonera/>

Muñiz Leal, L. C. (2016). El “lugar de enunciación”: sobre la realidad de la interpretación histórica. *Euphyía*, 10 (18), 9-30. <https://doi.org/10.33064/18euph1340>

Murcia Riaño, D. M. (2018). *Impunidad de las violencias contra las mujeres defensoras de los territorios, los bienes comunes y la naturaleza en América Latina*. Fondo de Acción Urgente para América Latina y el Caribe FAU-AL.

Navarro, O. B. (2014). Ecofeminismo. *Biodiversidad Colombia*, 3, 10-17.

Ojeda, D. (2011). Género, naturaleza y política: Los estudios sobre género y medioambiente. *Revista HALAC*, 1 (1), 55-73.

Ojeda, D., Guerra, P., Aguirre, C. y Díaz, H. (2016). *Caminos condenados*. Laguna Libros: Pontificia Universidad Javeriana.

Ojeda, D., Otero, A. M. y Andia, T. (2021). *Ecología política con ojos feministas* (Tercera temporada). <https://www.spreaker.com/user/uniandes/ecologia-politica-con-ojos-feministas>

Ojeda, D., Petzl, J., Quiroga, C., Rodríguez, A. C. y Rojas, J. G. (2015). Paisajes del despojo cotidiano: acaparamiento de tierra y agua en Montes de María, Colombia. *Revista de Estudios Sociales*, 54, 107-119. <https://doi.org/10.7440/res54.2015.08>

Olarte Grajales, A. (2006). *Perspectiva ecofemenina de la dirección empresarial: una visión compleja* [Trabajo de grado]. Maestría en Administración, Universidad Nacional de Colombia, Sede Manizales.

ONU Mujeres, Programa de Naciones Unidas para el Medioambiente y Fundación Natura (s. f.). *Libro Mujeres que cuidan la naturaleza. Relatos de defensoras del ambiente en Colombia*. <https://colombia.unwomen.org/es/biblioteca/publicaciones/2019/12/mujeres-que-cuidan-la-naturaleza>

Organización Femenina Popular (2011). *Boletín N.º 2. Voces de Mujeres*. <https://www.slideshare.net/Mujerpopular/boletin-no2-abril-2011-voces-de-mujeres>

Organización Femenina Popular (2012). *Boletín N.º 3. Voces de Mujeres*. <https://www.slideshare.net/Mujerpopular/boletin-n3-voces-de-mujeres>

Ortiz Nova, Y. (2020). La perspectiva ecofeminista: discusiones teóricas, reflexiones y tensiones. En *La cuestión del desarrollo. Nuevas lecturas en otros territorios*. Universidad Santo Tomás. <https://doi.org/10.15332/dt.inv.2020.00741>

Otero, A. M. (Anfitrión) (2021). *Clase a la casa: Ecología política con ojos feministas (T3 E4)* [Episodio de podcast]. Recuperado 30 de agosto de 2021, de <https://cienciassociales.uniandes.edu.co/podcast/clase-a-la-casa-t3-e4/>

Peña Hernández, L. D. (2016). Hábitos de consumo de las mujeres bu-manguesas y ecofeminismo en relación con el posconflicto. *Revista Temas*, 10, 183-194. <https://doi.org/10.15332/rt.voi10.1614>

Peña Loaiza, L. y Ramírez Durango, L. M. (2021). *Sembrando el territorio: participación política de las mujeres campesinas pertenecientes al COA (Cinturón Occidental Ambiental) en los procesos de defensa del territorio y la identidad cultural* [Tesis de grado en Trabajo Social]. Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, Universidad de Antioquia, Medellín. <http://bibliotecadigital.udea.edu.co/handle/10495/21104>

Plumwood, V. (1993). *Feminism and the mastery of nature*. London: Routledge.

Puentes, L. A. (2019). La ecología política marxista y decolonial, en el Lago de Tota Boyacá, Colombia. *Revista Produção e Desenvolvimento*, 5, 1-10. <https://doi.org/10.32358/rpd.2019.v5.405>

Quintana, A. P. (2016). La gestión colectiva del agua y los hábitos según el género. Acueductos comunitarios en Dosquebradas Colombia. *ACME: An International Journal for Critical Geographies*, 2, 346-364.

Ress, M. J. (2011). Espiritualidad ecofeminista en América Latina. *Revista Latinoamericana de Ecofeminismo, Espiritualidad y Teología*, 111-124.

Roa, T. (2020). *Agendas territoriales de paz, mujeres y comunidad*. <http://censat.org/es/publicaciones/agendas-territoriales-de-paz-mujeres-y-comunidad>

Rodríguez, E. C. C. (2020). *Cuerpos-agua: defensa y cuidado del territorio a través de la experiencia de las mujeres de la Escuela Campesina de Chapacual, Nariño* [Tesis]. Universidad Javeriana. <http://repository.javeriana.edu.co/handle/10554/49785>

Sánchez Torres, L. P. (2019). *Cuerpos, agua y emociones: cotidianidades de mujeres en el territorio intervenido por la represa hidroeléctrica El Quimbo, Huila, Colombia* Universidad Nacional de Colombia. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/75743>

Senior Serrano, S. (2016). Agricultura, zonas de protección ambiental y mujer. El caso del Páramo de Santurbán. En Lina Marcela Muñoz Ávila y Leonardo Güiza Suárez (eds. acad.), *El cuidado de la tierra: mujer, ambiente y cambio climático*. Bogotá: Universidad del Rosario. <https://ebook-urosario-edu-co.ez.urosario.edu.co/pdfreader/el-cuidado-de-la-tierra-mujer-ambiente-y-cambio-climtico>

Solís, G. I. C. (2010). Transición agroecológica para la sobrevivencia realizada por mujeres en una zona de conflicto armado en Colombia. En Xavier Simón Fernández y Damián Copena Rodríguez (coords.), *Soberanía alimentaria e agricultura ecológica* (pp. 158-173). Grupo de Investigación en Economía Ecológica y Agroecológica – Universidad de Vigo. https://www.researchgate.net/profile/Damian-Copena/publication/335106209_Soberania_alimentaria_e_agricultura_ecologica_Propostas_de_accion/

links/5d502306299bf1995b77fa72/Soberania-alimentaria-e-agricultura-ecologica-Propostas-de-accion.pdf#page=157

Solís, S. I. C., y Betancur, L. M. M. (2008). *Mujeres populares en la gestión alimentaria en la ciudad urbano rural de Medellín. Iniciativas económicas de mujeres en la ciudad de Medellín: sentidos, avatares y posibilidades*. Corporación Vamos Mujer. <https://repositorio.unal.edu.co/bitstream/handle/unal/57168/mujerespopularesenlagestionalimentaria.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

Sororidad al Aire, Carvajal, L., Perico, C., Durán, T., Ariza, N., y Pérez, S. (2019). *Mujeres y soberanía alimentaria*. Ivoox. https://www.ivoox.com/mujeres-soberania-alimentaria-audios-mp3_rf_32776060_1.html

Triana Moreno, D. P. (2016). Éticas ecofeministas: la comunidad de la vida. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 37 (114), 117. <https://doi.org/10.15332/s0120-8462.2016.0114.05>

Ulloa, A. (2012). Producción de conocimientos en torno al clima. Procesos históricos de exclusión/apropiación de saberes y territorios de mujeres y pueblos indígenas. *DesiguALdades.net*, 9-35.

Ulloa, A. (2014). Diferencias de género y etnicidad en las políticas globales-nacionales-locales de cambio climático. *Crítica y Emancipación. Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales*, 12, 277-294.

Ulloa, A. (2016a). Cuidado y defensa de los territorios-naturalezas: mujeres indígenas y soberanía alimentaria en Colombia. *Sustentabilidad desde abajo: luchas desde el género y la etnicidad* (pp. 123-142). Berlin: Lateinamerika-Institut der Freien Universität Berlin. https://www.academia.edu/32939513/2016_Ulloa_Astrid_Cuidado_y_defensa_de_los_territorios_naturalezas_pdf

Ulloa, A. (2016b). Feminismos territoriales en América Latina: Defensas de la vida frente a los extractivismos. *Nómadas*, 45, 123-139. <https://doi.org/10.30578/nomadas.n45a8>

Ulloa, A. (2016c). Justicia climática y mujeres indígenas en América Latina. *LASAFORUM*, 47, 12-16.

Ulloa, A. (2016d). Justicia climática y mujeres indígenas en América Latina. *LASA Forum*, XLVII (4), 12-16. https://www.academia.edu/29882972/2016_Ulloa_Mujeres_ind%C3%ADgenas_Justicia_Clim%C3%A1tica_Lasa_Forum_pdf?email_work_card=title

Ulloa, A. (2017). Feminisms, Genders, and Indigenous Women in Latin America. En C. M. Salomon (ed.), *The Routledge History of Latin American Culture* (1.^a ed., pp. 261-283). Londres: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315697253-19>

Ulloa, A. (2020a). Los territorios indígenas en Colombia: De escenarios de apropiación transnacional a territorialidades alternativas. *Scripta Nova*, 16(418), 65. https://www.academia.edu/10194189/2012_Los_territorios_ind%C3%ADgenas_en_Colombia_de_escenarios_de_apropiaci%C3%B3n_transnacional_a_territorialidades_alternativas?email_work_card=title

Ulloa, A. (2020b). Ecología política feminista latinoamericana. En Ana de Luca Zuria, Ericka Fosado Centeno y Margarita Velázquez Gutierrez (coords.), *Feminismo socioambiental. Revitalizando el debate desde América Latina* (pp. 75-104). Cuernavaca: Universidad Nacional Autónoma de México / Centro Regional de Investigaciones Interdisciplinarias [CRIM].

Ulloa, A. (2021a). Accionar político y cotidiano de las mujeres indígenas amazónicas en Colombia. Estrategias de defensas cuerpo-territorio en América Latina. En *La explotación del Yasuní en medio del derrumbe petrolero global* (pp. 161-167). Quito: FES-ILDIS / Abya Yala.

Ulloa, A. (2021b). Repolitizar la vida, defender los cuerpos-territorios y colectivizar las acciones desde los feminismos indígenas. *Ecología política*, 38-48.

Valero Díaz, B., y Albor Chadid, L. I. (2020). La naturaleza como espacio de resiliencia y empoderamiento de las mujeres. En *Crisis Ambiental. Racionalidad, planteamiento dialógico por una nueva percepción ambiental* (pp. 15-44). Quito: Universidad Simón Bolívar. <https://bonga.unisimon.edu.co/bitstream/handle/20.500.12442/7058/Crisisambiental.pdf?sequence=1&isAllowed=y#page=16>

Valero-Díaz, B. (2018). La lucha por la defensa de la naturaleza desde una perspectiva de género. En Lourdes Albor Chadid (ed.), *Educación socioambiental. Acción Presente* (pp. 307-333). Quito: Universidad Simón Bolívar. https://bonga.unisimon.edu.co/bitstream/handle/20.500.12442/2606/Cap_11_Lucha_DefensadelaNaturaleza.pdf?sequence=15&isAllowed=y

Vélez, O. C. (2019). El cuidado de la casa común y los ecofeminismos en América Latina. *Universitas Alphonsiana*, 123-140.

Warren, K. (2004). Feminismo ecologista. En Vázquez V. y Velázquez M. (comps.), *Miradas al futuro: hacia la construcción de sociedades sustentables con equidad de género*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Zambra Álvarez, A., y Arriagada Oyarzún, E. (2019). Género y conflictos socioambientales: Una experiencia de investigación-acción participativa con mujeres dirigentes. *Revista de Sociología*, 34 (1), 147-147-165. <https://doi.org/10.5354/0719-529X.2019.54270>

Zuluaga Sánchez, G. P. (1998). Mujer y medio ambiente. En *Otras palabras...* Dossier: "Mujeres y espacios urbanos", (5), 62-73.

Zuluaga Sánchez, G. P. (2010). *Viaje por los contenidos conceptuales Vividos en la Escuela Itinerante de Formación Política Feminista "Las Sabinas"*. (Vol. 2). Corporación Vamos Mujer.

Zuluaga Sánchez, G. P., Catacora-Vargas, G., y Siliprandi, E. (2018). *Agroecología en femenino. Reflexiones a partir de nuestras experiencias*. La Paz: SOCLA-CLACSO.

Zuluaga Sánchez, G. P., López, C. I. M., y Álvarez, L. E. G. (2018). Mujeres protagonistas de la agroecología en Colombia. En Gloria Patricia Zuluaga Sánchez, Georgina Catacora-Vargas y Emma Siliprandi (coords), *Agroecología en femenino: Reflexiones a partir de nuestras experiencias*. La Paz: SOCLA-CLACSO.

Zuluaga Sánchez, G. P. (2020). El ecofeminismo. Críticas y alternativas al desarrollo. En Denisse Roca-Servat y Jenny Perdomo-Sánchez (comps), *La lucha por los comunes y las alternativas al desarrollo frente al extractivismo: miradas desde las ecología(s) política(s) latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.

ANEXO. Plantilla para la sistematización de información en Zotero

📄 * Datos adicionales

B *I* U 🔗 ×₂ ×² A - [] - [] 44 📄

Párrafo - [] [] [] [] [] [] [] []

*** Datos adicionales**

¿Desde qué posición las / os autoras / es construye (n) conocimiento? (académico / alternativo / mixto)

Tipo de sello editorial (académico / organizaciones sociales / alianza entre ambas):

Palabras clave:

Lugar de enunciación de las / os autoras / es (espacio geográfico):

Lugar de enunciación de las / os autoras / es (identidad de quien escribe):

Objetivo del texto:

Pregunta analítica:

Argumentos principales:

Categoría analítica central:

Categorías analíticas secundarias:

¿Utiliza la categoría "ecofeminismo"? (Sí / No)

En caso afirmativo, ¿se critica o se apropia de la categoría "ecofeminismo"? ¿De qué forma?

Metodología:

Tipo de texto (empírico / esencialmente teórico)

En caso de incluir un caso, ¿cuál es la ubicación geográfica del caso empírico?

Observaciones y / o comentarios adicionales:

Relacionado: [haga clic aquí]

Etiquetas: [haga clic aquí]

Sobre los autores y autoras

Amada Inés Rubio Herrera. Doctora en Antropología. Investigadora de Tiempo Completo, CEPHCIS. UNAM, México. Email: amadarubioherrera@cephcis.unam.mx

Ana Daniela González Muñoz. Maestría en Estudios para la Paz y el Desarrollo, docente de la Facultad de Derecho en la Universidad Autónoma del Estado México. México. Email: danielagonzalezmunoz3@gmail.com

Carolina Gonzaga González. Maestría en Sociología por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Investigadora en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Autónoma del Estado de México. México. Email: carolinagog27@gmail.com

Diana María Suaza Correa. Antropóloga, Universidad Nacional de Colombia. Pertenece a la Fundación Yauda. Colombia. Email: dmsuazac@unal.edu.co

Fany Kuiru Castro. Magíster en Estudios Políticos e Internacionales, Universidad del Rosario. Pertenece a la Organización de los Pueblos Indígenas de la Amazonía Colombiana. Colombia. Email: estudiosfkc@gmail.com

Freddy Eduardo Cante Maldonado. Doctor en Ciencias Económicas de la Universidad Nacional de Colombia. Profesor titular de la Facultad de Estudios Internacionales, Políticos y Urbanos de la Universidad del Rosario. Colombia. Email: fredy.cante@urosario.edu.co.

Ivette Rossana Vallejo Real. Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Brasilia. Profesora investigadora del Departamento de Desarrollo, Ambiente y Territorio (FLACSO-Ecuador). Email: ivallejo@flacso.edu.ec

Johana Trujillo Terán. Maestra en Ciencias Sociales de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales por FLACSO, sede académica México. Asistente del programa Leap for Peace del Instituto Holandés para la Democracia Multipartidaria [NIMD], Colombia. Email: johana.trujillo@estudiante-Flacso.mx.

Juan Carlos Guerrero Bernal. Doctor en Sociología de la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París [EHESS]. Profesor asociado de la Facultad de Estudios Internacionales, Políticos y Urbanos de la Universidad del Rosario. Colombia. Email: juan.guerrero@urosario.edu.co

Karen Lorena Romero Leal. Magíster en Estudios Latinoamericanos por la Universidad de Leiden. Pertenece a la Fundación Yauda y a la Universidad de Florida. Colombia. Email: klromerol@unal.edu.co

Leila da Costa Ferreira. Socióloga, livre docente do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH/UNICAMP) e do Núcleo de Estudos e Pesquisas Ambientais (NEPAM/UNICAMP). Brasil. Email: leilacf@unicamp.br

Lígia Amoroso Galbiati. Bióloga, pesquisadora e doutoranda em Ambiente e Sociedade (NEPAM/UNICAMP). Brasil. Email: margarida.ligia@gmail.com

Lisset Coba. Antropóloga, doctora en Ciencias Sociales (FLACSO-Ecuador). Profesora investigadora del Departamento de Sociología y Estudios de Género de FLACSO-Ecuador. Email: lcoba@flacso.edu.ec

Márcia Maria Tait Lima. Comunicadora social, pesquisadora em política científica (DPCT/UNICAMP) e docente em divulgação científica e cultural (MDCC/UNICAMP). Brasil. Email: marcia.tait@gmail.com

María Camilla Méndez. Estudiante de Licenciatura en Ciencias Sociales y Licenciatura en Inglés de la Universidad del Tolima. Integrante de la Alianza de Mujeres Campesinas de Cajamarca. Colombia. Email: mcmendez.cosajuca@gmail.com

María de la Luz Delgado Gómez. Licenciatura en Gestión y Desarrollo Intercultural. Licenciatura en Ciencias Políticas y Administración Pública. Universidad Autónoma del Estado de México. México. Email: pessoa.mariadelgado@gmail.com

Mónica A. Maher. Doctora en Ética Social Cristiana (Union Theological Seminary of New York City). Directora fundadora de la Red Ecuatoriana de Fe. Profesora visitante de la FLACSO-Ecuador. direccion@redfe.ec

Renata Barbosa Reis. Asistente social, integrante da equipe técnica da Sempreviva Organização Feminista (SOF). Brasil. Email: reis.renatao@gmail.com

Renata Moreno. Doutora em Sociologia, integrante da Sempreviva Organização Feminista (SOF). Brasil. Email: ticamoreno@gmail.com

Sofía Zaragocin. Doctora en Geografía por la Universidad de Cambridge. Profesora investigadora de la Universidad San Francisco de Quito. Email: szaragocin@usfq.edu.ec

Tatiana Carolina Gómez Duque. Profesional en Ciencia Política y Gobierno de la Universidad del Rosario. Profesional en desarrollo organizacional, Chemonics International. Colombia. Email: tatianagomez08@hotmail.com

FEMINISMO Y AMBIENTE

UN CAMPO EMERGENTE EN LOS ESTUDIOS FEMINISTAS DE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

Este es un libro colectivo que presenta los resultados de los cinco proyectos de investigación producto de la convocatoria impulsada en conjunto por CLACSO y ONU Mujeres para profundizar y ampliar los estudios que articulan feminismo y ecologismo. Con el fin de comprender cómo la vulneración de los derechos de las mujeres y de los derechos de la naturaleza se han ligado en tanto procesos no solo coincidentes sino también entrelazados, los contenidos aquí incluidos buscan interpelarnos de modos diversos y singulares para seguir investigando y trabajando en temas de feminismo y ambiente desde la academia, las políticas públicas y el activismo social.