

# SOSTENER LAS VIDAS: FEMINISMO INDÍGENA Y PROPUESTAS ECOCRÍTICAS

Movimientos de mujeres indígenas en defensa del cuerpo-territorio

Alba Pastor Quiles

Universidad de la Laguna, Tenerife

Máster en Estudios de Género y Políticas de Igualdad

Tutor: José Antonio Ramos Arteaga

Hay una canción más vieja que estos mundos,  
y que sana más profundo de lo que la espada  
del colonizador podría cortar jamás.

Y entonces, nuestra voz.  
Siempre fuimos sanadoras y sanadores.  
La voz es la primera medicina.

El Colonialismo es la plaga,  
el capitalismo es la pandemia.

Estos sistemas anti vida  
no son capaces de curarse a sí mismos.

No vamos a permitir que estos sistemas  
corruptos y enfermos se recuperen.

Nos vamos a diseminar.  
Somos los anticuerpos.

*Repensando el Apocalipsis: Manifiesto Indígena Antifuturista, 2020.*

## Índice:

I.	Introducción: ¿De qué hablamos cuando hablamos de “sostener las vidas”?.....	4
II.	Antecedentes.....	9
	a. Onto-epistemología de la modernidad colonial: el falso binomio “naturaleza/Cultura” .....	10
	b. Orígenes y resistencias en torno a la “acumulación originaria” del capitalismo colonial.....	13
	c. Críticas -desde y para- el modelo occidental del “desarrollo” y “crecimiento” económicos.....	16
III.	Discusión y posicionamiento.....	19
	A. Los pueblos indígenas de Abya Yala: pluralidades y resistencias.....	21
	B. Bases onto-epistemológicas de las cosmovisiones de los pueblos originarios.....	26
	i. La crítica feminista al principio de dualidad-complementariedad indígena.....	31
	C. Líneas de pensamiento dentro de los movimientos de mujeres indígenas.....	35
	i. Feminismo comunitario: la defensa del cuerpo-territorio.....	38
	ii. “Ecofeminismo indígena” en diálogo con otros ecofeminismos.....	45
	D. Prácticas feministas indígenas para el sostenimiento de las vidas.....	52
	i. Soberanía de los cuerpos.....	53
	ii. Soberanía alimentaria.....	57
	iii. Soberanía territorial.....	63
IV.	Conclusiones: “Queremos un mundo donde quepan muchos mundos”.....	67
V.	Bibliografía.....	71

## I. Introducción: ¿de qué hablamos cuando hablamos de “sostener las vidas”?

Cuando hablamos de “sostener las vidas”, buscamos interrogarnos sobre cuáles son las condiciones fundamentales para que las vidas no solo tengan lugar, sino que aspiren a la continuidad, a la sustentabilidad y al *Sumak Qawsay* (idioma quechua) o *Suma Qamaña* (aymara), traducido al castellano, el Buen Vivir<sup>1</sup> (López Gil, Lleó Fernández, Pérez Orozco y Santillan Iodate, 2012). Buscamos rescatar y (re) generar, a partir de un proceso colectivo y en constante revisión, formas de estar y convivir en el mundo igualitarias, conscientes y justas, con pretensiones mucho mayores que las del no-sufrimiento o la no-muerte, y con miras más allá de las fronteras epistémicas y tangibles de Occidente. Vidas que sean capaces de tejer colectivamente bajo sus pies una urdimbre sólida para sustentarse a sí mismas, y no sobre vidas *otras*.

Al preguntarnos cómo funciona la estructura socioeconómica que nos envuelve, vemos cómo el objetivo último es la acumulación de capital y el alcance de un modelo de “desarrollo” y “crecimiento” basado en los principios de la modernidad europea; los mismos principios que sirvieron para justificar la esclavitud de millones de personas y la subordinación y explotación descarnada de otras tantas. El modo de vida occidental se ha conformado en base a desigualdades sistémicas. Es decir, que dichas desigualdades son constitutivas de este modelo, sustentan su mera existencia, son condición *sine qua non* nuestra organización política, social, económica y cultural no podría haberse concebido y no puede mantenerse, así como tampoco puede universalizarse. Los estándares de vida promovidos por el neocapitalismo únicamente son posibles para ciertos Sujetos privilegiados, en ciertos Estados también privilegiados, y a costa de la explotación de *otras* vidas, *otros* cuerpos y *otros* territorios.

Por lo tanto, no es posible abrir un diálogo sobre modos de vida alternativos y sustentables, basados en los preceptos de equidad y justicia social y ecológica, sin

---

<sup>1</sup> Según las autoras citadas, el Buen Vivir «no significa vivir mejor hoy que ayer, ni mejor que otras personas, sino vivir bien ahora (...) La importancia originaria de este concepto radica en dos puntos: en el terreno simbólico, los que fueron marginados por conquistadores y criollos aportan ahora desde su visión del mundo palabras que pretenden colaborar con la solución de los problemas creados por aquellos; por otro lado, en un contexto de deterioro generalizado de las condiciones de vida causado por la hegemonía capitalista, hablar de Buen Vivir o, lo que es lo mismo, preguntarse en qué pueda consistir una vida vivible, aparece como doble desafío que cuestiona las condiciones actuales de vida al tiempo que propone su transformación.» (p. 9)

cuestionar en profundidad las bases ontológicas y epistemológicas sobre las que se erige nuestro modelo actual. Tampoco es posible seguir ignorando sus bases materiales: las comunidades y territorios que han sido y continúan siendo violentados, explotados y saqueados; todas aquellas vidas que han resistido a los embates del capitalismo colonial ecocida durante siglos, manteniendo sistemas vivos alternativos al hegemónico, a pesar del intento de aniquilación al que han sido sometidos.

Por último, no debemos olvidarnos de quienes soportan habitualmente el mayor peso en esta tarea de sostener las vidas a través de tareas de reproducción inagotables y no reconocidas, el cuidado de las personas dependientes así como del entramado comunitario, la práctica de la agricultura de subsistencia o la defensa de las vidas no-humanas, de la vida en la Tierra. Son quienes al mismo tiempo protagonizan los mayores índices de pobreza y exclusión social, que enfrentan la posibilidad ubicua de una agresión sexista ante la complicidad de un sistema que permite y justifica la violencia sexual y el control de sus cuerpos, un modelo de belleza coercitivo y racista y una construcción sociocultural que coloca su identidad subjetiva como imperfecta e inferior. A este respecto, nos parece sugestiva la metáfora presentada por Segato:

Si tuviéramos que construir una alegoría gráfica, pictórica, del mundo hoy, en esta modernidad avanzada (...) sería una de esas pirámides invertidas que forman los acróbatas en los circos, donde una a una se van superponiendo hileras de equilibristas hasta armar un edificio completo de gente a duras penas superpuesta, pies sobre cabeza, estrato sobre estrato, pero allá abajo, en la fundación, en la base de la pirámide, yacería, sustentando el edificio todo, un cuerpo de mujer. (2016, p. 97)

Es por ello por lo que desde los feminismos y pensamientos afines se ha alzado la voz contra numerosas prácticas que impiden las vidas: la exclusión social, la explotación, la pobreza, la violencia, el asesinato, la guerra. Sin embargo, cuando hablamos de “sostener las vidas”, no nos limitamos a defenderlas de aquello que las amenaza directamente, que las anula, aquello que es incompatible con la vida. Hablamos, además, de las prácticas diarias que permiten que la vida se genere, crezca y también se agote, de acuerdo con los valores y costumbres de un contexto y un grupo social determinado. “Sostener las vidas” es un medio y un objetivo en sí mismo. Engloba multitud de cuestiones dispares entre sí, como dispares son también sus formas

generativas y el nivel de carga que implican para cada grupo de individuos, así como para los ecosistemas en que estos conviven.

Así, por ejemplo, cuando hablamos de “sostener las vidas” podemos referirnos al modo en que las sociedades se estructuran para generar y distribuir sustentos materiales básicos: agua, energía, vivienda-tierra, alimento; también del impacto que dicha generación y distribución tienen en los agentes humanos y no humanos, en los territorios. Podríamos igualmente hablar de bienes inmateriales, como el trabajo de cuidados: de cómo se organizan e interaccionan las redes de apoyo y afecto, sin olvidarnos de cómo el sistema sociocultural en el que se insertan las favorece o las perjudica. Hablamos sin duda del acceso a la salud, de nuevo ampliamente: no sólo la posibilidad de curarnos cuando enfermamos, sino también del derecho a no enfermarse por causas conocidas y evitables, del derecho a tomar decisiones libres e informadas sobre nuestro cuerpo que afectan a la salud, de la salud que no es únicamente física sino también psicológica, emocional, espiritual. Hablamos del acceso a la educación, al arte y la cultura, a todos aquellos procesos que configuran el pensamiento y el sentir colectivo, que reflejan y son a su vez un reflejo de las sociedades que los producen, que posibilitan la pervivencia de la memoria al mismo tiempo que la renovación de lo que ya no nos sirve.

A partir de las condiciones que constituyen las bases de cualquier vida humana, su apoyo insustituible, queremos pensar en -y a partir de- visiones del mundo que posibiliten una vida vivible para todas las personas, en toda la Tierra, así como para la Tierra misma. Para ello, consideramos inaplazable rescatar prácticas y propuestas concretas de las voces históricamente acalladas, de aquellas identidades y grupos que proponen y llevan a cabo alternativas, no para apropiarse de sus estrategias sino, en palabras de Donna Haraway (2019), para “seguir con el problema” en un mundo acosado por continuas crisis económicas, ecológicas y sociales. Coincidimos con Vandana Shiva cuando afirma que «el cambio ontológico hacia un futuro ecológicamente sustentable tiene mucho que ganar de las concepciones del mundo de las civilizaciones antiguas y de las diversas culturas que han subsistido durante siglos» (1998, p.80).

Consideramos que el acercamiento a estas realidades es no solamente una deuda pendiente desde la academia en el Norte global, sino también un medio para desechar la idea de que el modelo hegemónico es universal y único, y por lo tanto insustituible. El objetivo general de este trabajo es evidenciar que existen modos de sostener las vidas que no se sustentan en desigualdades sistémicas, sino en entramados comunitarios orgánicos y rizomáticos que, pese a no estar exentos de problemáticas, permiten imaginar alternativas viables para el Buen Vivir más allá de la polarización dicotómica occidental y la lógica individualista que la caracteriza.

Para ello, un primer objetivo específico es acercarnos a los saberes y cosmogonías encarnados por los pueblos indígenas de Abya Yala<sup>2</sup>, describiendo y analizando las propuestas de estas comunidades con respecto a su experiencia vital situada, y en relación con las agendas eurocéntricas y académicas *mainstream*. En segundo lugar, nos acercaremos a las luchas en torno al sostenimiento de las vidas que las mujeres de estas comunidades llevan a cabo, así como a sus diferentes líneas de pensamiento y de acción. El objetivo específico es proponer qué pueden las agendas feministas occidentales aprender (y desaprender) de las prácticas y dinámicas de otros feminismos no occidentales, así como reflexionar y fortalecer los puntos de conexión ya existentes.

En este punto es importante señalar que el pensamiento de las mujeres indígenas en torno a la desigualdad de género y los derechos de las mujeres no siempre se autodenomina ni reconoce como feminista; o en otras ocasiones se reconoce como feminista y no se suscribe como “indígena”. Por ello cabe aclarar de partida algunos aspectos terminológicos que problematizan el núcleo mismo de este trabajo. Consideramos aquí la práctica feminista de forma amplia y plural, siguiendo la definición establecida por las feministas comunitarias: «el feminismo es la lucha y la propuesta política de vida de cualquier mujer, en cualquier lugar del mundo, en cualquier etapa de la historia que se haya rebelado ante el patriarcado que la oprime» (Paredes, 2014, p. 76).

---

<sup>2</sup> Tomamos prestado aquí el nombre usado por el pueblo kuna para referirse a la extensa territorialidad del continente americano. Reivindicamos con ellos el nombre ancestral que los pueblos originarios han consensuado emplear para referirse al territorio que el colonialismo español denominó América. Por supuesto, existen otros términos para nombrar este territorio, aunque la mayoría no se refieren a él tan extensamente. Quizá el hecho de que los kuna radicarán en la actual Panamá, en el centro de este vasto continente, y tuvieran conocimiento de la continuación de la geografía en todas las direcciones, fue lo que les llevara a nombrarla en su conjunto.

De este modo, cuando hablamos de feminismos indígenas nos referimos a cualquier propuesta teórica o práctica que haya sido planteada en este sentido por mujeres que se autoidentifican como indígenas o pertenecientes a alguna población originaria de Abya Yala, y que hacen de estas identidades un elemento central, constitutivo e indisociable de sus teorías y sus reivindicaciones. Sin embargo, el término de “feminismo indígena” ha sido duramente criticado por, entre otras voces, el feminismo comunitario, en un debate todavía abierto que abordaremos a lo largo de este escrito y cuyas resoluciones trataremos de respetar, empleando siempre que sea posible el nombre autodesignado que se haya elegido.

La metodología que manejaremos se sustenta, fundamentalmente, en la revisión bibliográfica de trabajos e investigaciones sobre estas realidades y prácticas. Pero también acudiremos a fuentes más heterodoxas (entrevistas, manifiestos, escritos reivindicativos, panfletos...) muchos más cercanos, generalmente, a las cosmovisiones y modos de sentir-pensar indígenas que algunos textos académicos. Por lo mismo, es importante señalar que una gran parte de lo escrito en este trabajo nace de inquietudes y vivencias personales a partir de mi experiencia vital en contacto con realidades *otras*, lo que me puso en ocasiones en una posición incómoda, para llevarme al cuestionamiento de la identidad occidental como más válida y legible que otras posiciones encarnadas en proceso de constante subalternización y/o silenciamiento, al cuestionamiento de un racismo internalizado propio y también ajeno. Del extrañamiento inicial pasé a la sorpresa, y de ahí a la dicha y el agradecimiento de haber podido entretelar mi historia con la de muchas otras mujeres, hombres y disidencias que me enseñaron a hilar más fino, a valorizar el universo vivo en el que nos insertamos y a poner el cuerpo en lo que hacemos.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Durante mi estancia en Valparaíso, Chile, conviví algunos meses con un grupo de compañeras/es profundamente interesadas en entretelar las teorías feministas y queer con los saberes y rituales de las mujeres mapuche, trasladados al grupo por una integrante con esta ascendencia. Durante los dos meses que pasé en Cali, entablé una profunda amistad con un estudiante de medicina tradicional, aprendiz de un Taita con quien también me entrevisté en varias ocasiones; con ambos debatí mucho sobre el principio de complementariedad-reciprocidad indígena y acudí a las reuniones periódicas que se realizan en el Parque de la Cruz, donde se mezclan arte, música y danza tradicional con las reivindicaciones políticas de los pueblos indígenas de Colombia. Pasé otros dos meses recorriendo el Caribe Colombiano y realizando un voluntariado de reforestación que me permitió acercarme a la realidad rural de la zona, indisociable de los pueblos Kogui y Wayúu que la habitan y protegen. En San Cristóbal de las Casas, México, encontré una cooperativa de mujeres zapatistas que vendían los productos realizados por las indígenas de las comunidades autónomas circundantes: tuvieron la amabilidad de explicarme el modo en que se

## II. Antecedentes

Partimos de una revisión de la ontología del pensamiento moderno europeo que situaba al Hombre no sólo separado de la naturaleza, sino como su dueño. Esta concepción sentó las bases epistemológicas para justificar y permitir muchas de las prácticas ecocidas y discriminatorias que, bajo la forma de lo que aquí denominaremos neocapitalismo y neocolonialismo, todavía perduran. Trazaremos una breve genealogía del sistema capitalista colonial a partir del pensamiento de Silvia Federici y subrayaremos algunas de sus conclusiones sobre la naturalización de las jerarquías en torno al género, la raza y la etnicidad. Esto nos servirá para comprender el carácter sistemático y utilitario de la subordinación de unas vidas sobre otras, y el beneficio que dicho sistema extrae con ello. Por último, a partir de las grietas abiertas en la lógica moderna trataremos de ilustrar las nefastas consecuencias asociadas a nuestras ideas de “crecimiento” y “desarrollo”, planteando la existencia de un debate ético y semiótico ya abierto por numerosas autoras en torno a estos conceptos, a los que pretende sumarse este trabajo.

En este punto, resulta necesario aclarar las coordenadas desde las cuales se elabora este trabajo. En efecto, explicitando que quien escribe es una mujer blanca, nacida y criada en el “Primer Mundo”, que encarna las críticas al “Sujeto Mujer” esgrimidas por los feminismos decoloniales, y que se ha formado a partir de las epistemologías occidentales quizás ayude a atisbar por qué es necesario este orden de las cosas. No se trata de situar, falazmente, el pensamiento occidental como el “origen” (ni cronológica ni epistemológicamente), ni tampoco de otorgarle un espacio privilegiado que precisamente por su hegemonía ya ha ostentado. Desde esta posición concreta esbozar un recorrido –asumiendo de partida que será breve e incompleto– por las lógicas de dominación occidentales es una deconstrucción necesaria para poder abordar la parte central y verdaderamente importante de este trabajo, las potencialidades del pensamiento-acción de las mujeres indígenas de Abya Yala para la sostenibilidad de las vidas y la defensa de la Tierra.

---

organizaban y algunas de sus reivindicaciones. Durante los tres meses que viví en Puerto Rico, acompañé a mi grupo de colegas agrónomos en sus visitas a las fincas de la isla, en un proyecto para el fortalecimiento de la agricultura autóctona. En una ocasión nos trasladamos una semana a la vecina isla de Vieques, donde se desarrolla el proyecto agrícola feminista *Colmena Cimarrona* sobre agricultura de subsistencia, trabajo social, lucha anticapitalista/antiracista y defensa contra las violencias machistas.

Considero que es necesario poner de manifiesto algunos de los presupuestos que subyacen a la superioridad ética auto asumida y auto proclamada por el pensamiento occidental, porque estas le impiden dialogar con propuestas en torno a la sostenibilidad de las vidas provenientes de éticas y epistemologías alternativas. Sin desmontar este andamiaje previamente, las voces indígenas no serán captadas si no es desde una verticalidad que invalida de partida cualquier posibilidad real de reconocimiento, respeto y aprendizaje. Partimos de la convicción de que, como señala Tapia González:

entre todas las culturas, una ha creído que su visión del mundo era universal, y sobre esa creencia, ha recurrido reiteradamente a la violencia para imponerse (...). Esto se manifiesta en el desprecio hacia los valores de las otras culturas, así como en la dificultad de revisar críticamente los propios. (2018, p. 32)

Como persona nacida y criada en España, que ha tenido la oportunidad de viajar, conocer algunos lugares de Abya Yala, estudiar los feminismos decoloniales y acercarse a las filosofías indígenas, considero profundamente valioso precisamente para las epistemologías occidentales poner en diálogo ambos pensamientos. No se trata de, retomando la crítica de Spivak (2003), “hablar por el subalterno” ni apropiarse de sus luchas y resistencias, para consciente o inconscientemente reforzar su alteridad. Se trata de comenzar a atisbar, desde Occidente y para su propia regeneración crítica, las posibilidades que este pensamiento propone y encarna, uno de los objetivos de este trabajo.

#### a. Onto-epistemología de la modernidad colonial: el falso binomio “naturaleza/Cultura”

La ontología dualista característica de la modernidad occidental, articulada inicialmente en los planteamientos racionalistas cartesianos, constituye el andamiaje conceptual a partir del cual se asientan muchos de los presupuestos que nos han llevado a la crisis civilizatoria y ecológica actual. El pensamiento de Descartes, y particularmente las reflexiones presentadas en su obra *Meditaciones Metafísicas* (1641), plantean la existencia de dos sustancias bajo las cuales podemos englobar todo lo existente: la *res cogitans* y la *res extensa*. Por un lado, la *res cogitans* se desprende de la única certeza posible que el filósofo encuentra como punto de partida para su reflexión, resumida en la famosa frase *cogito ergo sum* o “pienso, luego existo”. Al reconocerse primeramente

como cosa o sustancia pensante, el sujeto encuentra el fundamento de su existencia en sí mismo de forma independiente al resto de las cosas, que se muestran menos evidentes y siempre a partir de la actividad cognoscente. La *res extensa* es por tanto una evidencia diferente al pensamiento y que se desprende de él, que se refiere a todo aquello que posee un cuerpo y cuyo atributo principal es la extensión.

Se puede señalar la presencia de un esquema dualista que recorre el pensamiento cartesiano en diferentes niveles. Así, se observa un primer dualismo, de carácter metafísico, que clasifica y separa la realidad en dos sustancias, pensante y extensa. En segundo lugar, en un nivel antropológico, se encuentra la presencia de esta dualidad al interior del hombre, conformando la particular naturaleza humana. Asimismo, queda por señalar un tercer dualismo, hoy mentado como epistemológico, basado en la relación sujeto/objeto, en virtud de la cual se conforma un modelo de conocimiento en el que el sujeto cognoscente, constituido previo al acto de conocer, se dirige a un mundo que también preexiste al acto. (Monfrinotti Lescura, 2021, p. 4)

Vemos entonces como la separación antagónica de lo existente opera en tres niveles. En un primer lugar, separando la sustancia corpórea del aparato cognoscente, lo que podría traducirse en los binomios de Hombre/mundo, o bien Cultura/naturaleza, entendida la primera como producto directo de la *res cogitans*. El segundo nivel, o el nivel antropológico, remite a la dicotomización Mente/cuerpo o Pensar/sentir, al mismo tiempo que sitúa a la humanidad como privilegiada frente al resto de seres vivos en tanto que la única digna de ambas características, lo que nos lleva también a la oposición Ser humano/animal. Por último, el tercer nivel nos habla del binomio Sujeto/objeto, o bien Objetividad/subjetividad, que fundamenta las bases epistemológicas de la ciencia moderna y abre paso a la caracterización mecanicista y matematizada de la realidad, a partir de la cual el Sujeto de ciencia es capaz de aprehender el mundo, objetualizado, y desvelar sus misterios en una operación que caracteriza al primero como Activo frente a la pasividad de todo lo demás.

Entre los binomios presentados existe una jerarquía puesto que en Uno se fundamenta la existencia del otro, se oponen porque su naturaleza es distinta, y por lo mismo se excluyen mutuamente. La aceptación del pensamiento dicotómico cartesiano ha tenido un gran impacto en la lógica occidental y los binomios presentados se han tornado en

muchos otros que, si bien puede que no encontremos de forma explícita en las *Meditaciones*, ya se encontraban implícitos en los primeros. En este sentido podríamos nombrar pares como Civilización/barbarie, Occidente/oriente, Hombre/mujer, Norte/sur, Ciudad/campo, Centro/periferia, Producción/reproducción o Público/privado, cuyo nexo tampoco se configura de forma avalorativa u horizontal. La preeminencia de uno de los elementos de cada par responde al objetivo principal de la obra de Descartes: fundamentar una teoría del conocimiento que «convirtiera al Hombre en *amo y señor* de la naturaleza gracias al conocimiento verdadero. Ello consistía en recuperar el lugar que tenía Adán antes de su caída y expulsión del paraíso (...), el poder que se le había concedido sobre la naturaleza» (Monfrinotti Lescura, 2021, p. 12).

El núcleo de las ideas traídas aquí y ejemplificadas en el pensamiento cartesiano posee una larga tradición en el pensamiento occidental. El binomio naturaleza/Cultura (y todos sus derivados) han sido ampliamente discutidos desde una multiplicidad heterogénea de escuelas de pensamiento como lo son los ecofeminismos, el pensamiento decolonial, la epistemología y la economía feministas y, por supuesto, el pensamiento indígena. Las críticas esgrimidas se centran en que esta visión opositiva, excluyente y jerárquica conjuga una filosofía antropocéntrica, androcéntrica y etnocéntrica/colonial, a partir de la cual es imposible establecer un diálogo bidireccional y fructífero entre los elementos de cada par, que es sin embargo necesario para la construcción de otros mundos posibles. Como nos indica Vandana Shiva «la ontología de la dicotomización genera una ontología de la dominación sobre la naturaleza y las personas» (1988, p. 81).

Convenimos entonces que es necesario «un desplazamiento de aquella racionalidad dualista y los consecuentes modelos de pensamiento que se desprenden de ella, habida cuenta de la imposibilidad de responder ante la coyuntura planetaria y de diseñar mundos otros, dentro de las lógicas de pensamiento modernas» (Monfrinotti Lescura, 2021, p. 2). A lo largo de este trabajo presentaremos cómo este desplazamiento ha sido iniciado ya desde una multiplicidad de puntos de vista que permiten plantear alternativas en ese sentido, no sin antes abordar cómo la lógica cartesiana aquí expuesta juega un papel prominente en la genealogía del capitalismo colonial, guiando y justificando su accionar.

## b. Orígenes y resistencias en torno a la “acumulación originaria” del capitalismo colonial

En la conocida obra de Silvia Federici, *Calibán y la bruja: mujeres, cuerpo y acumulación originaria* (2004), la autora presenta varias ideas fundamentales en torno a la génesis del capitalismo y su desarrollo temprano, mostrando las numerosas conexiones entre procesos que *a priori* podrían parecerse muy alejados entre sí, y que afectaron a las mujeres de sociedades tanto del Viejo y como del “Nuevo” Mundo, a los pueblos originarios de Abya Yala, a los esclavos y esclavas africanas y al proletariado mundial, así como a la Tierra misma en la medida en que justificó su expoliación ilimitada. Sin pretender hacer un análisis sistemático de su trabajo, considero que es importante rescatar algunas ideas que resultan especialmente valiosas para nuestros objetivos.

La citada obra comienza en Europa en el período histórico de transición del feudalismo al capitalismo, con la privatización de las tierras comunales, la desaparición de la economía de subsistencia, la destrucción de la organización comunal de la aldea y la conformación de una masa proletaria. La “unidad de producción y reproducción” que definía anteriormente la organización social tanto de los hogares como de las comunidades llegó a su fin. Así, la llegada del capitalismo instaura un nuevo régimen económico en el que «sólo la producción-para-el-mercado estaba definida como actividad creadora de valor, mientras que la reproducción del trabajador comenzó a considerarse algo sin valor desde el punto de vista económico, e incluso dejó de ser considerada un trabajo» (p. 112).

Entre las actividades devaluadas no sólo se encontraba el trabajo reproductivo<sup>4</sup> y de cuidados al modo en que lo ha definido habitualmente el feminismo occidental, sino también operaciones económicas mucho más sostenibles que las alternativas capitalistas a las mismas, pero categorizadas desde posiciones eurocéntricas y neocoloniales como escasamente productivas y por ello deficientes, como la agricultura de subsistencia

---

<sup>4</sup> Para la socióloga maya k'iche' Gladys Tzul Tzul, la construcción teórica más radical de Silvia Federici (como ella le llama) es haber puesto de manifiesto el funcionamiento del capitalismo desde de la óptica de la reproducción, lo que equipara con el punto de vista de las mujeres indígenas. Para esta pensadora, teorizar desde la reproducción nos permite ampliar el lenguaje y poner la vida en el centro del análisis político; es un paso necesario para acercarse a las políticas indígenas, y en concreto a las luchas que las mujeres de estas comunidades llevan a cabo dentro de un sistema comunal (Tzul Tzul, 2015).

(Matthaei, 2010), el trabajo artesano, el consumo local o el trueque. Este mismo esquema sirvió, posteriormente, para devaluar los modos de organización socio-económica análoga que muchos pueblos originarios practicaban y/o todavía practican, caracterizándolos como atrasados, primitivos y escasamente productivos.

La exclusión de las mujeres de la mayoría de las ocupaciones asalariadas (en caso de no ser directamente esclavizadas), así como la expropiación de los saberes colectivos que estas sostenían y su caracterización como incapaces *por naturaleza* para ocupar un lugar en los incipientes centros de saber aumentaron considerablemente su dependencia con respecto a los varones. A partir de su marginación del ámbito productivo, público y epistémico, el salario masculino se erigió como instrumento para gobernar la “acumulación de trabajo no remunerado” dentro del esquema de familia heterosexual tradicional, de manera análoga a la *acumulación del capital* que el empresario o terrateniente conseguía gracias a sus trabajadores/as y/o esclavas/os. De este modo, la esclavización en minas y plantaciones de las poblaciones originarias de África y América y la expropiación de los medios de subsistencia de la fuerza de trabajo europea fueron medios fundamentales para la acumulación originaria capitalista, pero no fueron los únicos.

A pesar de los múltiples movimientos de resistencia a los avances capitalistas, que nuestra autora encarna a través de la figura de Calibán «el rebelde anticolonial cuya lucha resuena en la literatura caribeña contemporánea» (p. 25) y las brujas perseguidas a ambos lados del Atlántico (pero que no se subsumen únicamente a estas dos figuras), la llegada del capitalismo insertó desigualdades en el seno de la clase trabajadora, en un proceso que pretende tanto la justificación de la explotación más descarnada como la disgregación de una resistencia unificada. Al establecer una genealogía que ubica la caza de brujas en el mismo plano conceptual que los cercamientos, el genocidio de los pueblos indígenas americanos y el establecimiento del “negocio” letal de la esclavitud, Federici nos hace reflexionar sobre los puntos comunes entre todos estos fenómenos. Las jerarquías construidas en torno al género, la raza y la etnicidad «se hicieron constitutivas de la dominación de clase y de la formación del proletariado moderno» (2004, p. 90). De hecho, para la propia autora:

La lección política que podemos aprender de *Calibán y la bruja* es que el capitalismo, en tanto que sistema económico social, está necesariamente vinculado con el racismo y el sexismo. El capitalismo debe justificar y mistificar las contradicciones incrustadas en sus relaciones sociales (...) denigrando la “naturaleza” de aquellos a quienes explota: mujeres, súbditos coloniales, descendientes de esclavos africanos, inmigrantes desplazados por la globalización (2004, p. 36).

En su obra posterior *Reencantar el mundo* (Federici, 2019), la autora se centra en un tiempo más inmediato, señalando la arquitectura cambiante de los “nuevos cercamientos” en torno a formas de organización no patriarcales y no capitalistas de reproducción social y defensa del territorio y la vida, analizando la lucha y resistencia de lo que ella ha dado en llamar “los comunes” contra el neocapitalismo. En uno de los capítulos, Federici aborda «la lucha de las mujeres por la tierra y el bien común en América Latina» (p. 201) comenzando por señalar el desengaño que ha supuesto la aplicación de políticas “progresistas” en muy diversos países latinoamericanos, que no han aportado soluciones a largo plazo al problema ecológico acuciante ni han frenado la destructiva expansión de las lógicas capitalistas. Sin embargo, la creciente cantidad de movimiento sociales y movilizaciones masivas por la defensa del cuerpo-territorio (en los términos expuestos por el feminismo comunitario), que son en su mayoría protagonizadas y/o sostenidas por mujeres, pone de manifiesto que la resistencia no sólo continúa viva, sino que es cada vez más consciente de que:

los problemas a los que se enfrentan no surgen solo de una política concreta, sino que tienen su origen en la lógica mercenaria de la acumulación capitalista, la cual, incluso cuando promueve una “economía verde”, está convirtiendo la limpieza del medioambiente en un nuevo campo para la especulación y la obtención de beneficios (p. 205).

Nuestra autora identifica como núcleo de fuerza en estas nuevas movilizaciones a las mujeres provenientes de pueblos indígenas y campesinas, ya que su papel como “guardianas de la tierra” y “tejedoras de memoria” (Mina Navarro, citada en Federici, 2019, p. 209) las ubica en un lugar protagónico en las luchas que defienden. Su activismo opera, entre otros modos, generando cohesión grupal y sosteniendo algunos de los saberes ancestrales que pese haber sido devaluados históricamente, hoy se muestran más necesarios que nunca. Su visión comunal e identitaria sitúa a la naturaleza

y los seres humanos en un mismo plano epistemológico y es por lo tanto muy lejana, si no opuesta, a la mostrada para la modernidad occidental. Al mismo tiempo, el surgimiento de voces críticas dentro de estos grupos de mujeres contra las costumbres patriarcales de sus comunidades, como lo es por ejemplo la transmisión de tierra por filiación patrilínea y la exclusión de las mujeres de la toma de decisiones comunitaria, pone de manifiesto que no se encuentran “ancladas en el pasado” ni pretenden retornar a él, sino que reivindican los elementos valiosos de su cultura a la vez que son capaces de enfrentarse y luchar con aquellos otros que consideran injustos y obsoletos (Federici, 2019).

Por todo ello, las voces y el ejemplo de muchas mujeres en Abya Yala que encarnan prácticas diarias de resistencia resultan cruciales para una conformación de nuevos modos de sostener las vidas más allá de las lógicas de los mercados y de la acumulación capitalista. Como sostiene Rita Laura Segato cuando habla de los elementos cruciales para la resistencia frente a «las formas extremas de crueldad que se expanden desde México, América Central y Colombia hacia el Sur» (2016, p. 99):

Para este contexto histórico, la compasión, la empatía, los vínculos, el arraigo local y comunitario, y todas las devociones a formas de lo sagrado capaces de sustentar entramados colectivos sólidos operan en *disfuncionalidad con el proyecto histórico del capital* que desarraiga, globaliza los mercados, rasga y deshilacha los tejidos comunitarios donde todavía existen, se ensaña con sus jirones resistentes, nulifica las marcas espaciales y puntos de referencia de cuño tradicional sagrado que obstaculizan la captura de los terrenos por el referente universal monetario y mercantil, impone la transformación de *oikonomías* de producción doméstica y circuitos de mercadeo local y regional en una única economía global.

### c. Críticas -desde y para- el modelo occidental de “desarrollo” y “crecimiento” económicos

Los conceptos de “desarrollo” y “crecimiento” económico planteados a partir de la modernidad occidental y fuertemente defendidos en el neocapitalismo actual, por más que se disfracen bajo el epíteto de “sostenibles”, esconden una lógica perversa (Naredo,

1996)<sup>5</sup>. Según la misma, *desarrollarse* significa hacerlo únicamente en los términos impuestos por la capacidad productiva de un país, pero se olvida el trabajo reproductivo que sostiene todo este andamiaje y que sigue siendo invisible; según la cual *crecer* puede traducirse en aumentar el Producto Interior Bruto (PIB) de la nación aunque esto lleve aparejado prácticas ecodidas como el monocultivo y la agricultura extensiva en base a semillas transgénicas, aunque ello signifique dejar sin hogar, sin tierra y sin arraigo comunitario a miles de personas que habitan y pertenecen a un determinado territorio.

Desde occidente se ha tratado de imponer El Modelo de progreso a todos los países “subdesarrollados” caracterizándolo como el único posible y deseable. Mientras tanto continúa robando materias primas que sustentan el bucle hiperconsumista con prácticas como la obsolescencia programada, al tiempo que devuelve únicamente a los territorios expoliados la basura que le sobra. Ha conseguido exportar este modelo a los países “en vías de desarrollo” cuyos gobiernos, pese a haber imitado el *modus operandi* occidental (bien sea por voluntad propia o presionados por organismos internacionales o gobiernos externos), no han logrado mejorar la calidad de vida de la mayoría de su población. Mientras que se sitúa al “Tercer Mundo” muy por debajo del “Primero” y se pretende falazmente que se ponga a su nivel, se nos olvidan cuestiones como que la huella ecológica de los segundos es tan insostenible que de por sí reta los límites biofísicos del planeta, actualmente al borde del colapso; o que quienes sostienen las actividades imprescindibles para la reproducción de la vida en los países occidentales, como el personal de limpieza, las/os cuidadoras/es de personas dependientes o el campesinado, son a menudo la fuerza de trabajo migrante, feminizada y/o precarizada.

---

<sup>5</sup> Este autor efectuó una revisión de la genealogía, uso y significados adscritos al término de “sostenible”. Es interesante traer aquí un debate temprano en torno a la discusión terminológica que puede ayudarnos a dilucidar la vacuidad de este concepto dentro del sistema actual:

«Cuando a principios de la década de los setenta el Primer Informe del Club de Roma sobre los límites del crecimiento, junto con otras publicaciones y acontecimientos, pusieron en tela de juicio la viabilidad del crecimiento como objetivo económico planetario, Ignacy Sachs (consultor de Naciones Unidas para temas de medioambiente y desarrollo) propuso la palabra "ecodesarrollo" como término de compromiso que buscaba conciliar el aumento de la producción, que tan perentoriamente reclamaban los países del Tercer Mundo, con el respeto a los ecosistemas necesario para mantener las condiciones de habitabilidad de la tierra (...) Henry Kissinger manifestó, como jefe de la diplomacia norteamericana, su desaprobación del texto(...): había que retocar el vocabulario y, más concretamente, el término "ecodesarrollo" que quedó así vetado en estos foros. Lo substituyó más tarde aquel otro del "desarrollo sostenible", que los economistas más convencionales podían aceptar sin recelo, al confundirse con el "desarrollo autosostenido" (...) barajado profusamente por los economistas que se ocupaban del desarrollo. Sostenido (*sustained*) o sostenible (*sustainable*), se trataba de seguir promoviendo el desarrollo tal y como lo venía entendiendo la comunidad de los economistas» (Naredo, 1996).

En nuestro país, pensadoras como la economista feminista Amaia Pérez Orozco (2017) se han esforzado en mostrar cómo nuestro actual sistema socioeconómico ignora el indiscutible hecho de que las personas somos interdependientes y ecodependientes. El neocapitalismo plantea una teoría económica sin límites biofísicos y desligada de su entorno, así como un sujeto económico perfilado como independiente de los demás desde que nace hasta que muere, que no necesita cuidados y que es autónomo de todo y de todos/as. Esta falacia retorna a nuestros preconceptos como un bumerán, en forma de colapsos en masa de los ecosistemas, mercados financieros hiper volátiles, necrocombustibles a punto de agotarse que provocan conflictos armados de forma periódica, hambrunas en una parte del globo mientras que en la otra se deja pudrir la comida para aumentar los precios en el mercado, y por supuesto, revueltas políticas y protestas de las personas que siempre han sufrido las limitaciones reales de su mundo.

En una lógica que sitúa el capital en el centro, no importan sino los beneficios directos que una actividad procura para el mercado, al tiempo que se olvidan las implicaciones de sus prácticas y las necesidades reales de las personas. Esto nos lleva indefectiblemente al “conflicto capital-vida”: el proceso de acumulación de capital es contrario al del sostenimiento de la vida (Pérez Orozco, 2017). No es posible reformar un sistema cuyos cimientos se erigen como medio para la acumulación de capital, que entiende por desarrollo un crecimiento ilimitado y unidireccional suicida, que invisibiliza al mismo tiempo que se apropia del trabajo no remunerado de los cuidados, que ha sido diseñado por y en favor de un tipo de sujeto muy concreto, pero continúa amparándose en una supuesta objetividad y universalidad que sabemos que no es real.

Por ello, la vulneración de los derechos humanos en cualquier parte del mundo, el cambio climático y otros problemas de primer orden en la actualidad resultan un mal endémico y persistente de nuestra sociedad y ponen en juego la continuidad de las vidas. Se trata de problemas que afectan de forma diferencial según el género, y que se agudizan especialmente para las personas y territorios que han sido y continúan siendo sistemáticamente vulnerados. Estos problemas resultan inabordables si no trascendemos la lógica androcéntrica, colonial y ecocida que caracteriza al sistema patriarcal-capitalista desde sus orígenes.

### III. Discusión y posicionamiento

Hasta ahora, nos hemos centrado en desentrañar algunos aspectos tanto teóricos como historiográficos y éticos de la mirada Occidental, que han imposibilitado la escucha y el diálogo con los pensamientos, epistemologías y éticas que sustentan las voces del caracterizado como Sur global, y en concreto, de los pueblos originarios de Abya Yala. También hemos presentado algunas voces críticas con esta matriz de pensamiento, y que enfatizan la necesidad de crear redes de diálogo que incluyan a sujetos diversos para generar alternativas para otro mundo posible. El establecer la matriz occidental como punto de partida responde a un doble objetivo:

1. La necesidad de explicitar las coordenadas desde las cuales se elabora este trabajo.
2. La necesidad de deconstruir y reconstruir la mirada que dichas coordenadas sustentan, para superar la miopía de la que adolece.

Respecto del primer punto y retomando algunas ideas centrales de la epistemología feminista, consideramos que no existe un conocimiento *neutro*; autoras como Helen Longino (2004) han argumentado que la influencia de los valores externos en la ciencia es inevitable, dado que la tradicional separación entre valores externos e internos de la ciencia puede aprehenderse en la teoría, pero es impracticable. Compartimos también las ideas de Harding con respecto al escepticismo profundo ante cualquier idea o teoría que pretenda presentarse a sí misma como *universal*, transcendentemente *objetiva* y fruto de la racionalidad científica (Harding, 1996).

Resulta difícil creer que los “errores” cometidos a lo largo del desarrollo científico, y que han justificado la inferioridad de grupos humanos completos en diversos campos de conocimiento sean fruto azaroso de la aplicación deficiente del método científico. Porque los “errores” solo se cometen en una dirección; la que justifica los usos y abusos de una ciencia discriminatoria, profundamente sexista, racista, clasista, colonial y mercantilizada. Parece más plausible admitir que la ciencia no puede separarse del contexto social en el que se inserta, y que quienes la llevan a cabo, cuando no pretenden de forma intencional combatir los esquemas de poder y subordinación que estructuran dichas sociedades, acaban reproduciéndolos. Nos encontramos entonces ante una

violencia epistémica de primer orden, que dada la posición de poder que la ciencia ocupa en nuestra sociedad, acaba traducéndose en una violencia efectiva.

Respecto al segundo punto, ha sido precisamente la ciencia occidental la que ha posibilitado, con la construcción de dicotomías jerárquicas y su énfasis en un tipo de “desarrollo” y “crecimiento” concreto, el silenciamiento de otros modos posibles de sostener las vidas desde posiciones alejadas a los principios sostenidos en la modernidad europea hegemónica, desde la cual

a las poblaciones colonizadas se les anuló la posibilidad de arribar al estatus de pueblos con capacidad de autodeterminación o de constituirse en sujetos/as con derechos plenos (...) debido a su carácter bestial, a su condición de “animalidad” de *no humanidad plena*. (...) Así fue como civilizaciones enteras quedaron destinadas a la *noexistencia*, es decir, a la anulación de las condiciones necesarias para la reproducción material, espiritual y simbólica de su vida. Se sentenció a los pueblos que eran parte de esas civilizaciones a mantenerse a perpetuidad en procesos de sobrevivencia, y no de vida. (Ochoa Muñoz, 2019, p. 6)

Tanto las mujeres como los pueblos indígenas (y doblemente, las mujeres de los pueblos originarios) han sido caracterizadas como lo *otro* a partir de lo Humano, encarnado en el Hombre occidental (blanco, burgués y cisheterosexual). Para ello, la ciencia occidental operó naturalizando las desigualdades construidas socioculturalmente y marginando las voces y experiencias de estas/os sujetos como carentes de valor intrínseco. Si no cambiamos los modos de construir conocimiento, la posibilidad de un ciencia ética y responsable que atienda las necesidades de toda la sociedad en la que se inserta, así como a la pervivencia de la vida en la Tierra, se desvanece. Es por ello por lo que hacemos una tentativa, desde y para Occidente, en acercarnos a aquellos pensamientos y prácticas que precisamente por encontrarse fuera de los espacios de poder y lejos del interés en mantener el esquema de dominación imperante, podemos considerar como especialmente ricos en propuestas y alternativas, al mismo tiempo que consideramos un requisito explicitar desde dónde se mira, esperando con ello poner la primera pieza para desenmascarar los sesgos que pudieran cometerse.

A continuación, nos acercaremos a las realidades materiales y a las onto-epistemologías de las comunidades indígenas. Hablaremos también del feminismo comunitario y las luchas de las mujeres indígenas en defensa del cuerpo-territorio, así como de las propuestas de un posible “ecofeminismo indígena”. Trataremos de poner en diálogo todas estas propuestas con otras matrices de pensamiento afines como lo son el feminismo decolonial y el ecofeminismo constructivista y crítico, utilizando como eje central en el debate la sostenibilidad de la vida y el bienestar humano *por fuera* de las lógicas modelo de desarrollo actual. Por último, abordaremos el debate ético y práctico en torno a la idea de Buen Vivir propuesto a partir de luchas concretas en torno a la soberanía alimentaria, la soberanía de los cuerpos y la soberanía del territorio, ubicándonos a través de cosmovisiones, voces y experiencias de algunos de los pueblos originarios de Abya Yala.

#### A. Los pueblos indígenas de Abya Yala: pluralidades y resistencias

Si algo caracteriza a las poblaciones indígenas latinoamericanas y caribeñas es la diversidad y heterogeneidad que estas representan. A pesar de considerarse como minorías étnicas<sup>6</sup>, es importante recalcar que existen al menos 800 pueblos indígenas documentados repartidos en el territorio de Abya Yala, cada uno con unas características geográficas, idiomáticas, políticas e históricas propias. Estos constituyen una población no inferior a 45 millones de personas censadas en 2010, en su mayoría, a partir del criterio de autoidentificación, y repartidas en forma desigual y heterogénea en 19 países. Por poner algunos ejemplos, en México la población indígena sobrepasa los 16 millones de personas (el 15,1% de la población total), seguido por Perú, donde se encuentran en torno a los 7 millones (el 24%), Bolivia (6, 2 millones de personas y el 62, 2% de la población), Guatemala (5,8 millones, el 41%) y Colombia, Chile y Ecuador (por encima de 1 millón, 11%, 3,4% y 7%, respectivamente) (Del Popolo, Jaspers y CEPAL, 2014, p. 41-43).

---

<sup>6</sup> La caracterización de los pueblos originarios como minorías étnicas dentro de un sistema colonial ha favorecido la minimización de sus aportes culturales. Vistos desde una cultura considerada epíteto de la racionalidad y el progreso «sus ideas religiosas fueron definidas supersticiones y sus leyes, usos y costumbres; sus sistemas agrícolas fueron degradados, su historia fue analizada por nuevas disciplinas creadas *ad hoc* como la antropología, sus sistemas astronómicos llamados cosmogonías.» (Gargallo Celentani, 2014, p. 113).

Aunque pueda resultar obvio, cabe destacar que cuando hablamos de población indígena dentro de un país no nos referimos a una sola comunidad sino a varias, que pueden o no tener alianzas entre sí. De este modo por ejemplo en México y únicamente dentro del Estado de Chiapas, encontramos a las comunidades Jakalteca, Tzeltal, Kaqchikel, Mame, K'anjob'al-Q'anjob'al, Tojolabal, Teko, Mochó, Lacandona, Ch'ole, Zoque, Tsotsil, Chuje y Akateca (INPI, 2020). Al mismo tiempo las divisiones de los Estados-naciones modernas, en tanto que ajenas a las realidades indígenas, no son análogas a estas, pudiendo encontrar pueblos como los Aymara, repartidos entre Perú, Bolivia, Chile y la región noroeste argentina; los Wayúu, de la península de la Guajira entre Colombia y Venezuela; el pueblo Xinca, entre Guatemala y El Salvador; el Mapuche, en la región andina que divide Chile y Argentina, el pueblo Maya entre México, Guatemala, Belice, El Salvador y Honduras o los pueblos Taínos de Cuba, Puerto Rico, República Dominicana y Haití, por nombrar sólo aquellos de los que he tenido conocimiento personalmente.

Complejizando todavía más este panorama, algunos de los pueblos aquí mencionados no son tampoco unitarios. Por ejemplo, el término Aimara o Aymara engloba a una docena de grupos étnicos entre los que se encuentran, por ejemplo, los Colla y los Lupaka, y que tienen en común el habla de las diferentes lenguas aimaraicas, pero entre los cuales también hay diferencias en lo que respecta a distribución geográfica, organización sociopolítica... (Del Popolo, Jaspers y CEPAL, 2014). Ante lo aquí presentado, cabe preguntarse: ¿es posible hablar de un pensamiento indígena común entre tanta pluralidad? ¿caemos en generalizaciones universalizantes al tratar “los pueblos indígenas” como un conjunto? ¿es siquiera deseable destacar elementos comunes que homogeneicen la diversidad inherente a las realidades que queremos abordar y que resultan tan ricas en sus propuestas precisamente por este motivo?

Sin pretender responder de forma unívoca a las preguntas formuladas, es importante señalar a este respecto que han sido precisamente muchos de los pueblos indígenas de Abya Yala los que han establecido espacios de encuentro y diálogo entre ellos, destacando lo que les une. Se han celebrado multitud de congresos, seminarios, charlas, talleres o coloquios, tanto de carácter municipal como estatal e incluso internacional. Cabe nombrar aquí el Encuentro Continental de Pueblos y Nacionalidades Indígenas del Abya Yala celebrado en La Paz, Bolivia, en 2006; los tres Encuentros de los Pueblos

Zapatistas con los Pueblos del Mundo, celebrados en 2007; el Festival Mundial de las Resistencias y Rebeldías contra el Capitalismo, “Donde los de Arriba Destruyen, los de Abajo Construimos” (2015) en México, o el más reciente III encuentro de Saberes y de Pueblos del Caribe celebrado en Taganga, Colombia, en 2022.

Estos encuentros son solo una muestra de muchos otros que giran habitualmente en torno a temáticas como la preservación de la autonomía indígena en los territorios, la protección de las riquezas naturales, el diálogo interétnico, la justicia social, las estrategias de resistencia contras prácticas capitalistas abusivas, las iniciativas educativas populares o el reconocimiento de las lenguas y el arte indígena. Sirvan estos ejemplos como una muestra escasa y sin pretensión de exhaustividad o afán historiográfico, de la enorme cantidad de espacios de diálogo que se han articulado y que continúan organizándose como resistencia a las políticas ecocidas, racistas, coloniales y de miseria que tanto los Estados como organizaciones supraestatales, entre las que cabe destacar el Fondo Monetario Internacional (FMI), el Banco Monetario Internacional (BMI), la Organización Mundial de Comercio (OMC) o la Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación (FAO) mantienen contra los pueblos originarios. Para una revisión sistemática de los encuentros y cumbres diplomáticas indígenas con perspectiva de género puede verse «Cumbres indígenas: política y diplomacia ancestral en América Latina» (Cruz Navarro y Arévalo Robles, 2021).

Las mujeres indígenas constituyen una fuerza crucial dentro de los encuentros de los que hablamos, pero además llevan a cabo iniciativas nombrando y combatiendo las problemáticas específicas que les atañen. En este sentido cabe destacar el punto de no retorno marcado por la “Ley Revolucionaria de las Mujeres” del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), proclamada en 1993, sólo unos meses antes del levantamiento armado y la emergencia pública del Movimiento Zapatista. A partir de su lectura y aceptación en cada comunidad, no exenta de voces masculinas de protesta, su redacción fue incluida en la primera publicación en la que este movimiento social rebelde se presentaba al mundo: *El Despertador Mexicano, Órgano Informativo del EZLN, México, No 1. Diciembre 1993* (Marcos, 2014). La capitana Maribel, que estuvo presente y colaboró en el proceso de redacción de la Ley, nos indica a este respecto:

Nosotras las insurgentes, no nosotros, escribimos esas leyes. Las que las escribieron fueran las compañeras de las comunidades indígenas. Nosotras estuvimos en algunas reuniones de ellas porque hay muchas mujeres que no entienden el español y hay que traducirles. Nosotras coordinábamos esas reuniones y ayudábamos a que ellas las escribieran. Es así como se fueron juntando las demandas de todas (citada en Rovira, 1996, p.150).

La Ley Revolucionaria de las Mujeres recoge en 10 puntos los considerados como derechos fundamentales de las mujeres indígenas y que giran en torno a la participación en igualdad de condiciones en la revolución zapatista y en la toma de decisiones de las comunidades. También el derecho a trabajar y ganar un salario igual al de los hombres, el derecho a la salud, a la educación para ellas y sus hijas e hijos, a la elección de pareja y al matrimonio libremente decidido, así como a no sufrir violencia sexual. La misma Maribel afirmaba que la pretensión de las insurgentes es que todas las mujeres mexicanas hagan suyas estas leyes que ya rigen las comunidades autónomas zapatistas, y cuyo cumplimiento se discute y monitoriza en los Caracoles (unidades civiles de autogobierno) de forma periódica (Marcos, 2014).

Por su parte, la conformación de organizaciones con participación exclusiva de mujeres indígenas (o, en ocasiones, en conjunto con otras feministas decoloniales y antirracistas) responde a la necesidad de ganar autonomía e incrementar la participación social de estas, así como priorizar las estrategias convenientes para el mejoramiento de sus propias condiciones vitales y el reconocimiento de las prácticas y saberes que detentan. Un ejemplo de estas organizaciones lo constituye *Saramanta Warmikuna* (Hijas del Maíz), que agrupa a mujeres de la costa, la sierra y la Amazonía ecuatoriana que se definen como sanadoras, creadoras y defensoras de las vidas; como mujeres poderosas que defienden los territorios y las comunidades que las vieron nacer, las plantas ancestrales que las curan y cuidan y el arte que mantiene vivas sus tradiciones y da de comer a sus familias (Federici, 2019).

Otro ejemplo en este sentido, aunque de origen urbano y con un claro afán de desobediencia abierta y crítica ante el conservadurismo de la sociedad en La Paz, Bolivia, lo constituye el colectivo *Mujeres Creando*, fundado en 1985, y que empleaba medios artísticos y performativos para denunciar la intolerancia del sistema capitalista,

patriarcal y colonial. Este colectivo estuvo integrado por mujeres como la feminista lesbiana aymara Julieta Paredes o la activista *bastardista* lesbiana María Galindo<sup>7</sup>, y terminó escindiéndose en torno a las voces de cada una de ellas por diferencias políticas y estratégicas<sup>8</sup>. En una de sus facciones, *Mujeres Creando Comunidad*, ubicamos el nacimiento del feminismo comunitario del que hablaremos más adelante (Alfaro, 2010) y cuyas militantes han traspasado el ámbito pacense y boliviano, extendiéndose a otros países como México o Guatemala (Paredes, 2014).

De este modo, y a pesar de sus diferencias, podemos identificar problemáticas comunes entre muchas comunidades indígenas ante las cuales se generan luchas y resistencias colectivas, como también entre grupos de mujeres indígenas provenientes de distintas geografías y culturas originarias. En muchos casos estas iniciativas no se circunscriben únicamente a las comunidades indígenas, sino que buscan establecer alianzas con otros colectivos vulnerados. Un ejemplo histórico en este sentido es la Declaración de Managua (1992), nacida en Nicaragua y fruto del III Encuentro Continental de la Resistencia Indígena, Negra y Popular, en el que los citados sujetos se reconocen:

unidos por un pasado de múltiples raíces y variados nutrientes; hermanados por una historia marcada por la invasión y la conquista, por el despojo y el trabajo forzado, por la represión de nuestros motines y rebeliones, por los suicidios colectivos de cimarrones, de los irreductibles, de los que nunca aceptaron la sujeción, el yugo y la derrota” (p. 1).

Un ejemplo todavía más amplio de la articulación de las luchas indígenas con otros movimientos plurales lo constituye La Vía Campesina, un “movimiento de movimientos” de carácter internacional por la defensa de la soberanía alimentaria, que

---

<sup>7</sup> María Galindo se define como una mujer “original” y no originaria; teoriza a partir de su posición en un lugar intermedio, “lugar sándwich” o “lugar bisagra”, que es el lugar de las mujeres en la relación con el colonialismo y el patriarcado. Plantea una complicidad perversa entre colonizador-colonizado, que es fundamental para comprender procesos como la homofobia o la penalización del aborto en las sociedades latinoamericanas. Denuncia que el concepto de mestizaje encubre la violación y el sometimiento de las mujeres indígenas a partir de la colonización y que las y los hijos bastardos somos la prueba de ello. (MACBA Barcelona oficial, 5 de marzo 2015)

<sup>8</sup> Entre los eventos que propiciaron su escisión se han señalado diferencias ideológicas a partir del apoyo de una parte del colectivo a la presidencia de Evo Morales, así como la celebración en el año 2000 de la exposición “Principio Potosí” en el Museo de Arte Contemporáneo Reina Sofía de Madrid, que para algunas supuso el alejamiento de la organización de las necesidades y demandas del pueblo indígena boliviano para intercambiarlas por el prestigio internacional, en una deriva excesivamente academicista.

entiende los saberes y prácticas de la agroecología, así como las semillas, como patrimonio cultural y material de los Pueblos del Mundo. Según su propia definición, «reúne a millones de campesinxs\* trabajadorxs sin tierra, indígenas, pastorxs, pescadorxs, trabajadorxs agrícolas migrantes, pequeñxs y medianxs agricultorxs, mujeres rurales y jóvenes campesinxs de todo el mundo (..) de diversas identidades, géneros y grupos de edad» (Vía Campesina, s.f.), identificándolos como la pieza fundamental de la sostenibilidad de la vida tanto en lo referente a la producción de los alimentos como en el mantenimiento de sistemas de producción que no alteren los ecosistemas en forma tal que acaben destruyéndolos.

Pero las problemáticas comunes entre los pueblos indígenas y las luchas que llevan a cabo para resolverlas no son los únicos elementos compartidos entre los distintos pueblos originarios de Abya Yala, y como hemos visto, tampoco los delimitan de otros movimientos de resistencia al neocapitalismo global. La idiosincrasia de los pueblos indígenas y sus modos característicos de establecer estrategias para el sostenimiento de todas las vidas, incluyendo la de la Pachamama, es lo que los interconecta y lo que los diferencia de otros. A continuación, y teniendo presentes las preguntas que planteamos anteriormente, desarrollaremos lo que hemos identificado como bases onto-epistemológicas comunes a las cosmovisiones de (algunos de) los pueblos originarios.

#### B. Bases onto-epistemológicas de las cosmovisiones de los pueblos originarios

Consideramos que, a pesar de la heterogeneidad y pluralidad en los modos de sentir-pensar dentro de las sociedades indígenas, existen elementos comunes al menos a muchas de estas culturas. Esta convicción no parte únicamente de la revisión bibliográfica de fuentes diversas, sino de la experiencia y aprendizaje personal recibidos a partir del sentirse-pensarse en diálogo con otras culturas y formas de entender en el mundo, viviendo y recorriendo distintos lugares de la geografía rica y extensa de Abya Yala<sup>9</sup>. Estos puntos de conexión entre las distintas onto-epistemologías indígenas

---

<sup>9</sup> Así me fue expresado por muchas personas pertenecientes o cercanas a diversas culturas originarias en Chile, Colombia, México, Puerto Rico y Bolivia. De un modo hermoso también lo expresa Lorena Cabnal cuando nos dice: «se hace necesario compartir que existen pluralidad de cosmovisiones en los pueblos originarios, no hay una sola que homogenice la vida y las prácticas culturales, sino que hay hilos que conectan esta pluralidad como hilos fundantes, entre ellos, sus principios y valores sagrados, es decir su cosmogonía» (2010, p.119-120), para pasar a identificar como hilos fundantes la conexión con la naturaleza, el principio de dualidad-complementariedad y la vida en comunidad, entre otros.

suponen una ruptura con respecto a la tradición Occidental, así como confrontan lúcidamente muchos de los principios que sostienen el neocapitalismo. Es útil destacarlos no sólo para contextualizar el pensamiento feminista indígena que abordaremos más adelante, sino en búsqueda de lógicas alternativas a la hegemónica occidental, para poder concebir modos de sostener las vidas que no partan de lógicas antropocéntricas, individualistas y reduccionistas.

Para abordar esta tarea nos centraremos la exposición realizada en este sentido por Aimé Tapia González, en su libro *Mujeres indígenas en defensa de la Tierra* (2018). La autora identifica, a partir tanto de su identidad mestiza como de la revisión de otras autoras y autores entre los que destacan Silvia Rivera Cusicanqui y Carlos Lenkersdorff, una serie de fundamentos filosóficos comunes entre los pueblos quechuas, aymaras y los de origen maya del sureste mexicano. Por mi parte, y como intentaré ilustrar a través de ejemplos, creo que algunos de ellos también vertebran las filosofías de otros pueblos como los Mapuche andinos, los Zapotecas del Istmo de Tehuantepec y algunas culturas provenientes del Tawantisuyo; así como han sido enarbolados por muchos de los movimientos indígenas contemporáneos, entre los que cabe destacar el Movimiento Zapatista. En una esquematización propia elaborada a partir de los planteamientos de Tapia González, dichos fundamentos filosóficos pueden resumirse en lo siguiente:

1. La concepción “biocéntrica” y holística del mundo
2. El énfasis en la comunidad o la “ética nosotros/as céntrica”
3. El principio de dualidad - complementariedad

La ética indígena abarca al cosmos como un todo interconectado en el que todas sus partes son importantes puesto que funcionan como un solo organismo. La dependencia recíproca y el mantenimiento del equilibrio son principios fundamentales que rigen no sólo a todas las personas que integran una misma comunidad; sino a esta comunidad en sus relaciones con otras, a la comunidad con la naturaleza circundante, con los animales y con todos los organismos vivos del entorno, así como con el agua que beben, las montañas que les rodean y el aire que respiran. Esta visión se aleja del antropocentrismo para dar paso a una concepción “biocéntrica” del mundo, que pone el acento en la interdependencia y la mutualidad de todas las vidas entre ellas y con lo que las nutre y sostiene.

Por este mismo motivo tampoco podemos hablar de una separación entre naturaleza y cultura, mucho menos de una jerarquía, puesto que el punto de partida de esta filosofía no es siquiera un sujeto individual o único, sino *la relación misma* entre una multiplicidad de sujetos que pese a ser muy diversos, son inherentemente iguales en su valor y dignidad. Incluso el tiempo se ve afectado por esta concepción, no pudiendo entender el presente separado del futuro y del pasado, y los tres como parte de un ciclo que no entiende “ir hacia delante” o “progresar” de forma lineal<sup>10</sup>, sino bidireccional, en la que el pasado puede estar delante y el futuro detrás, si entendemos que el pasado es aquello que conocemos y por tanto, podemos mirar de frente, mientras que el futuro queda a nuestras espaldas porque todavía es desconocido. De igual modo ha sido sostenido para la cultura andina mapuche:

Como todo tiene que ver con todo (principio holístico), la vida (*kawsay; qamaña*) es, al igual que la relacionalidad, un *transcendental*, es decir una característica de todos los entes, estratos y principios. O en otras palabras: pacha es una realidad viva, un ente orgánico vivo, desde lo divino hasta los minerales, incluyendo pasado, presente y futuro (Estermann- Suiza, 2013, p.7).

Esta concepción “biocéntrica” y holística de la vida nos lleva a ampliar nuestra idea de sujeto más allá de los seres humanos, a todo cuanto existe: el caimán, el arroyo, las nubes, el sol o el maíz. Ninguno de ellos representa materia muerta o potencial explotable, porque todo lo existente es poseedor de “formas alternativas de racionalidad” en una dimensión cósmica, que no por no ser aprehensible a lo humano deja de existir. Esto puede apreciarse en el lenguaje ya que: «a diferencia de los idiomas indoeuropeos, en diversas lenguas indígenas no hay objetos de ninguna clase, sino solo sujetos» (Tapia González, 2018, p.30).

La epistemología indígena no parte de la objetividad; sus teorías son aprehensibles por un cuerpo que siente, vive y piensa a partir de prácticas concretas, una *conciencia*

---

<sup>10</sup> Para la cosmovisión aymara la idea de *Pachakutik* contiene esta concepción del tiempo como realidad no lineal. Como explica Silvia Rivera Cusicanqui, este concepto refleja “la incubación de un despertar” en la conciencia social, pero que no ocurre de la noche a la mañana ni exponencialmente, sino que se va configurando a partir de un vaivén de avances y retrocesos, a partir de revisar el pasado y conectar con posibilidades de futuro. *Pachakutik* refleja un momento de cambio que supone una ruptura con lo anterior, pero en el que «la posibilidad de una catástrofe y de una renovación no están separados del momento mismo. Esta preñado el momento mismo con esa posibilidad y eso tensiona el tiempo histórico y destruye la linealidad» (Rivera Cusicanqui entrevistada en Cacopardo, 2014).

*corporizada y enraizada en el cuerpo-territorio*. Esta idea nos remite a una conciencia no sólo situada sino encarnada, cuyos aprendizajes se desprenden precisamente de esa corporalidad; una visión muy diferente a la racionalista, “objetiva” y “neutra” de la ciencia moderna. Además, «la corporeidad no es exclusiva del ámbito humano: recuérdese que para la cultura maya el hombre y la mujer están hechos de maíz, y al igual que el resto de seres vivos, forma parte de un cuerpo cósmico» (Tapia González, 2018, p.61). De este modo, las prácticas de conocimiento indígena no se basan en una relación sujeto-objeto, sino en una sujeto-sujeto; la pregunta aquí no es cómo puede darse el conocimiento sin subjetividad, sino más bien cómo es posible construir conocimiento sin la participación de dos o más sujetos. Porque no se trata de “extraer conocimientos” sino de construirlos en diálogo con otros/as. Esto puede hacernos comprender por qué, como recoge Lenkersdorff, para el pueblo tojolabal «el pensamiento no se refiere a la capacidad de raciocinio, sino a la de relacionarse los unos con los otros con dignidad y respeto para vivir bien en comunidad» (citado en Tapia González, 2018, p.39).

Esto nos lleva al segundo punto expuesto, el énfasis en la comunidad. Si en el idioma maya-tojolabal no existen objetos, mientras que en castellano diríamos, por ejemplo, “Les dije” la traducción aproximada sería: “Dije. Ustedes escucharon” (Tapia González, 2018, p.33). Es decir, esta forma de lenguaje ubica de forma horizontal a las/os implicadas en un acto que colaboran en una acción en común, mientras que la oración en castellano el/la otro/a sujeto, convertido en objeto indirecto, ni siquiera se menciona. Este ejemplo nos parece ilustrativo en la medida en que entendamos las lenguas como productos de culturas diferentes, como un reflejo del sentir-pensar de sus hablantes. En este sentido, la lengua maya tojolabal refleja un énfasis en la relación entre dos sujetos, más que en la acción aislada del/a hablante; al mismo tiempo que los visibiliza a ambos/as en un acto que, por otra parte, no puede entenderse sin interlocución.

Precisamente la comunicación intersubjetiva entre quienes integran la comunidad es la base de lo que la autora ha dado en llamar la “ética nosotros/as céntrica”, que desplaza al sujeto único, autónomo e independiente de la centralidad que le ha otorgado la filosofía individualista occidental. De este modo, la comunidad es el eje central de la subjetividad, y se concibe como un conjunto de individuos heterogéneos que, pese a su pluralidad y su diversidad, se perfilan como interdependientes, tejiendo relaciones

recíprocas sin que haya seres que se conciben como mejores o más necesarios que otros; quizá por ello el idioma maya-tojolabal «carece del comparativo de superioridad» (Tapia González, 2018, p.47).

En la esfera política, esto se traduce en que las decisiones importantes deben ser discutidas mediante asamblea por toda la comunidad. Quienes llevan las riendas y destacan en este ámbito lo hacen porque han demostrado su capacidad para captar la “voz nosótrica”, es decir, para sintetizar las demandas que la comunidad reclama con la experiencia de cada una/o en elementos comunes. Este “mandar obedeciendo” recuerda a los carteles que delimitan el territorio zapatista en las tierras chiapanecas, donde a menudo puede leerse: «Aquí manda el Pueblo y el Gobierno obedece». La filosofía del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) comparte esa “ética nosotros/as céntrica” cuando defiende una revolución no individualizada; es uno de los motivos por lo que quienes integran sus filas llevan el rostro cubierto. El pensamiento colectivista de las y los zapatistas es lo que llevó también a proclamar la muerte simbólica del Subcomandante Insurgente Marcos<sup>11</sup> cuando se hizo patente el papel protagónico que los medios de comunicación occidentales habían otorgado a este hombre que era, además, universitario y mestizo. La comunidad zapatista consideró que centrar la atención en una sola figura (que era, presumo que no casualmente, la más asimilable por sus características identitarias para el esquema hegemónico) era una forma incoherente de mostrar una de las bases fundamentales de su proyecto, la importancia del sujeto colectivo.

El tercer elemento común entre múltiples poblaciones indígenas es el principio de dualidad–complementariedad, que vertebra la cosmovisión de muchos pueblos originarios. Este principio nos habla de una realidad dual que puede aprehenderse en todo lo existente, y que se nos muestra a partir de pares como Sol-Luna, Día-Noche,

---

<sup>11</sup> El 26 de mayo de 2014 el Subcomandante Insurgente Marcos dio una conferencia frente a algunos medios de comunicación nacionales e internacionales en la comunidad autónoma zapatista de La Realidad, Chiapas. Allí anunció la muerte simbólica del personaje de Marcos para presentarse de nuevo como “Subcomandante Insurgente Galeano”, nombre adoptado por él mismo en homenaje al compañero zapatista de nombre Galeano asesinado poco tiempo antes. Esta práctica no era nueva ni única, de hecho, el propio Subcomandante Marcos se llamaba oficialmente Rafael Sebastián Guillén Vicente, pero adoptó este nombre al unirse al EZLN porque, como él mismo explicó entonces: “Marcos es el nombre de un compañero que murió, y nosotros siempre tomábamos los nombres de los que morían, en esta idea de que uno no muere, sino que sigue en la lucha” (Entrevista al Subcomandante Marcos por Ramos Esquivel, 1998).

Vida-Muerte u Hombre-Mujer. Cabe aclarar que la dualidad de la que hablamos aquí se concibe de una forma diferente a las dicotomías expuestas a partir del pensamiento cartesiano cuando hablábamos de la modernidad occidental. Así lo expresa Rosalía Paiva con respecto a la cultura andina tawantisuyana:

Desde esa visión [occidental] lo diferente es invalidado con guerra eterna. Su voluntad como poder absoluto es el reflejo de ese macrocosmos unitario, impar. En cambio, la cosmovisión indígena andina establece que [:]

El origen de todo es la PARIDAD como el principio compuesto por dos elementos diferentes, dos esencias que son complementarias y proporcionales componen dos cosmos paralelos pero combinados (2014, p. 296).

El principio de dualidad-complementariedad indígena se desprende de la idea de que para cualquier acto creativo o generativo es necesaria la interacción de dos principios, y por lo mismo no puede existir un inicio sin dos; implica equilibrio, diálogo, heterogeneidad, pluralidad. Se trata de una concepción antigua que puede rastrearse en la organización arquitectónica de numerosos centros ceremoniales, algunos tan conocidos como el Machu Picchu peruano o los encontrados dentro de la ciudad arqueológica de Chichén Itzá, en México. Es fundamental para la espiritualidad indígena y podemos rastrear su importancia en los libros sagrados de muchas culturas, como es el caso del *Popol Vuh* (Anónimo, 1997) donde se encuentran los señalados como mitos o relatos fundacionales de la sociedad maya. Según este libro Ixpiyacoc e Ixmucané, en calidad de madre-padre y abuela-abuelo respectivamente, crearon las primeras cuatro parejas de seres humanos a partir del maíz. Este relato originario basado en lo plural y sostenido siempre en números pares es sorprendente para Occidente si la situamos en contraposición con el relato cristiano, que nos indica que Eva salió de la costilla de Adán, a su vez creado por un Dios padre todopoderoso y masculino (Cumes entrevistada en Gil, 2021).

### **i. La crítica feminista al principio de dualidad- complementariedad indígena**

Desde la óptica de la dualidad - complementariedad indígena, cuando hablamos de la composición Femenina-Masculina de la realidad no hablamos de oposición, puesto que «no se trata de dicotomías dispuestas jerárquicamente, sino de elementos que se

entrecruzan, encuentran y confluyen sin cesar, aunque en la vida práctica muchas veces se traducen en relaciones de subordinación.» (Tapia González, 2010, p. 21). Aunque al menos en la teoría, no se perfila a uno de estos elementos superior o más necesario al otro, sino que ambas son distintas expresiones de lo mismo y su complementan para formar parte del Todo, comenzamos a atisbar como este principio ha sido problematizado por voces provenientes del feminismo indígena, en mayor medida por las prácticas que pueden desprenderse de él.

El principio de dualidad-complementariedad es aplicable en diferentes niveles y no se entiende necesariamente como una cualidad con un sustrato anatómico; así, por ejemplo, tanto hombres como mujeres son una parte de esta dualidad, pero a su vez cada persona posee una parte femenina y otra masculina. Al mismo tiempo, no solo las personas poseen estos atributos: montañas, ríos, lagos, plantas e incluso astros se generizan en función de la energía masculina o femenina que se les atribuya, y en ocasiones, como muchas de las deidades mayas, poseen ambas energías o principios al mismo tiempo. Considero interesante traer a la discusión un fragmento del libro de Francesca Gargallo Celentani a este respecto, en el que nos ilustra de la existencia de este principio en sociedades con un esquema no binario respecto al sexo-género y también por la sugerente metáfora de Julieta Paredes que menciona:

En cuanto a la dualidad, contiene equilibrio, diálogo, equivalencia. Por supuesto implica lo propio de las mujeres y lo propio de los hombres como ordenamientos sociales, en todas las culturas indígenas, aún en aquellas que asumen la existencia de géneros no definidos por la genitalidad, como los muxes o trans-géneros zapotecas del Istmo de Tehuantepec, en México, que nacen con genitales masculinos y son educados como mujeres para asumir un lugar femenino en el ordenamiento colectivo del trabajo. No obstante, la dualidad, en la esfera de las relaciones humanas, no presupone necesariamente jerarquías entre el hombro femenino y el hombro masculino del cuerpo humano, según una metáfora que utilizó frente a mí, en una charla con mujeres y hombres aymaras en La Paz, Julieta Paredes. (Paredes, 2014, p.13)

¿Es posible sostener que el principio de dualidad- complementariedad no es jerárquico en su formulación aún incluso cuando este suponga una base de ordenamiento social de “lo propio de las mujeres y lo propio de los hombres”? Considero que, si tenemos en cuenta los principios anteriormente formulados (la concepción holística y “biocéntrica”

del mundo y el énfasis en la comunidad), no es descabellado plantear que una separación de funciones entre lo femenino y lo masculino –que además no necesariamente está circunscrito a la genitalidad– no presupone un ordenamiento jerárquico entre ambos o una disparidad en el valor atribuido a cada uno de estos elementos. Dentro del marco presentado, las tareas, valores y principios comprendidos entre lo femenino y lo masculino podrían entenderse como diferentes pero iguales en importancia para el equilibrio y bienestar de la comunidad y de la Tierra.

Así lo expresa también Silvia Rivera Cusicanqui cuando reflexiona en torno a la dualidad del mundo andino a partir de la herencia por parentesco bilateral. En este sistema, tal y como ella lo explica, los varones heredan por un lado la tierra donde se ubica el nuevo matrimonio (sistema patrilocal), y las mujeres heredan las relaciones sociales que las interconectan con las culturas del entorno, ya que vienen de afuera y continúan reuniéndose con la comunidad de origen y la de destino, así como con las otras mujeres procedentes de comunidades diversas. Son ellas las que manejan las redes comerciales, el dinero<sup>12</sup> y todo lo referente a la exterioridad de la comunidad en la que viven, mientras que la esfera actuante de los varones se subsume a su territorio. Por este motivo Cusicanqui nos habla de que en esta dualidad hay un potencial para la armonía (entrevistada en Cacopardo, 2018, p. 187):

Hablo de que la identidad masculina es una etnicidad “mapa” y la entidad femenina es una etnicidad “tejido”, porque teje las diferencias de toda la exterioridad de la comunidad y que una sin la otra, o sea, el mapa sin el tejido se vuelve guerra.

Sin embargo, y especialmente en sociedades afectadas por lo que María Lugones (2008) denomino la *colonialidad de género*, esta concepción filosófica podría haberse modificado para ser asimilada por la occidental, simplificándola y emborronando su significado fundamental para hacerlo coincidir con los esquemas prefijados por la cultura hegemónica androcentrista, especialmente en lo que se refiere a la aplicación práctica de estos principios. La imposición de los esquemas androcéntricos occidentales

---

<sup>12</sup> Rita Laura Segato, en una entrevista con Ana Cacopardo (Canal Encuentro, 2018) afirma que las mujeres indígenas o “cholas” del Tawantisuyo Andino eran las “dueñas del dinero”. Esta antropóloga ubica el mercado como un escenario especialmente relevante para comprender la importancia de los intercambios monetarios entre mujeres andinas como un “lugar soberano” dentro de su propia cultura, que hoy se encuentra en retroceso.

a través del proceso colonial podría haber constituido una suerte de sincretismo perverso, inoculando en la visión dual y complementaria:

una heteronormatividad desconocida en la mayoría de las naciones originarias, acompañada de una jerarquía sexual que hace de la complementariedad un servicio que las mujeres les deben a los hombres, una forma sacralizada y, por ende, inmutable, de sumisión a –y en– la vida de pareja (Gargallo Celentani, 2014, p. 81).

A pesar de lo expuesto, es importante recalcar que este principio ha sido también duramente criticado, y no únicamente a partir de “malas lecturas” que puedan desprenderse de él, sino en su carácter fundacional. Para la feminista comunitaria maya-xinka Lorena Cabnal (2010), defender este principio sería apoyar un “fundamentalismo étnico” que opera sacralizando una dualidad opresiva a lo interno de la cosmovisión indígena. Esta feminista lesbiana guatemalteca considera que no sólo esconde un carga desigual y opresiva para las mujeres, sino también el mandato de una “heterosexualidad cosmogónica” y la condena a formas no hegemónicas de entender y practicar la sexualidad. Así lo expresa:

Otra reflexión que quiero compartir es con respecto de las relaciones que se manifiestan en la categoría de reciprocidad cosmogónica, donde la Pachamama es la madre tierra cuyo rol cosmogónico se sitúa dentro de un orden heterosexual cosmogónico femenino, como reproductora y generadora de vida. Engendrada por Tata Inti: el padre sol, el astro rey, el masculino fecundante (...)

Las manifestaciones multidimensionales de las sexualidades en esta realidad heteronormativa no pueden vivirse, porque tienen una carga de sanción desde la espiritualidad, en la comunidad y la familia. Esta es una de las razones por las que la mayoría de población originaria niega la presencia y existencia en sus relaciones, de lesbianas y gays, pues en algunos casos se afirma que ese “mal comportamiento (...) es herencia colonial”.

Designadas por la heteronorma cosmogónica las mujeres indígenas asumimos el rol de cuidadoras de la cultura, protectoras, reproductoras y guardianas ancestrales de ese patriarcado originario, y reafirmamos en nuestros cuerpos la heterosexualidad, la maternidad obligatoria, y el pacto ancestral masculino (Cabnal, 2010, p.125-126).

### C. Líneas de pensamiento dentro de los movimientos de mujeres indígenas

Los movimientos de mujeres indígenas a lo largo y ancho de Abya Yala, al igual que los movimientos indígenas en forma amplia, a menudo se encuentran insertos o en estrecho diálogo con otros movimientos por la justicia social, como lo son los movimientos en defensa de la Tierra (Pachamama) y el Agua, por la autodeterminación de los pueblos indígenas y la autonomía del territorio, o contra la desigualdad social y la pobreza – reclamando servicios básicos de salud, educación y alimento–. Esta confluencia de luchas que las mujeres indígenas afrontan nos da una pista de la compleja situación de entronque de opresiones que encarnan. Por esta razón, y como nos indica Francesca Gargallo Celentani, entre las mujeres indígenas es muy difícil trazar una línea divisoria entre una activista de los derechos humanos, una activista por los derechos comunitarios y una feminista (2014, pp.115-116).

Una parte importante de la labor que llevan a cabo ocurre en sus comunidades, y gira en torno a la mejoría de las condiciones de vida de las mujeres –y, en consecuencia, de la comunidad entera–, socializando el trabajo de reproducción de la vida y elaborando estrategias de resistencia ante las violencias constantes provenientes de muy diversos flancos. Siguiendo la clasificación establecida por la citada autora en su obra *Feminismos desde Abya Yala* (2014), donde recoge ideas y propuestas de mujeres ubicadas en este territorio y pertenecientes a 607 pueblos originarios de América Latina y el Caribe, actualmente pueden identificarse cuatro líneas de pensamiento en este sentido:

1. **Mujeres indígenas que trabajan en favor de las mujeres dentro de sus comunidades, pero que no se reconocen como feministas**<sup>13</sup>. No existe una causa unívoca para el rechazo de este apelativo, pero entre las recogidas por la autora, citaremos aquí algunas. Por un lado, entre las indígenas que trabajan por los derechos de las mujeres dentro de sus comunidades existe el temor a la animadversión e incluso el boicot que este apelativo puede desencadenar entre

---

<sup>13</sup> Lorena Cabnal enfatiza la práctica corporizada y situada frente a la terminología en este sentido, cuando afirma que «miles de mujeres indígenas en las comunidades no se van a nombrar feministas. Pero tú miras su accionar, y entonces te das cuenta de que no necesitan nombrarlo. Ellas ponen el cuerpo y eso es otra dimensión interpretativa de la lucha contra la lógica del sistema patriarcal» (Cabnal entrevistada en Siderac, 2019).

los hombres (y también mujeres) de sus comunidades, y específicamente entre los líderes comunales que sustentan valores patriarcales “originarios” y ante los que el feminismo se puede percibir como una doble amenazada: cuestiona la organización política tradicional y se lee como una idea exportada de la cultura opresora. También, y en muchos casos de forma simultánea, la centralidad de la identidad indígena en las reivindicaciones que las activistas encabezan impide que, aunque estas se traduzcan en luchas que bien podríamos calificar como feministas, ellas se autodenominen como tales. La identificación primera con los hombres de sus comunidades con quienes comparten una fuerte opresión racista y colonial y la reivindicación del principio de la dualidad-complementariedad indígena, si se perciben contrarios a las ideas del feminismo o en debate con este, también pueden esgrimirse como causas. Por añadidura, aunque muchas de las iniciativas comunitarias nacen y se desarrollan específicamente por y para mujeres, esas mismas mujeres buscan que los resultados y beneficios se traduzcan en una mejoría para toda la comunidad, y específicamente para los niños en igualdad de condiciones con las niñas, considerando que llamarlas feministas sería excluir a los primeros. Por último, el término muchas veces resulta ajeno y externo a las luchas propias que estas mujeres establecen, cuando no totalmente desconocido.

2. **Mujeres indígenas que se niegan a llamarse feministas porque cuestionan la mirada del feminismo blanco, urbano y hegemónico.** Muchas mujeres indígenas que luchan por sus derechos y los de las demás mujeres de sus comunidades no reconocen sus prácticas y reivindicaciones en el feminismo urbano, blanco o *blanquizado* (Segato, 2016) y, en muchos casos, con origen en la Modernidad ilustrada o en principios derivados de esta. El hecho de que no deseen ni puedan identificarse con un apelativo proveniente de la cultura que las oprime actualmente y lo ha hecho durante siglos no debe resultarnos extraño, puesto que de igual manera que en el caso anterior, muchas de estas mujeres se identifican primeramente con la cultura comunitaria en la que viven y tejen sus modos de relacionarse y aprehender el mundo. Al mismo tiempo, consideran que el Feminismo, con mayúsculas, no las ha reconocido como sujetas políticas ni les permite hablar desde sus experiencias con agencia, sino solamente como aprendices a las que les queda mucho recorrido que andar para llegar a las

mismas conclusiones que a las feministas “avanzadas”, como si hubiera un solo camino posible y correcto; un solo modo posible de ejercer una práctica feminista. Esto incluso cuando se trata de temáticas y experiencias que las propias mujeres indígenas desarrollan y encarnan desde posiciones de indiscutible protagonismo.

3. **Mujeres indígenas que reflexionan en torno a las actitudes misóginas en sus comunidades y establecen puntos de contacto entre sus prácticas y vivencias y las recogidas por otros feminismos, reivindicándose feministas o iguales a feministas.** Algunas mujeres «se viven en transición hacia el feminismo, siempre y cuando puedan hacer del feminismo algo que no las aleje de la historia y la cultura de su pueblo, sino un instrumento teórico para su buena vida» (2014, p. 137). Este grupo de mujeres identifica prácticas misóginas y patriarcales dentro de sus comunidades además de fuera de ellas, que van desde la violencia sexual hacia mujeres y niñas, a las barreras existentes para que ellas asuman posiciones de liderazgo dentro de sus comunidades y como representantes de estas; o la carga desproporcionada y desigual de las tareas de cuidado y reproducción de la vida que tienen que asumir con respecto de los hombres. Se acercan al feminismo en búsqueda de herramientas, pero lo hacen desde una episteme propia, a través de sus propias luchas y reivindicaciones<sup>14</sup>. Identifican diferencias entre los pensamientos y prácticas feministas que encarnan y las que llevan a cabo otras mujeres, pero también puntos en común que pueden enriquecerse con el diálogo entre las diferentes corrientes. Rememoran las luchas de sus abuelas y antepasadas para poner de manifiesto que, independientemente de su definición, la lucha por la autonomía de las mujeres indígenas tiene un larga y poderosa historia propia.

4. **Mujeres indígenas que se afirman abiertamente feministas desde un pensamiento autónomo.** Estas mujeres se reivindican públicamente y por derecho propio como feministas, tanto dentro de sus comunidades como ante

---

<sup>14</sup> En este sentido, la activista y teórica nasa Avelina Pancho nos dice: «Mujeres y hombres somos componentes de una nación y sociedad, lo somos en la lucha, todavía no en el reconocimiento de los hombres, necesitamos esforzarnos más para que nunca nos secuestren la palabra, si no le damos un significado nuestro al feminismo, si sólo lo aceptamos, ¿no estaremos aceptando algo ajeno que nos separe de los hombres que con las mujeres componen nuestra nación?» (citada en Gargallo Celentani, 2014, p. 138).

organismos estatales y supranacionales. Además de generar prácticas e iniciativas populares de carácter emancipatorio, muchas de ellas elaboran teorías fecundas y ponen en diálogo crítico su propia experiencia con aquella formación que han recibido en universidades, a las que a menudo cuestionan abiertamente por su elitismo, su racismo y su cerrazón a ideas provenientes de sus propias culturas. Las mujeres indígenas que se reivindican feministas subrayan la situación de opresión múltiple a la que se enfrentan, que no puede subsumirse únicamente a su condición sexo-genérica. Problematizan a aquellos feminismos que pretenden que las relaciones de género suponen una igual marginación de todas las mujeres, enfatizando el carácter situado de la opresión en cada cultura y su entronque con opresiones por motivos de raza, colonialidad, opción sexual, identidad de género o clase. Dentro de esta última línea de pensamiento se inserta la corriente del feminismo comunitario, desde donde se esgrimen las críticas más incisivas no sólo a la cultura colonizadora sino a lo que han convenido en llamar “patriarcado ancestral originario” (Cabnal, 2015); pero lo hacen no desde la exterioridad sino desde la legitimidad que les da pertenecer a esa misma cultura que problematizan, y el haber vivido en carne propia las opresiones que señalan.

### **i. Feminismo comunitario: la defensa del cuerpo-territorio**

El feminismo comunitario es una corriente de pensamiento-acción que, como ya se ha comentado a lo largo de este trabajo, nace en Bolivia a partir de acciones llevadas a cabo por mujeres aymara dentro de sus comunidades, tanto en La Paz como en territorios rurales, y que posteriormente se articula con las prácticas feministas llevadas a cabo por diversas mujeres indígenas pertenecientes a las culturas maya y xinka de Guatemala, entre otros territorios. Revisaremos aquí algunas de las ideas fundamentales que guían su acción política, que podemos resumir en tres puntos especialmente prolíficos para abordar los objetivos de este trabajo.

En primer lugar, repasaremos las críticas efectuadas al feminismo hegemónico eurocéntrico, y retomaremos el debate en torno a la terminología que emplean estas mujeres para autodesignar sus prácticas y su propuesta teórica. Hablaremos de las diferencias entre los feminismos occidentales y el feminismo comunitario, resaltando lo

que hace de este una propuesta única y profundamente coherente con el contexto existencial en el que se inserta. En segundo lugar, revisaremos la importancia que las feministas comunitarias otorgan a la interrelación de los distintos sistemas de dominación que las oprimen como sujetas y la importancia de interconectar las luchas, que no pueden separarse en su experiencia concreta. Hablaremos también del “entronque patriarcal”, que presupone la existencia de un “patriarcado ancestral originario” diferente al patriarcado occidental impuesto en la colonización. Por último, abordaremos una de las ideas que, a nuestro parecer, es de las más prolíficas y características del feminismo comunitario, el “cuerpo-territorio” como base para repensar la idea del Buen vivir.

La crítica al feminismo hegemónico occidental efectuada por las feministas comunitarias comparte muchos de sus presupuestos con la que han llevado a cabo otras feministas decoloniales, mestizas y negras; y se desprende de la crítica general al pensamiento de origen ilustrado de la modernidad europea. Pese a reconocer la importancia de muchos de los aportes de las feministas occidentales, para Julieta Paredes el eurocentrismo ha llevado a las feministas blancas a creer que representan en sus teorías los intereses y las vivencias de las mujeres a nivel mundial, al tiempo que las relaciones coloniales transnacionales han favorecido el reconocimiento de estas teorías en detrimento de las llevadas a cabo desde realidades no blancas, no urbanas y no privilegiadas (Guzmán, 2019).

Y lo que es todavía más grave, el feminismo hegemónico ha pretendido que la liberación de todas las mujeres debe seguir un camino único marcado desde occidente, olvidándose que la liberación individual de estas mismas mujeres con respecto de las tareas de reproducción que les han sido impuestas por el patriarcado occidental genera fenómenos como las cadenas mundiales de cuidados, o en sociedades latinoamericanas mestizas y *blanquizadas*, la realización de las tareas de “servidumbre” preferentemente por mujeres indígenas y/o empobrecidas. El término “feminismo indígena” ha sido duramente criticado también desde el feminismo comunitario por considerarlo como una denominación impuesta desde la externalidad<sup>15</sup>. Así lo expresa Julieta Paredes:

---

<sup>15</sup> Parece relevante señalar aquí que en un texto anterior la propia Julieta Paredes habló de “feminismo indígena comunitario” (Paredes, 2010).

Crear categorías que expliquen las causas de nuestra situación y lo que hacemos para modificarla es lo que nombra al feminismo comunitario que hemos creado. Este feminismo está lejos de asimilarse a denominaciones igualmente colonialistas o neocoloniales como las de bautizarnos, desde la academia, como “feminismo indígena” o “feministas indígenas”, que no es otra cosa que inventar un nombre de subalternidad que ninguna feminista de pueblos originarios en Abya Yala se puso. (2015, p. 111)

Recogiendo las críticas del feminismo comunitario, hemos decidido reducir dicho término todo lo posible, respetando en todo lo momento la autodenominación elegida por las feministas comunitarias y no subsumiéndolas como una categoría dentro del “feminismo indígena”. A pesar de esto, consideramos que el término a debate, aunque no exento de críticas, responde a una concepción extendida y en muchos sentidos operativa para denominar los movimientos de las mujeres indígenas en favor de sus derechos. Del mismo modo que Julieta Paredes y otras pensadoras rechazan este apelativo, voces indígenas como Aura Cumes (2012) o Rosalía Paiva (2014) también lo emplean. A pesar de lo expuesto, nos parece central la crítica efectuada por Paredes porque desde la auto-conceptualización las feministas comunitarias están planteando una ruptura epistemológica con los feminismos occidentales. Como ella misma afirma:

A partir de que las mujeres indígenas nos asumamos como sujetas epistémicas, (...) dentro de las relaciones e interrelaciones de pueblos originarios, tenemos solvencia y autoridad para cuestionar, criticar y proponer aboliciones y deconstrucciones de las opresiones históricas que vivimos, podremos aportar enormemente con nuestras ideas y propuestas para la revitalización y recreación de nuevas formas y prácticas, para la armonización y plenitud de la vida. (Paredes, 2010, p. 117)

El origen del feminismo europeo y estadounidense se ubica normalmente a partir de la Revolución Francesa, con la exigencia de los derechos individuales de las ciudadanas burguesas, como el derecho a la propiedad privada o el voto, una vez estos derechos han sido concedidos a los hombres. Todo ello envuelto en un contexto histórico en el que se está construyendo la concepción de los sujetos individuales paralelamente a la construcción de los Estados modernos en tanto que sujetos autónomos de derecho. Sin embargo, el punto de partida del feminismo comunitario es «la comunidad como principio incluyente que cuida la vida» (Paredes, 2014, p. 78), entendiendo por

comunidad no únicamente las formas rurales y/o indígenas de organización sociocultural, sino una propuesta de organización de los sistemas de vida para cualquier grupo humano alternativo al individualismo. Esta idea de comunidad respeta la individualidad de cada persona al tiempo que la conecta con quienes le rodean de forma no jerárquica, porque someter a una parte de la comunidad es someterla entera (Paredes, 2014).

De esta manera el entramado comunitario subsume, sin negarlas, las características individuales e identitarias de cada persona, haciéndolas parte de una realidad holística con un funcionamiento interconectado a partir de la idea de complementariedad exenta de jerarquías. Precisamente la capacidad de tejer entramados complejos que conectan procesos habitualmente revisados de forma aislada es una característica principal del feminismo comunitario, que parte de la visión de mujeres indígenas y dada su experiencia vital en relación con los sistemas de dominación coloniales, patriarcales y capitalistas. Como señala la feminista comunitaria e investigadora maya-kaqchikel Aura Cumes, «las mujeres indígenas tienen una experiencia de dominación con múltiples aristas que reta la comprensión monista de entender la estructura social (...). Están cuestionando un sistema-mundo opresivo e interconectado» (2012, p. 1).

Cumes señala que el lugar que la cultura guatemalteca reserva para las mujeres mayas se reduce habitualmente a su papel en tanto que “sirvientas” u “objetos turísticos”. A partir de caracterizaciones naturalizadas, rígidas y deshumanizantes como la expuesta, se les trata como “fósiles vivientes” (en la terminología de Marcela Lagarde, citada en Cumes, 2012, p.13) cuya existencia parece desclasada del contexto contemporáneo, y no es más que la prueba de una suerte de “reserva cultural” con un marcado carácter museístico, pero sin posibilidad de acción en el presente o reconocimiento de individualidad<sup>16</sup>. Lejos de todo ello, para Cumes —en línea con otras teóricas decoloniales de contextos muy diferentes, como Avtar Brah y bell hooks— las mujeres indígenas no sólo tienen una identidad propia y heterogénea que no puede resumirse en la identificación esencialista impuesta, sino que su posición en el mundo les concede un privilegio epistémico para abordar los distintos sistemas de poder que las oprimen de forma conjunta, ya que «el sometimiento consiste en la dependencia a un poder que no

---

<sup>16</sup> «El término “maría” que se usa en las calles de la capital para denigrar a las mujeres indígenas encierra esta negación al derecho a un ser seres individuales y con nombre propio.» (Cumes, 2012, p. 4)

hemos elegido, pero que paradójicamente sustenta nuestra potencia» (Cumes, 2012, p.12).

Por todo lo expuesto, para las feministas comunitarias es importante señalar las complicidades y conexiones entre los sistemas de dominación existentes, articulando cómo actúan de forma simultánea en sus realidades, en sus cuerpos y en sus relaciones. El hecho de que el colonialismo, el neocapitalismo/neoliberalismo o el patriarcado se nos presenten fragmentaria e independientemente quizá sea porque, en muchos casos, han sido teorizados desde posiciones de opresión unidimensionales. Sin embargo, aspirar a que, por ejemplo, una mujer indígena, campesina, lesbiana y empobrecida se presente a sí misma oprimida sólo por una de las matrices de poder expuestas es esperar que fragmente su propia identidad y experiencia vital. Por eso para Aura Cumes, «no es que nosotras dividamos los movimientos, es que los movimientos nacieron divididos y fraccionados para nuestras realidades y necesidades» (2012, p. 14).

Todas estas interrelaciones pueden verse cuando Julieta Paredes explica cómo en la década de los 80 Bolivia, junto a muchos otros países latinoamericanos, comienza a aplicar políticas económicas estructurales que buscaban paliar problemas como la hiperinflación y el endeudamiento externo; problemas que fueron causados por el extractivismo y la acumulación capitalista efectuada por los mismos países que, a través de organizaciones internacionales como el FMI, presionaban a las naciones latinoamericanas a aplicar medidas económicas que significaron la miseria para las clases populares. Al mismo tiempo, el colonialismo interno ha supuesto que, dentro de los mismos países latinoamericanos, la mano de obra precarizada se haya sostenido en los cuerpos de mujeres y hombres indígenas, y muy especialmente en aquellos pertenecientes al ámbito rural y que con su trabajo dan de comer a la nación entera. El Estado, al reducir su función a la de «árbitro parcializado con los intereses de las transnacionales», redujo enormemente todos sus deberes en cuanto a la educación, la salud, la jubilación o la vivienda, lo que en el terreno práctico se tradujo en una sobrecarga de trabajo para las mujeres, quienes son las sostenedoras principales de estas funciones en familias y comunidades. Por añadidura, en todo este contexto una multiplicidad organismos internacionales y ONGs han empleado la categoría de género para implementar medidas como el «emprendimiento de mujeres indígenas» dentro de

una matriz neocapitalista que resulta muy lejana a las necesidades y demandas reales de estas mujeres (Paredes, 2014).

Además de todo lo expuesto, las feministas comunitarias señalan que no todas las opresiones que enfrentan vienen de fuera de sus comunidades ni de un contexto globalizado, sino que es necesario también construir una crítica hacia lo que las feministas comunitarias de la asociación *Mujeres Creando Comunidad* llaman “patriarcado ancestral originario”. Si bien es indudable para las mujeres aymaras, mayas, xinkas y kaqchiqueles que la colonización supuso un recrudescimiento del patriarcado, ya existía un orden patriarcal pre-colonial. De este modo, los cuerpos de las mujeres indígenas nos aparecen como «cuerpos doblemente pactados, cuerpos doblemente expropiados por el patriarcado ancestral originario y el patriarcado occidental colonial»<sup>17</sup> (Quince-UCR, 2014). Al subrayar la existencia de relaciones de dominación en función del género previas a la colonización, las feministas comunitarias desafían concepciones tradicionales y en muchos casos consideradas sagradas dentro de sus comunidades, pero al mismo tiempo marca un camino de liberación más amplio, destacando que no sólo es necesario deconstruir los roles de poder más allá de las culturas indígenas, sino en su seno mismo.

El patriarcado es visto, por lo tanto, como un sistema de dominación que, bajo diferentes formas concretas, temporalidades y contextos es capaz de mantener una continuidad en la subyugación de la mitad de la sociedad. Si bien actualmente resulta difícil precisar la configuración patriarcal ancestral originaria de forma sistemática, esta tarea corresponde a la investigación de la “memoria larga” en cada uno de los pueblos originarios. Por el momento, las feministas comunitarias coinciden en señalar que es posible rastrear en la historia de las ancestras transmitida a partir de la oralidad y en reinterpretaciones de la mitología y la cosmogonía de las sociedades originarias formas patriarcales que se vieron recrudescidas por las nuevas formas de dominio instauradas en Abya Yala hace ya más de 500 años. Para Lorena Cabnal, este recrudescimiento es fruto

---

<sup>17</sup> En una entrevista con Silvia Siderac, Lorena Cabnal menciona que en ese “empalme patriarcal” no debemos olvidarnos de que en el contexto concreto de Abya Yala se juntan culturas provenientes de, al menos, tres continentes, lo que significa para ella tres formas patriarcales con su propia idiosincrasia. Por ello debemos contemplar también «los códigos de la forma del machismo de los hombres negros, afros, como se nombren, todo esto de aquí para allá va, todo. En este continente se juntan. Mira cuántas formas patriarcales se juntan». (2019, p.8)

del entronque de ambos patriarcados insertos en el modelo colonial-capitalista de dominio:

Ese entronque patriarcal o convergencia patriarcal va a establecer un nuevo orden simbólico de propiedad sobre los cuerpos de las mujeres indígenas a partir de la concepción de un modelo económico de propiedad impuesto por los colonos tanto en los cuerpos como en la tierra. (Cabnal, 2019, p.114)

A través de las palabras de Lorena Cabnal llegamos al último punto de nuestra exposición con respecto del feminismo comunitario, la lucha por la defensa del cuerpo-territorio. La idea de cuerpo-territorio nace como una consigna política para pasar a solidificarse después en una categoría política y cosmogónica central en los planteamientos de las feministas comunitarias. Tanto en el cuerpo como en el territorio se ejercen violencias históricas, en ambos hay potencia política para la emancipación. La lucha por el cuerpo-territorio nace de la evidencia de que los cuerpos necesitan un lugar donde situarse, donde construir la vida, donde relacionarse con el cosmos y poder asegurar la continuidad de la existencia (Quince-UCR, 2014). Por ello, situarse en este lugar de enunciación es una forma de conectar tanto la raíz sociocultural de las violencias que se sufren como el modo de liberarse de ellas; resulta una marca identitaria a partir de la cosmovisión holista de las culturas originarias. El territorio en tanto cuerpo se defiende para la plenitud de la vida y no en términos de propiedad privada, control de los “recursos” naturales o fuente de beneficios materiales para el enriquecimiento individual.

Como ya hablamos cuando abordamos las onto-epistemologías indígenas, la conciencia corporeizada en tanto que forma de aprehender el mundo ubica *el cuerpo como primer territorio*, y lo conecta con el plano físico externo a través de los sentidos y de la memoria, cualidades que son propias también del territorio como entidad sintiente y dotado de su propia inteligencia. Así, cuando se violenta el territorio se está produciendo una violencia en el cuerpo mismo de las comunidades (Cabnal, 2019). Un ejemplo práctico de esta interconexión lo encontramos en la lucha contra la minería de las mujeres de las montañas de Xalapán en Guatemala, que no puede separarse de la lucha contra las violencias patriarcales que estas mujeres señalan como recrudecidas a partir del proyecto minero extractivista que pretende violentar la Tierra. Como lo

expresa la Asociación de Mujeres Indígenas de Santa María Xalapán Jalapa (AMISMAXAJ), que trabaja en contra de este proyecto minero y por la salud y bienestar de las mujeres de la comunidad, las formas de machismo ya presentes en el territorio y cuyo extremo se da en forma de violencia sexual ampliamente extendida contra mujeres y niñas indígenas, no puede separarse de esta violación a la Madre Tierra (Quince-UCR, 2016).

En la memoria larga de los pueblos indígenas puede rastrearse una convivencia o un vínculo respetuoso con el territorio que las feministas comunitarias reivindican como potencialidad para el buen vivir global y la armonización cosmogónica, al mismo tiempo que critican otras esferas de la vida comunitaria que se han tratado de encerrar en la idea de “usos y costumbres” de los pueblos indígenas y esconden un machismo indígena que debe ser desenmascarado y combatido, al igual que todas las formas de violencia derivadas del neocolonialismo y el patriarcado colonizador (Paredes, 2010). Para ello, la relación de los cuerpos humanos plena y consciente con la naturaleza, al situarse en el eje central de las luchas, se constituye como una herramienta de análisis y de resistencia especialmente prolífica. Muchas mujeres pertenecientes o cercanas a las culturas originarias, bien sean del ámbito rural o urbano, se sienten interpeladas y unidas es término, por lo que ha comenzado a extenderse como una semilla prolífica (Cabnal, 2019).

## **ii. “Ecofeminismo indígena” en diálogo con otros ecofeminismos**

Hemos visto como los planteamientos del feminismo comunitario entrelazan el bienestar de las mujeres de sus comunidades con el bienestar de la Tierra o Pachamama, lo que no es extraño si tenemos en cuenta muchas de las cosmovisiones indígenas, así como las prácticas y modos de vida que habitualmente encarnan –incluso para las comunidades indígenas urbanas–. Para los pueblos originarios no existe una división naturaleza-cultura: esta caracterización de opuestos es incongruente porque la naturaleza es aquello que permite la pervivencia de las culturas humanas, en tanto que base material y espiritual que sostiene las vidas. Por añadidura, para las mujeres indígenas, la vinculación entre su propia identidad y el territorio-tierra es un núcleo poderoso e indisociable que guía su accionar político y que se encuentran casi invariablemente en el epicentro de sus reivindicaciones.

Por todo ello, los movimientos activistas de las mujeres indígenas, así como los planteamientos teóricos de las feministas comunitarias en torno a la idea de cuerpo-territorio y los de multitud de cooperativas y asociaciones de mujeres indígenas (como la ya citada *Saramanta Warmikuma*), han sido vistos como cercanos e incluso asimilables a los planteamientos centrales de distintas corrientes ecofeministas, esgrimidas por pensadoras pertenecientes tanto al Sur como al Norte global. Los ecofeminismos constituyen una matriz de pensamiento heterogénea que puede leerse como “glocal”; sus raíces a menudo se encuentran en contextos concretos de lucha y mejoras en torno a la vida cotidiana, pero sus pretensiones críticas y transformadoras se dirigen a cuestiones y sistemas que operan de forma global. Nacen de la convergencia del pensamiento ecológico y feminista, a partir del convencimiento de que existen conexiones simbólicas, histórico-culturales y prácticas entre ambos movimientos, así como entre la dominación de las mujeres y de la naturaleza. Critican el androcentrismo tanto como el antropocentrismo; el primero supuso la identificación del Hombre y lo masculino como lo efectivamente humano, al tiempo que el segundo tipificó lo humano a partir de la domesticación y el saqueo del mundo natural (Ramírez García, 2020).

El término ecofeminismo fue propuesto por Françoise D'Eaubonne en su texto *El feminismo o la muerte*, publicado en 1947, en el que establecía de forma pionera para el contexto occidental conexiones entre la sobrepoblación, la devastación medioambiental y la dominación masculina, proponiendo que el control de las mujeres sobre su propio cuerpo era un punto de partida necesario para repensar nuestra relación con la naturaleza. A pesar de que su aporte teórico pasó desapercibido largo tiempo en el contexto europeo, en el norteamericano fue recuperado por Ynestra King en un trabajo publicado en 1987 donde abordaba la interconexión entre macrosistemas de dominación y la posición de las mujeres en este entramado (Herrero, 2015). Posteriormente, teóricas tan relevantes como Vandana Shiva y María Mies expusieron en su obra *Ecofeminismo* (1997) un desarrollo teórico que ha sido calificado como esencialista por otras corrientes feministas y ecofeministas occidentales (Herrero, 2015), pero que sin duda puede considerarse como espiritualista. Sus planteamientos se articulan a partir de las luchas de las mujeres indias de Chipko llevadas a cabo en sus bosques durante más de 300 años.

Para Shiva, el modelo de “mal desarrollo”<sup>18</sup> de los países occidentales, en conjunto con las estructuras patriarcales tradicionales indias, han llevado al sometimiento tanto de las mujeres como de la Tierra (*Gaia*). La autora explica que para la cosmología india existe un principio de “dualidad en la unidad” que se basa en la unión de los principios *Shakti* (energía femenina) y *Purusha* (energía masculina) para dar lugar al *Prakriti* o «energía primordial y dinámica, fuente de vida». El principio de *Shakti* es lo que defienden muchas mujeres –y también algunos hombres– indias/os campesinas/os en sus luchas por la conservación de la biodiversidad de los ecosistemas y los modos de vida en los bosques, y ha sido negado y sometido con la imposición de la visión dicotómica occidental y los modelos de crecimiento y producción asociados a esta (Shiva, 1988, p. 80).

Lo expuesto puede relacionarse con algunas construcciones teóricas del feminismo comunitario, como la existencia de un patriarcado ancestral originario previo a la colonización y el recrudecimiento de la opresión ejercida sobre la Pachamama y los cuerpos-territorios de las mujeres en íntima conexión con las imposiciones del colonialismo neoliberal. Además, las feministas comunitarias nos hablan del *Chacha-Warmi*, (Hombre-Mujer) como el principio de complementariedad que compone cualquier comunidad, pero denuncian que bajo esa posición aparentemente complementaria se ha escondido en la realidad práctica una jerarquía. Postulan la reconceptualización del principio de dualidad-complementariedad que ellas reubican en *Warmi-Chacha* (Mujer-Hombre), lo que no es un simple cambio de orden en los factores, sino la pretensión de despojar dicho principio de su función defensiva de las conductas machistas originarias que pueden justificarse en él, para que constituya un verdadero principio espiritual para las relaciones recíprocas y armónicas, no solo entre la comunidad sino con la totalidad del cosmos. Al mismo tiempo, se esfuerzan en señalar que este par complementario es un principio energético ordenador de la realidad, pero no es análogo ni asimilable a la pareja heterosexual, por lo que no deben confundirse en ningún caso (Paredes, 2014).

---

<sup>18</sup> Shiva define el “mal desarrollo” como «la violación de la integridad de sistemas orgánicos interconectados e interdependientes, que pone en movimiento un proceso de explotación, desigualdad, injusticia y violencia» (1988, p.34). Este califica de pobreza, desde una óptica eurocéntrica, condiciones vitales que no tienen por qué ser necesariamente auténtica pobreza material, como ocurre con aquellas comunidades que se autoabastecen a partir de la economía de subsistencia.

En el ámbito latinoamericano las propuestas ecofeministas han estado a menudo vinculadas con la Teología de la Liberación, una corriente teológica cristiana de raíces católicas y protestantes (Tapia González, 2018). Entre estas ecofeministas de Abya Yala resuenan voces como la de Gladys Parentelli en Venezuela o Ivone Guevara en Brasil. Esta última ha buscado la inclusión plena de las mujeres de clases populares en todos los ámbitos de la sociedad, incluyendo lo referente a prácticas religiosas e interpretaciones de la palabra y la figura de Dios. Esta teóloga y ecofeminista define su práctica con las siguientes palabras:

Una postura política crítica, que tiene que ver con la lucha antirracista, antisexista y antielitista. Las mujeres, los niños, las poblaciones de origen africano e indígena, son las primeras víctimas y por lo tanto, los primeros en ser excluidos de los bienes producidos por la tierra. Son ellos también los que ocupan los lugares más amenazados del ecosistema. Son ellos quienes viven más fuertemente en su cuerpo el peligro de muerte que el desequilibrio ecológico les impone (Citada en Ramón, 2014, p. 108).

También en esta línea de pensamiento encontramos las voces del *Colectivo Conspirando* en Chile, formado por una multiplicidad de mujeres indígenas, blancas y mestizas, que trabajan desde una perspectiva ecofeminista en muchos ámbitos de la vida de las mujeres. Sus prácticas engloban la celebración espiritual colectiva y se centran especialmente en la promoción de la salud entendida de forma íntegra (física, mental y medioambiental) y la vivencia plena y sana de la sexualidad femenina. Para ellas, la teología ecofeminista significa cambiar el modo de vida propio y abrazar miradas y experiencias diversas que coincidan en situar «los bloqueos energéticos, corporales y emotivos que se instalan históricamente en la biografía del individuo, y son causados por problemas vinculares, en los cuales participan, entre otras, las relaciones sociales de género» (Colectivo Con-spirando, 2016). Emplean términos como «nuestro cuerpo-nuestro territorio» para imaginar futuros posibles conectando matrices de pensamiento como la teología feminista, la ancestralidad indígena y la ecología.

En nuestro país, el ecofeminismo constructivista<sup>19</sup> ha sido defendido principalmente por la ecofeminista Yayo Herrero. Esta autora nos habla de que los indicadores económicos

---

<sup>19</sup> Se trata de una corriente ecofeminista caracterizada en oposición al ecofeminismo esencialista o “clásico”, que considera a las cis-mujeres como más cercanas a la naturaleza en tanto poseedoras de capacidades biológicas para dar o crear vida, así como consideran que la menstruación las conecta con los ciclos naturales. Para el ecofeminismo constructivista el vínculo mujer-naturaleza ha sido socialmente

con los que contamos no reflejan lo que verdaderamente sostiene las vidas en este planeta; ni nuestras teorías e instrumentos se muestran eficaces para paliar el daño que los estilos de vida occidentales están causando (Herrero, 2014). Para abordar la crisis ecológica, la desigualdad social y la inequidad de género es necesario replantear las categorías económicas y abrir un debate ético-político en torno a la idea del buen vivir, situando la interdependencia y la ecodependencia de la especie humana como un rasgo central e innegable de esta. Estos planteamientos pueden fácilmente entretenerse con las ideas de reciprocidad en la comunidad y con la Pachamama que plantean las mujeres indígenas; así como con la centralidad de la relacionalidad en las cosmovisiones indígenas.

También en nuestro país, desde el ecofeminismo crítico, esgrimido por pensadoras como Alicia Puleo (2011/2019) y Angélica Velasco Sesma (2017), se ha defendido además de la necesidad de vincular los pensamientos feministas y ecologistas en la lucha por la sostenibilidad, un pensamiento holístico que ponga todas las vidas, humanas y no humanas, en el centro. Conceptualizan una serie conexiones semióticas y simbólicas presentes en la cultura occidental que han situado a las mujeres como más cercanas a los animales no humanos que los varones, y desde ahí construyen la identificación “mujer-naturaleza”. Ambas autoras critican el antropocentrismo extremo derivado de la modernidad ilustrada que ha permitido la objetualización e instrumentalización de los animales no humanos parte principal aunque no exclusivamente, de la industria ganadera y el modelo alimenticio actual. Estas ideas nos llevan, aunque por caminos diferentes, a una concepción “biocéntrica” de la vida al modo expuesto aquí por las onto-epistemologías indígenas.

Algunas prácticas menos utilitaristas y alienantes para con los animales no humanos pueden encontrarse también en poblaciones originarias; por ejemplo, la forma en que las Wayúu conciben y tratan a las ovejas que les permiten obtener la materia prima para confeccionar sus preciados tejidos. Para estas mujeres, las ovejas son miembros de la comunidad que deben cuidarse y tratarse con respeto. No son alimento y no pueden ser encerradas: se las trata con la reciprocidad que merecen puesto que sus lanas aportan un bien inestimable al permitirles generar bienes textiles que son además de un objeto

---

construido y no parte de premisas biológicas sino históricas y culturalmente situadas, que favorecen la subyugación de ambas.

utilitario, una marca identitaria y artística de la comunidad en la que se reflejan la cosmovisión y los símbolos de su cultura<sup>20</sup>.

También con una visión no antropocéntrica, pero con un planteamiento mucho más especulativo y de corte postmoderno; en el marco occidental pero fuera de nuestro país, encontramos la última obra de Haraway *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno* (2019), donde aborda la crisis de justicia social y ecológica de nuestro planeta bajo la “respons-habilidad” de proponer alternativas para la transformación de un mundo que merezca la pena ser vivido. Sin minimizar los impactos de la crisis global la posición de esta autora, lejos de condenarnos al inmovilismo y la desesperación, contribuye a abrir grietas de regeneración mediante prácticas feministas y alianzas “multiespecies”, en las que otorga un papel muy destacado precisamente a las poblaciones originarias americanas, de las que toma prestadas prácticas y metáforas que considera potencialmente prolíficas. En clara oposición a los mandatos individualizantes del capitalismo patriarcal, nos insta a “generar parentescos raros” y practicar nuevos vínculos de resistencia y acción que posibiliten el entendimiento y el compromiso entre grupos humanos y no humanos para la creación de un “pensamiento especulativo” en abundancia, suficiente para inspirar nuevos modos de estar en el mundo.

A partir de lo expuesto podemos decir que, si bien no es posible hablar de un cuerpo teórico autodenominado como “ecofeminismo indígena”, es importante destacar que muchas de las propuestas y colectivos ecofeministas se encuentran hilvanados con los valores y prácticas que las mujeres indígenas reivindican, y en los que a menudo también se encuentran insertas, especialmente en el contexto latinoamericano. Al mismo tiempo, diferentes autoras occidentales han señalado la relevancia de los aportes de las mujeres indígenas y/o los han incluido, a partir de sus propios conceptos y su propio lenguaje, en una teorización que pone de relevancia la importancia de los modos de vida que ejemplifican que es posible y hasta necesario producir menos para vivir mejor. Coincidimos con Haraway cuando expresa que importa qué ideas ponemos a dialogar

---

<sup>20</sup> La confección de un bolso a manos de una mujer Wayúu es un trabajo ritual que comienza una vez ella misma ha fabricado el hilo y lo ha teñido con tintes naturales. La confección se hace a lo largo de todo un ciclo lunar, durante el cual las mujeres Wayúu “tejen sus pensamientos” reflejándolos a través de formas y colores con un significado simbólico profundamente conectado con los ciclos de vida de la naturaleza. Una práctica similar puede encontrarse entre las mujeres nasa (Finscue Chavaco, 2019).

con otras, porque no todas tienen el mismo potencial generativo, como también las prácticas concretas y situadas importan

no solo para los seres humanos, sino también para todo el resto de bichos de las taxonomías que hemos sometido a exterminios, extinciones, genocidios y perspectivas sin futuros. Nos guste o no, estamos en el juego de figuras de cuerdas de los cuidados, con configuraciones del mundo precarias, que se han vuelto todavía más precarias por el hombre quemador de fósiles (2019, p. 95).

Por último, es importante recalcar los peligros implícitos de considerar las formas de vida indígenas originarias como un “recurso para mantener la biodiversidad” dentro de una lógica conservacionista que pese a mostrarse a aparentemente abierta a la escucha, no pretenda cambios profundos en nuestra relación con la naturaleza. Esta posición es característica de organismos internacionales como la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO), cuando sostiene que «los pueblos originarios pueden optimizar los beneficios de sus medios de subsistencia y salvaguardar la vida silvestre siempre que se les otorgue el derecho de tomar sus propias decisiones en los espacios que habitan» (Ramírez-García, 2020, p. 332). Sin embargo, tras esta postura casi “empoderadora” se esconden dos injusticias que no podemos pasar por alto.

La primera consiste en traspasar la responsabilidad de frenar la crisis ecológica<sup>21</sup> a los pueblos indígenas, sin preocuparnos de construir modelos de vida ecológicamente sustentables en aquellas sociedades y para con aquellas prácticas que verdaderamente amenazan las vidas en este planeta. Esta crítica es análoga a la planteada por las ecofeministas cuando afirman que, si bien las prácticas de cuidado y sostenimiento de la comunidad y el territorio a menudo son cargados a las espaldas de las mujeres, esto no nos puede llevar a señalarlas como las “salvadoras” para asignarles una responsabilidad que debe asumirse colectivamente (Tapia González, 2014).

---

<sup>21</sup> Una crisis ecológica que ha alcanzado tales dimensiones que muchas investigadoras e investigadores nos hablan de una nueva era geológica, el Antropoceno, caracterizada por los efectos de la acción humana en el incremento de los gases de efecto invernadero y el consumo excesivo de las riquezas naturales, que han conllevado la destrucción de ecosistemas y el cambio climático. Ello ejemplifica porqué esta postura, además de fruto de una profunda hipocresía, es claramente insuficiente.

En segundo lugar, a partir de planteamientos como el expuesto por las FAO son comunes políticas como la construcción de reservas naturales en territorios indígenas, asimilando a las comunidades humanas a un elemento más del ecosistema que se quiere conservar. Esto puede conllevar algunos beneficios prácticos a corto plazo que pueden ser revertidos en el momento en que el Estado Nacional lo decida –por ejemplo, evitar la explotación y la venta del territorio a compañías extractivistas extranjeras–, pero encierra una lógica alienante para con las comunidades indígenas. Al modo expuesto por Aura Cumes cuando nos habla de la identidad de las mujeres indígenas en tanto “objetos turísticos” o piezas de museo, supone tratar a las comunidades indígenas como un recurso más del ecosistema y no como a seres humanos con pleno derecho y capacidad de actuación. Sin otorgar relevancia ni autoridad a las demandas ético-ecológicas planteadas por las comunidades indígenas, la lógica conservacionista no supone más que el enmascaramiento, con tintes claramente etnocéntricos, de problemáticas complejas.

#### D. Prácticas feministas indígenas para el sostenimiento de las vidas

Las prácticas feministas y las luchas en defensa de la Pachamama llevadas a cabo por mujeres indígenas en conjunto con sus comunidades no son ni una muestra de la universalidad de las demandas y postulados del feminismo hegemónico, ni un recurso más que pueda emplearse para la conservación de los ecosistemas. Se trata de experiencias con valor propio que deben visibilizarse ante la pretendida inevitabilidad de las lógicas de dominación y sometimiento, un ejemplo de lucha por el bienestar alternativo a las formas de vida occidentales. A continuación, trataremos de reflejar algunas de las prácticas para el sostenimiento de las vidas que no pretenden sumarse a la lógica productiva perversa que con su retórica de “desarrollo” y “crecimiento” ha impuesto una onto-epistemología reduccionista y jerárquica, sino plantear caminos múltiples y creativos hacia el buen vivir colectivo.

Para ello, dividiremos este apartado en tres ejes que, pese a su esquematización, no pueden entenderse por separado. Son las prácticas feministas indígenas llevadas a cabo en Abya Yala en torno la soberanía de los cuerpos, la soberanía alimentaria y la soberanía territorial.

En primer lugar, las prácticas en torno a la soberanía de los cuerpos incluyen los esfuerzos en recuperar las técnicas de medicina holística ancestral y los conocimientos prácticos en torno a los usos de plantas medicinales. Nos centraremos específicamente en lo que atañe a la salud reproductiva de las mujeres, así como las técnicas de control de la reproducción y el aborto. En segundo lugar, hablaremos de la soberanía alimentaria, inseparable de la lucha contra los transgénicos, la agricultura extensiva y el monocultivo. Expondremos resistencias colectivas como la práctica de *trafkintü* por las mujeres indígenas y campesinas en Chile, que apuestan por la agricultura de subsistencia y agroecológica y la preservación comunal de las semillas. Por último, abordaremos las luchas de algunas comunidades indígenas en torno a la soberanía del territorio. Ahondaremos el caso de la nación Sapara, relatando los procesos de resistencia activa de la comunidad ante la extracción petrolera a manos de empresas internacionales junto con el gobierno ecuatoriano, con el consecuente desplazamiento forzado y genocidio al que se están viendo sometidos.

### **i. Soberanía de los cuerpos**

Como ya se ha explicitado en varios puntos a lo largo de este trabajo, el cuerpo es el primer lugar de enunciación a partir del cual las mujeres indígenas identifican sus opresiones y generan también resistencias para subvertirlas. La propia identidad política nace del pensamiento y las vivencias enraizadas en el cuerpo-territorio; se perpetúa en él a través de la violencia y los dispositivos de *biopoder* al modo expuesto por Michel Foucault. Las relaciones de poder penetran en los cuerpos y en las vidas, por ello para las feministas comunitarias xinkas de Guatemala, «la expropiación histórica de nuestros cuerpos sigue presente cuando no podemos decidir por nuestros cuerpos y por nuestra sexualidad en libertad y autonomía» (Gargallo Celentani, 2014, p.158). La soberanía de los cuerpos se relaciona aquí con ámbitos como el derecho a la salud integral, la sexualidad libre, las decisiones autónomas en torno a la (no) reproducción de las mujeres indígenas; así como el reconocimiento de la medicina holística ancestral y el uso de plantas curativas tradicionales como estrategias de resistencia ante la imposición de los modelos occidentales de salud por parte de las farmacéuticas y la ciencia médica.

Tradicionalmente las mujeres indígenas han sido las guardianas del bienestar de los cuerpos en tanto que las encargadas de velar por la salud física, emocional y espiritual

propia, de sus familias y de sus comunidades. Ello ha conllevado que los saberes ancestrales en torno al poder curativo de las plantas y las prácticas sanadoras se hayan transmitido por y a través principalmente de las mujeres, frecuentemente a partir de la oralidad y el ejemplo práctico ejercido a través de un estrecho contacto intergeneracional, en el que las más jóvenes aprenden y aplican los conocimientos de sus madres y abuelas. Asimismo, la destreza práctica de algunas las ha convertido en médicas o sanadoras ancestrales, yerberas, guías espirituales, parteras o comadronas, a partir de la autoridad conferida por el consenso comunal. Estos saberes han sido desarrollados y practicados por siglos en las comunidades indígenas, constituyendo una fuente fundamental de salud y bienestar de los cuerpos caracterizada por una alta autonomía y fuertemente guiada por principios éticos frente a un modelo médico hegemónico<sup>22</sup> que mercantiliza la salud y fomenta prácticas como la “biopiratería”<sup>23</sup>.

Para algunas de estas mujeres, como las que integran la *Tzk'at o Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario* en el territorio de Iximulew, en Guatemala, sanar es un acto personal y político efectuado a partir de la cosmogonía y las prácticas originarias, que considera la emancipación del cuerpo a partir del *acuerpamiento territorial* ante las violencias históricamente construidas. El “trabajo político de sanación” critica prácticas como el abordaje de atención psicosocial a las defensoras de los derechos humanos desligado de sus propios principios y prácticas y alineado con los modelos de salud occidentales, la despolitización del autocuidado en clave feminista y comunitaria o la mercantilización y el plagio de los conocimientos y técnicas de sanación ancestral. Ante todas estas prácticas, la red propone encuentros periódicos para entretejer los saberes plurales de sus integrantes, trabajando desde la perspectiva feminista comunitaria y elaborando:

---

<sup>22</sup> El modelo médico hegemónico ha sido definido a partir de características como «Biologismo, a-sociabilidad, a-historicidad, aculturalismo, individualismo, eficacia pragmática, orientación curativa, relación médico/paciente asimétrica y subordinada, exclusión del saber del paciente, profesionalización formalizada, identificación ideológica con la racionalidad científica, la salud/enfermedad como mercancía, tendencia a la medicalización de los problemas, tendencia a la escisión entre teoría y práctica» (Méndez citado en Gelerstein Moreira, 2019, p. 4)

<sup>23</sup> La biopiratería es la apropiación ilegal o irregular, a partir de mecanismos como la propiedad intelectual, de recursos biológicos y saberes tradicionales en torno a su uso medicinal o curativo, con la finalidad de obtener ganancias exclusivas por parte, generalmente, de empresas farmacéuticas multinacionales.

una reinterpretación de la protección integral de las defensoras de la vida en los territorios indígenas, pues las espiritualidades y la dimensión emocional de las defensoras son de vital importancia en las acciones de revitalización y resguardo de sus vidas y de defensa territorial (Cabnal, 2017, p.100).

También articulando redes, y ante la consigna “somos dueñas de nuestros cuerpos” la organización de mujeres indígenas ARETEDE, junto con la Radio Comunitaria la Voz Indígena de Tartagal y Católicas por el Derecho a Decidir en Argentina<sup>24</sup> han elaborado una iniciativa para la difusión de los derechos reproductivos y contra la violencia institucional en los entornos sanitarios –y, específicamente, la violencia obstétrica y el incumplimiento del derecho al aborto– de las mujeres wichí, guaraníes, chorotes y mapuches. La principal virtud de esta iniciativa, denominada *Cuerpos y libertades. Voces de mujeres indígenas* es haber sido elaborada a partir de las lenguas originarias y difundida por comunicadoras indígenas en radios comunitarias, primando la oralidad frente a los formatos escritos. En ella las mujeres indígenas denuncian el menosprecio ante las prácticas de salud ancestrales al que se enfrentan en las instancias de salud, así como la falta o la inadecuación de tratamiento médico que reciben, en muchas ocasiones por la inexistencia de traductores/as en las instalaciones médicas.

Visibilizan además la salvaje y tristemente habitual práctica del *chineo* o abuso sexual de mujeres indígenas por parte de varones criollos, a partir del caso de Juana, una niña wichí de 12 años que fue violada en manada y forzada continuar con un embarazo no deseado, contradiciendo la legislación vigente en este sentido por el Estado Argentino. Ante este cúmulo de injusticias, la iniciativa plantea la necesidad de involucrar a todas las mujeres de la zona no solo para denunciar los abusos, sino para conformar redes de apoyo ante la violencia institucional y difundir la información necesaria para poder combatir estas prácticas y evitar la impunidad de quienes las detentan (Pollo, 10 de noviembre de 2020).

Por su parte, las mujeres Yupka de la Sierra de Perijá, en Venezuela, también reivindica el derecho a la soberanía de su cuerpo, específicamente en la práctica de un parto

---

<sup>24</sup> Con el apoyo del Fondo de Mujeres del Sur y de la Red Latinoamericana y del Caribe de Católicas por el Derecho a Decidir (Pollo, 10 de noviembre de 2020).

natural asistido a partir de plantas medicinales como las piayas<sup>25</sup> y con el apoyo de las parteras indígenas, en muchos casos lejos del hospital. Encuentran que los sistemas de salud institucionalizados son entornos racistas y hostiles para con las futuras madres y reclaman el respeto a las decisiones de estas en un momento tan delicado. El control sobre el propio proceso y el respeto a las tradiciones espirituales y culturales que lo rodean son esenciales, puesto que «el parto no es solo una técnica para que nazcan niños sanos, sino una experiencia vital para las mujeres que incluye cambios en su cuerpo; su estado anímico y psicológico; su sexualidad y sus condiciones de vida». Muchas de estas mujeres no se muestran contrarias a la medicina occidental en forma absoluta, pero sí son críticas con ciertas prácticas deshumanizadoras como la explicitada, así como conscientes de que, a pesar de su estigmatización, muchas de las medicinas naturales que elaboran son preferibles por su bajo impacto medioambiental, bajo costo y escasos o nulos efectos secundarios. Actualmente, el proyecto de una de estas mujeres, Ana María Fernández, consiste en construir una casa de salud en la propia comunidad donde se practique la medicina convencional conjuntamente a la ancestral indígena, lo que sería especialmente prolífico ante problemáticas<sup>26</sup> que no encuentran solución sin combinar ambas tradiciones (Savino, 2021).

De este modo, las Yupkas luchan también contra la creciente pérdida de conocimientos ancestrales en torno a los usos y propiedades de las numerosas plantas medicinales que cultivan y/o crecen en su territorio. Denuncian, a través de la asociación de mujeres *Oripanto Ohayapo Tuonde* (Mujeres Defensoras del Territorio) cómo la estigmatización de sus prácticas medicinales ha supuesto su sustitución por otras que resultan deficientes porque se limitan a contener los síntomas sin atender a la raíz del problema. Para la comunidad Yupka, igual que para la medicina ancestral en general, el proceso de sanación debe ir a la raíz de la enfermedad, sea esta física, emocional, relacional o

---

<sup>25</sup> Se trata de una familia de plantas con muy diversos usos en torno a la salud reproductiva de las mujeres. Incluso se emplea para el proceso de esterilización de las Yupka en la preparación de una bebida llamada “Ojo de buitre”, que se toma si así se desea, habitualmente después del octavo embarazo (Savino, 2021).

<sup>26</sup> En el artículo citado se mencionan las mordeduras de culebra como ejemplo en este sentido. Durante mi voluntariado de reforestación cerca de la Sierra de Santa Marta, en Colombia, me explicaron cómo actuar en caso de mordedura de mapaná, serpiente muy frecuente en la zona; el procedimiento era acudir a algunas de las comunidades Kogui o Wayúu cercanas para pedir ayuda de urgencia, puesto que sólo en solo allí conocían el remedio para retardar el efecto mortal de la picadura. Una vez aplicado, y dependiendo de la zona de la picadura, era necesario también acudir al hospital para finalizar la curación.

espiritual. Entre las estrategias de resistencia planteadas por la comunidad Yupka se encuentra la recuperación del *conuco*, parcela de tierra sembrada en comunidad y de forma intergeneracional, que alberga el cultivo de todas las plantas fundamentales para la salud de las familias, como lo son la yuca, el ocumo o el ñame, entre otras. Al mismo tiempo, proyectan la posibilidad de organizar jornadas de formación para la transmisión del conocimiento ancestral durante las cuales aquellas abuelas y abuelos Yupka-Atanchas que habitan en la zona alta de la Sierra de Perijá<sup>27</sup>, donde se encuentran otras plantas medicinales no cultivables, compartirían con las comunidades de la zona baja, en su propio idioma, los conocimientos que todavía albergan y que de otro modo pueden acabar en el olvido (Savino, 2021).

## **ii. Soberanía alimentaria.**

Poder acceder a una alimentación sana, nutritiva y suficiente sin obstáculos de índole política, corporativa, económica e incluso militar constituye un derecho humano que ha sido defendido durante siglos por los pueblos campesinos, rurales e indígenas del mundo. En el Foro Mundial para la Soberanía Alimentaria celebrado en La Habana, Cuba, del 3 al 7 de septiembre del año 2001, se entiende la soberanía alimentaria como:

El derecho de los pueblos a definir sus propias políticas y estrategias sustentables de producción, distribución y consumo de alimentos que garanticen el derecho a la alimentación para toda la población, con base en la pequeña y mediana producción, respetando sus propias culturas y la diversidad de los modos campesinos, pesqueros e indígenas de producción agropecuaria, de comercialización y de gestión de los espacios rurales, en los cuales la mujer desempeña un papel fundamental (Foro Mundial para la Soberanía Alimentaria, 2001, p. 4)

Esta definición es elaborada en el marco de un consenso general de repudio a las políticas neoliberales en torno a las prácticas de producción, comercialización y distribución de los alimentos en el mercado global, impuestas a partir de organizaciones como el FMI, la OMC y el BMI. Como se explica en la declaración, dichos organismos sostienen como preferibles políticas que priorizan la producción industrializada

---

<sup>27</sup> Dichas comunidades se encuentran en un proceso de resistencia territorial de sus tierras ancestrales, puesto que las corporaciones ganaderas y los terratenientes de la zona pretenden expulsarlos de este territorio hacia otros carentes del rico sustrato biológico que lo caracteriza (lo que ya ocurrió en los años 60) para así apropiarse de la riqueza del suelo (Savino, 2021).

“especializada”, basada en la explotación intensiva de los “recursos” naturales y su incorporación a redes mundiales de comercio que teóricamente, dentro de un mercado liberalizado transcontinental, abaratarían los precios para las y los consumidores finales e incrementarían la producción total, erradicando problemas de desnutrición y escasez alimentaria. En el ámbito concreto de la agricultura, estas ideas se traducen en la deseabilidad de prácticas como los monocultivos fuertemente industrializados y extensivos, cuyo producto final se oriente a la exportación internacional por encima de la agricultura para el autoabastecimiento y el consumo nacional. Sin embargo, las consecuencias de estas políticas no han supuesto una democratización en el acceso al consumo de alimentos, mucho menos facilidades para su producción; lejos de acabar con el hambre en los países “subdesarrollados”, esta se ha incrementado en conjunto con la dependencia y la inseguridad alimentaria de los pueblos que los habitan (Foro para la Soberanía Alimentaria, 2001).

Ante este panorama, países como Ecuador o Bolivia han incluido la soberanía alimentaria como derecho básico de los pueblos recogido en la constitución, imprescindible para alcanzar el *Sumak Kawsay* o *Suma Qamaña*, logrado a partir de constantes e intensas movilizaciones sociales indígenas y campesinas; pese a este avance formal, en la práctica el modelo económico dominante atenta contra el cumplimiento de este derecho (León, 2012). En otros países de Abya Yala como Puerto Rico, la agricultura agroecológica para la soberanía alimentaria de la isla en un tema en auge<sup>28</sup> perfilado como urgente, principalmente por grupos de jóvenes del campo comprometidos con la conservación de las especies autóctonas de la isla y que se manifiestan en contra de los precios prohibitivos de la comida derivados de la dependencia neocolonial de los Estados Unidos.

En todo el entramado presentado, la tenencia, comercio y preservación de las semillas juega un papel clave tanto para la soberanía alimentaria como para el mantenimiento de la biodiversidad. Las semillas constituyen un reservorio de vida: contienen los caracteres genéticos que posibilitan la continuidad y la diversidad de la vida vegetal. Su

---

<sup>28</sup> Así lo ejemplifica la reciente película documental de origen boricua *Serán las dueñas de la tierra* (2022), donde se explica que el 85% de los alimentos consumidos en Puerto Rico son importados, mientras un tercio de la población sufre inseguridad alimentaria. Por su parte, las y los pequeños agricultores ecológicos de la isla se enfrentan a una doble dificultad: la devastación posterior al huracán María de 2017 y las políticas agrónomas del gobierno fuertemente marcadas por su relación neocolonial con los EE.UU (Figuroa Roqué, 11 de julio de 2022).

control ha estado históricamente vinculado a quienes trabajaban la tierra, de forma colectiva. Sin embargo, desde mediados del siglo XX, «nos encontramos ante un nuevo movimiento de cercamiento a partir del cual aquello que aún era común o no estaba del todo subsumido a las lógicas del mercado, se está finalmente convirtiendo en una mercancía» (Perelmuter, 2021, p. 34-35). Para 2021, corporaciones trasnacionales como Bayer-Monsanto, Corteva y Chem-China Syngenta controlaban más del 60% de la producción global de semillas, porcentaje que no cesa de aumentar con una rapidez escalofriante. Entre las prácticas habituales de estas tres empresas se encuentra la modificación genética de las semillas para, entre otras funciones, hacer que su germinación y crecimiento pase por el uso imprescindible de productos de dudosos efectos en la salud humana, como agroquímicos y fertilizantes comercializados por ellos mismos. Dichos agrotóxicos a menudo afectan a las características del suelo de forma tal que no es posible plantar ningún organismo que no esté genéticamente modificado durante años. Además, la aparición de semillas híbridas rompe el ciclo semilla-grano que permitía a las y los agricultores replantar las cosechas en forma cíclica a partir de los frutos obtenidos en sus propias cosechas, dependiendo así de la compra constante de nuevos insumos (Perelmuter, 2021).

Todo ello provoca transformaciones a gran escala en los sistemas agrícolas nacionales, con consecuencias desastrosas para la naturaleza: contaminación del medio por agrotóxicos, aumento de la huella ecológica de los alimentos dadas las enormes distancias entre los lugares de producción y de consumo, deforestación de los bosques, salinización de los suelos, agotamiento de acuíferos naturales, desaparición o muerte de la fauna autóctona y un largo etcétera. Conlleva además la concentración de la tierra productiva en unas pocas manos, desplazando a comunidades indígenas y campesinas de sus territorios, despojándolas de sus costumbres, su lengua y su cultura y forzando una migración masiva a la periferia de las grandes ciudades, donde se enfrentan a situaciones de verdadera pobreza material y espiritual.

Estas transformaciones han sido fuertemente implantadas en Chile a partir de los años 80, cuando en el contexto de la dictadura de Pinochet comenzó a describirse a este país como “potencia agroalimentaria”; ello conllevó una fuerte intensificación de la agricultura industrial con todas las consecuencias anteriormente descritas, así como el aumento y la precarización del trabajo temporero, realizado principalmente por mujeres.

Frente a todo ello, la Asociación Nacional de Mujeres Rurales e Indígenas (ANAMURI), vinculada con la Vía Campesina, lleva 24 años tratando de recuperar y resignificar prácticas culturales campesinas e indígenas para poner en valor los efectos beneficiosos que estas suponen para la soberanía alimentaria de los pueblos en particular, y de forma más general para la sostenibilidad y la continuidad de las vidas, sea en el ámbito local, nacional o global. Dicha asociación ha transitado desde un paradigma que entendía a las mujeres como las principales víctimas del modelo agrícola impuesto dada la explotación y la vulneración de los derechos laborales a la que se enfrentaban, a considerarlas como actoras principales en el proceso de transformación de estas prácticas que perfilan y desean (Cid Aguayo y Soledad Hinrichs, 2015). Gracias a su labor cotidiana hacen posible la conservación de la diversidad biológica y cultural del territorio, al mismo tiempo que se encargan de mostrar la contracara de los modelos agrícolas ecocidas que quieren imponerse.

Entre las prácticas que recuperan y resignifican destaca el *trafkintü*, una ceremonia ancestral mapuche de intercambio de semillas, plantas, insumos relacionados con la agricultura y la alimentación y saberes agrícolas, que conecta localidades cercanas. El *trafkintü* es, por tanto, un encuentro no mercantilizado entre distintos pueblos indígenas y/o campesinos que se unen para discutir las problemáticas que les atañen y el modo de abordarlas, intercambiar bienes y conocimientos útiles para trabajar la tierra y generar redes de contacto entre ellos (Huaiquilao Isadora, 30 de mayo 2022). Si bien esta ceremonia puede rastrearse desde hace siglos, actualmente ha cobrado una importancia central en la reflexión y la actuación coordinada de resistencia entre pueblos cada vez más lejanos, frente al despojo de semillas y la pérdida de agrobiodiversidad (Soto Soto, Mancilla Ivaca y Valenzuela Sepúlveda, 2012).

En la práctica del *trafkintü*, las llamadas “curadoras de semillas” tienen un rol fundamental; son quienes establecen los puntos de comunicación y contacto entre comunidades, permitiendo la generación y expansión de la red cooperativa. Su discurso gira en torno a la protección de las semillas en tanto que fuente de vida y pieza clave para la defensa de las prácticas agrícolas respetuosas con el entorno y con las propias comunidades. Además, las curadoras de semillas promueven la agricultura local desarrollando huertas familiares y comunitarias mediante las que mantienen vivas las semillas criollas. Raquel Marillana es una de ellas, además de encargada del Centro

Cultural Curarrahue, en la Región Chilena de la Araucanía. Define de este modo su papel y el de otras mujeres mapuche y campesinas en la labor explicitada:

La mujer tiene una responsabilidad con las semillas, así como esta germina y crece en la tierra así mismo nosotras germinamos nuestra descendencia en nuestros vientres, entendemos su ciclo y tenemos esa sensibilidad para verla crecer y observarla a medida que pasa el tiempo (...) es querer que esto perdure y que también nos sirva para mostrar que no es un negocio como lo ven estos *huincas*<sup>29</sup> que no entienden el respeto si no hay plata de por medio (citada en Soto Soto, Mancilla Ivaca y Valenzuela Sepúlveda, 2012, p-84).

Las palabras de Raquel Marillana vinculan la capacidad reproductiva de algunas mujeres con las características de las semillas de un modo naturalizado, asimilable a un discurso que desde los estudios de género podría entenderse como ecofeminista clásico o esencialista; lo mismo ocurre con planteamientos similares de otras curadoras de semillas, así como de la misma asociación ANAMURI<sup>30</sup>. Algunas autoras han calificado esta posición de “esencialismo estratégico”, siguiendo las apreciaciones de Spivak en torno a las reivindicaciones de grupos subalternos que esencializan la propia identidad en una operación que pretende dotar de legitimidad sus intereses políticos explícitos (Cid Aguayo y Soledad Hinrichs, 2015).

Desde posturas constructivistas y postestructuralistas, generalmente de corte académico, urbano y occidental, se han criticado las posturas esencialistas por acabar encerrando la identidad de las mujeres en estructuras rígidas y contraproducentes para su emancipación, que además contradicen la propia noción de género como construcción social que defienden la mayoría de los feminismos. Sin embargo, el esencialismo puede emplearse, consciente o inconscientemente, para reivindicar posiciones de subalternidad

---

<sup>29</sup> *Huincas* o *winkas* significa personas extranjeras a la comunidad en la lengua mapuche, el *mapudungún*. Se considera un término despectivo usado para describir en primer lugar a los conquistadores españoles que invadieron el *wallmapu* (territorio mapuche extenso) en el siglo XVI; se confunde con usurpador/a, mentiroso/a o ladrón/a. Difiere de la palabra *katripache*, que significa también persona extranjera pero posee el fonema “che”, lo que implica la significación de “persona verdadera”. Esta información fue obtenida en un manual tipo panfleto para la difusión del *mapudungún*, adquirido a una vendedora mapuche en Coyhaique, de autoría desconocida.

<sup>30</sup> Las integrantes de ANAMURI construyen su vínculo organizativo a partir de su identidad de género como mujeres y no prioritariamente como feministas. Sin embargo, sí existe un cierto consenso interno en reconocer la pertinencia y la influencia de los feminismos en su práctica (Cid Aguayo y Soledad Hinrichs, 2015).

sin desmentir los presupuestos negativos que restan validez a estos sujetos, sino reforzándolos y dotándolos de una connotación positiva anteriormente oculta. Aunque pueda resultar paradójico, en el caso que nos ocupa el fortalecimiento de la posición tradicional de la mujer cumple la función de legitimar su papel reproductivo, pero dotándolo de una poderosa función político-social que lo subvierte. En otras palabras, las connotaciones limitantes asociadas a las mujeres en tanto que encargadas de la pequeña producción doméstico-comunitaria y del mantenimiento de los saberes ancestrales en torno a las semillas y sus muy diversos usos trascienden ahora el ámbito de lo privado (Cid Aguayo y Soledad Hinrichs, 2015). De este modo:

El trabajo reproductivo, orientado a la nutrición familiar, desarrollado en el ámbito privado, adquiere ahora visibilidad y centralidad política. La curadora no solo aparece cuidando a su familia, sino salvando el patrimonio genético de la humanidad, reconstruyendo el suelo, rescatando formas de agricultura sostenible y finalmente presentado un modo de relación con la naturaleza y con otros seres humanos que es alterno y opuesto al orden hegemónico (Cid Aguayo y Soledad Hinrichs, 2015, p. 327).

Es innegable que, más allá de la pertinencia que otorguemos a las críticas contra esencialistas, las estrategias de estas mujeres han resultado fructíferas en su contexto para lograr cambios contrastables en los objetivos que persiguen y que no deben confundirse con los de otros feminismos<sup>31</sup>. La presión ejercida por ANAMURI, junto con otras organizaciones campesinas, rurales e indígenas y el apoyo popular, lograron por primera vez en la historia de Chile que la Convención Constitucional acordara consagrar la soberanía alimentaria, protegiendo la función ecológico social de los modos agrícolas tradicionales, señalando el deber estatal en el cumplimiento de derechos laborales de las y los pequeños y medianos productores rurales y poniendo fin a la discriminación y la violencia contra las trabajadoras. Pese a que lo anterior puede considerarse un gran avance al menos en el ámbito formal, el derecho a las semillas como patrimonio de los pueblos no ha sido incluido en el borrador del texto constitucional (Vía Campesina, 10 de mayo de 2022). Este hecho, así como el

---

<sup>31</sup> Las palabras de una dirigente de ANAMURI (no se explicita el nombre) reflejan bien esta divergencia de intereses, en la línea expuesta de revalorización de las tareas reproductivas: “Tenemos una contradicción con las mujeres de la ciudad, frente a la cocina ¿no? Tú sabes que sobre todo con las feministas, claro, nosotros decimos que nosotros tenemos una mirada diferente en la cocina, ¿no? La cocina para nosotros es un espacio de poder, es un espacio de compartir” (Cid Aguayo y Soledad Hinrichs, 2015, p. 351).

cumplimiento real de lo expuesto en el nuevo texto constitucional a partir de legislaciones y medidas concretas, constituyen los nuevos frentes abiertos para las mujeres rurales e indígenas de Chile en el ámbito de la soberanía alimentaria.

### **iii. Soberanía territorial.**

Como no podría ser de otra forma, la soberanía territorial constituye un reclamo generalizado de los pueblos originarios de Abya Yala. En la mayoría de las cumbres y encuentros indígenas celebrados en torno a esta temática –que es central en casi cualquier iniciativa reivindicativa– se pone de manifiesto que, bajo la invención de soberanía estatal de los poderes hegemónicos, se encuentra la *soberanía ancestral* detentada por los pueblos indígenas sobre sus tierras mucho antes de ser “descubiertas”. Por ello, los pueblos originarios coinciden en afirmar que sus derechos sobre el territorio y las formas de vida y organización social que en él desarrollan no están sujetas a una ley normativa inventada y plasmada en un escrito por una cultura extraña e invasora, en un idioma que no es el propio. Tampoco las leyes internacionales resultan válidas en tanto que se diseñan y aplican desde marcos completamente ajenos a su realidad y su cultura (Cruz Navarro y Arévalo Robles, 2021).

En otras palabras, los pueblos indígenas consideran que su derecho a la soberanía territorial es inherente a su condición de pobladores originarios del territorio y preexistente a cualquier normativa que pretenda imponérseles desde la externalidad; en ocasiones también señalan el origen natural, divino o ancestral del mismo, remitiéndose a sus propias historiografías, cosmovisiones y espiritualidades para justificarlo en un plano diferente y en ocasiones superior al humano, y por lo tanto fuera de discusión en los términos del derecho occidental. De este modo lo expresan representantes de las culturas amazónicas de Colombia:

Nosotros no dependemos de una Ley normativa, sino una ley de origen, que nos fue legada desde antes (...) La libre determinación, desde nuestra concepción, no se puede limitar solamente a un documento escrito impuesto desde las comprensiones y el derecho no indígena (...) Habitamos los territorios antes de la creación de los ‘Estados’; nos regimos por leyes y códigos diferentes, nuestros mandatos vienen desde el origen del mundo (...) Nosotros nos regimos por la palabra, por los sueños, por signos, por otras formas de ser y estar en el mundo. Todo este estado de cosas que fortalecen

nuestra espiritualidad y cultura, se apoyan en el uso de las plantas sagradas como la coca, tabaco y la yuca dulce (citado en CIDH, 2021, p. 31-32).

Tanto históricamente como en la actualidad, existen una multiplicidad de movimientos indígenas por la defensa de la soberanía territorial, entre los cuáles quizá el más famoso corresponda al Movimiento Zapatista. Sin duda, el zapatismo ha constituido una fuente de inspiración y fuerza para muchos otros movimientos de resistencia indígena<sup>32</sup>, en tanto que ha conseguido el control territorial de una parte importante de las tierras indígenas chiapanecas. Las comunidades autónomas zapatistas no sólo ocuparon las tierras que reclamaban como propias, sino que han logrado poner a funcionar en ellas, de forma exitosa, sus propios sistemas educativos, sanitarios, económicos, de defensa y de organización territorial; todo ello en base a formas no monetizadas de intercambio y reciprocidad en la comunidad. Además, y como ya se ha indicado en este trabajo, el zapatismo incorporó una perspectiva feminista desde sus orígenes, que continúa siendo central en el movimiento como lo es la voz de las mujeres indígenas de las comunidades; por todo ello, el zapatismo puede entenderse como “un proceso de defensa territorial por el derecho a la vida, que adquirió la forma de una iniciativa hacia la libertad y que territorializó formas societales autonómicas post-patriarcales” (Gutiérrez y Diana, 2017, p. 61-62).

Sin embargo, pese a la importancia del zapatismo recogemos las críticas efectuadas por algunas teóricas indígenas en torno al proceso de eclipsamiento que este movimiento ha tenido por sobre otras iniciativas con una perspectiva indígena y feminista que también merecen ser visibilizadas (Tapia González, 2018). Por ello y por su importancia intrínseca, abordaremos la lucha por la soberanía territorial llevada a cabo por la Nación Sapara, ubicada en la provincia de Pastaza, en la Amazonía ecuatoriana. La Nación Sapara lleva más de un siglo siendo amenazada; primero por la insaciable búsqueda de caucho en su territorio, que esclavizó a una parte importante de la población;

---

<sup>32</sup> Así lo afirma Berta Cáceres, cofundadora del Consejo Cívico de Organizaciones Populares e Indígenas de Honduras (COPINH): “Cuando comenzamos a reunirnos como grupo, nosotros no conocíamos al Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). Incluso ya estando formado el COPINH no conocíamos esa experiencia. El primero de enero de 1994 los zapatistas surgieron a nivel público. A nosotros eso nos animó mucho, muchísimo, nos entusiasmó, nos hizo sentir... “¡Estamos en lo correcto! ¡No andamos perdidos en el mundo!” (citada en Korol, 2018, p. 28). Berta Cáceres fue un apreciada líder indígena lenca y activista feminista y medioambiental brutalmente asesinada en 2016 por sus actividades imparables de defensa territorial contra la Presa de Agua Zarca, después de haber recibido amenazas durante años. Este crimen, como tantos otros similares, continúa impune.

posteriormente, por la guerra de 1941 entre Perú y Ecuador, que dividió a la Nación Sapara en dos mitades y trajo enfermedades externas al ecosistema que supusieron al muerte de un porcentaje importante de la población autóctona; actualmente, por las políticas extractivistas del estado ecuatoriano, que con la última ronda de concesiones petroleras se enfrenta al genocidio total de su población y la ocupación por empresas petroleras del 100% de su territorio. La población Sapara constituye uno de los pueblos amazónicos en aislamiento voluntario, poseedores de un conocimiento profundo de su territorio y que vive de forma autosuficiente e independiente del Estado, resistiendo a los múltiples intentos de aniquilación a los que se ha visto sometida.

Pese a que la Constitución de Ecuador establece en su artículo 57 que «Los territorios de los Pueblos en Aislamiento Voluntario son de posesión ancestral, irreductible e intangible, y en ellos estará vedada todo tipo de actividad extractiva» (Acción Ecológica y *Saramanta Warmikuna*, 2013, p. 13), el mismo Estado ha permitido la entrada de la empresa petrolera Andes Petroleum en consorcio con las empresas chinas SINOPEC-CNPC al territorio, bajo la justificación de una fraudulenta consulta que nunca se realizó a miembros reales de la comunidad. Asimismo, ha tratado de emplear otras estrategias engañosas para apoderarse de la riqueza del lugar, principalmente mediante la corporación Socio Bosque, que ofrecía un suntuoso pago a la población indígena por la reforestación de ciertas zonas de su territorio –acción que, por otra parte, ha sido llevada a cabo sin pago alguno de forma habitual por los y las pobladoras–, en el marco de un programa de reforestación estatal, pero que constituía un engaño para la firma de acuerdos que posteriormente daría entrada al proyecto petrolero. En una entrevista con Gloria Ushigua, representante de la Nación Sapara, argumenta lo siguiente a este respecto:

Nosotros nunca hemos necesitado más cosas para vivir en nuestro territorio, pero aun así siempre nos han quitado nuestras formas de vida y cada vez nuestro territorio se ha ido reduciendo. Nosotros decimos que no estamos interesados en petróleo. Nos dicen que eso nos va a dar dinero. Pero para qué queremos dinero si todo lo que necesitamos está en el bosque, nuestro alimento, nuestra agua, y si entra el petróleo nos van a contaminar eso de lo que vivimos (citada en Acción Ecológica y *Saramanta Warmikuna*, 2013, p.6).

La lógica expuesta por la dirigente pone en valor las tradiciones del pueblo Sapara, mostrando una idea de bienestar muy alejada de los paradigmas occidentales que resalta la dependencia de las fuentes de vida más básicas por encima de la lógica del capital. Es la misma que mantienen otras mujeres de la comunidad cuando sostienen que «no somos pobres, como pretenden los del mundo de afuera, tenemos una Selva que nos mantiene con vida, somos libres como todos los seres y los espíritus que en ella habitan». Estas palabras están reflejadas en su carta al Presidente de la República de Ecuador, Lenin Moreno, y al Presidente de la República China, Xi Jinping, en la que manifiestan contundentemente su desaprobación con el proyecto petrolero y exigen la paralización y el desistimiento de las empresas petroleras en la ocupación de su territorio (*Saramanta Warmikuma*, 2019).

La Nación Sapara denuncia haber sido objeto de chantajes constantes y prácticas violentas que incluyen la agresión y el hostigamiento a varios miembros de la comunidad, el asesinato del niño de 12 años Emerson Ushigua, y la violación y asesinato de la defensora de los derechos comunitarios Anacleta Dahua Cuji, crimen que fue cometido en el lugar sagrado que constituye la *chakra*. Mientras tanto, las sospechas de militarización del territorio van en aumento, puesto que se han avistado campamentos multitudinarios de hombres uniformados y se han recogido casquillos de bala y otros signos que indican la presencia de armas de fuego. Todos estos hechos han provocado el miedo generalizado en la comunidad, así como han empujado a la migración forzosa de varias familias. Dado el reducido número de la comunidad Sapara en la actualidad, que ronda las 180 personas, cualquier acción armada o que atente contra la supervivencia de este pueblo y su cultura constituye un genocidio expuesto en los términos ratificados por el mismo gobierno ecuatoriano (*Acción Ecológica y Saramanta Warmikuna*, 2013).

Ante todo este panorama, la Asociación de Mujeres Saporas *Ashiñuaka* lucha en conjunto con la asociación feminista *Saramanta Warmikuna* (Hijas del Maíz), la plataforma Acción Ecológica, la presidenta del Consejo de Gobierno Sapara Nema Grefa y otras aliadas estratégicas contextuales para dar a conocer las injusticias y actos criminales cometidos contra la Nación Sapara ante su legítima defensa del territorio, planteando estrategias desde diversos flancos (jurídico-legal, comunitario, mediático...) para subvertir la situación. Asumen que en esta causa se encuentra reflejada la lucha

histórica de las mujeres y los pueblos de la Amazonía, defensores de la selva ante el extractivismo colonial y los modos de vida occidentales que pretenden imponérseles. La Nación Sapara posee una conexión espiritual profunda con los mensajes de sus sueños, que consideran una guía para el día que les sigue, por lo que los interpretan a diario cada amanecer; actualmente, los sueños de los Sapara reflejan la pervivencia de sus modos de vida indisociables del entorno que los protege y sustenta.

#### **IV. Conclusiones: “Queremos un mundo donde quepan muchos mundos”**

La lógica dicotómica occidental ha promovido una visión onto-epistemológica oposicionista y jerárquica que impide ver la vida en la tierra como un sistema holístico profundamente interconectado, en el que las lógicas de poder y acumulación desmesuradas tienen indefectiblemente su contrapartida. En la medida en que nuestro sistema socioeconómico ha sido fundado sobre la base de la división sexual del trabajo, el expolio del planeta y la explotación los pueblos y territorios colonizados es necesario refundar esta lógica a partir de valores y preceptos que se fundamenten en la igualdad, la sostenibilidad y la justicia. Es necesario incorporar lo construido socioculturalmente como femenino, lo colectivo y lo medioambiental a un esquema que solo contempla los valores “masculinos”, individuales y de mercado para dejar de entender como sinónimo de bienestar un desarrollo económico irresponsable y un crecimiento desmesurado que agoten las riquezas naturales y acaben con comunidades y grupos humanos sin que la ética intercultural intervenga en el proceso.

Porque, como afirma Vandana Shiva, «la vía del crecimiento va en sentido contrario a la de la vida» (2010, p. 3), y la recuperación de voces y experiencias históricamente acalladas que introduzcan las lógicas mencionadas pueden ayudarnos a recuperar la dirección y a abrir nuevos y valiosos caminos. Contribuyen a la proliferación de modelos posibles, de modos posibles de sostener las vidas, poniendo en valor las grandes y pequeñas acciones dentro de una visión que va de lo local a lo global y viceversa. En un mundo único y cada día más interconectado, es imposible comprender los procesos locales de forma aislada, porque estos se ven inevitablemente afectados, y a menudo con consecuencias desastrosas y profundamente desiguales, por las políticas y economías globales.

A lo largo de este trabajo se ha pretendido mostrar cómo las filosofías y prácticas indígenas, en particular las llevadas a cabo por muchas mujeres de Abya Yala comprometidas tanto con las cosmovisiones ancestrales de sus pueblos como con la puesta en práctica de utopías colectivas, ejemplifican un modo diferente de organización social, así como un orden de prioridades muy alejado al marcado desde la modernidad europea. Para estas mujeres, el sostenimiento de la vida, de todas las vidas y de un planeta vivo, debe colocarse en el epicentro de las políticas socioeconómicas y culturales que pretendan acabar con los procesos de explotación, las prácticas ecocidas y la generación/mantenimiento de las desigualdades sistémicas. Para ello, es necesario combatir activamente el neocolonialismo, el neocapitalismo y los diversos órdenes patriarcales, indisociables en la experiencia vital encarnada de su cuerpo-territorio. Estos sistemas de dominación impiden tejer modos de vida alternativos al hegemónico, basados en relaciones comunitarias equitativas y en búsqueda constante del equilibrio que, sin ser perfectas, sí contemplan las relaciones recíprocas intra e inter comunitarias, con el resto de seres vivos y con el entorno natural en tanto que principios constitutivos del *Sumak Qawsay* o *Suma Kamaña*.

Como hemos visto a partir de las prácticas feministas y ecologistas situadas, las economías de subsistencia, el autoabastecimiento, las redes cortas de comercio, el trabajo comunal, la medicina holística ancestral y el resto de las formas de vida alejadas de mercados financieros no significan mala calidad de vida o incapacidad para saciar las necesidades vitales básicas. No todas las actividades productivas humanas se orientan según un cálculo del costo-beneficio en términos capitalistas, como tampoco resulta necesario mercantilizar todas las actividades de reproducción para reconocer su valor en el sostenimiento de las vidas. La idea de *Sumak Qawsay* o *Suma Qamaña* pone en tela de juicio la lógica desarrollista según la cual un aumento en la disponibilidad de bienes servicios finalmente supondrá la eliminación de la pobreza, sobre todo cuando definimos la pobreza no a partir de las necesidades reales de quienes sufren de privaciones necesarias para su buena vida, sino a partir de definiciones marcadas por sociedades hiperconsumistas que se autoidentifican como la forma suprema de evolución cultural.

La capacidad del feminismo comunitario para criticar y proponer la abolición y reconfiguración de lo que ha de cambiar, incluso en el seno mismo de sus comunidades,

puede inspirar al feminismo blanco y occidental hacia una autocrítica en el modo en que se relaciona con otras prácticas feministas. Al asumir la matriz cultural en la que se inserta, el feminismo hegemónico debe reconocer que con sus construcciones teóricas monolíticas genera el rechazo de aquellas mujeres que no se sienten representadas por un sujeto mujer homogéneo basado en la experiencia femenina occidental, blanca y urbana, y que con sus prácticas y reivindicaciones no incluye, y en algunos casos incluso socava las demandas y necesidades de esas mujeres *otras*. Al mismo tiempo, debe ser capaz de reconocer y visibilizar, sin apropiarse de ellas, aquellas prácticas en defensa de los derechos de las mujeres que, pese a no autoidentificarse como feministas, aportan mucho en este sentido. La idea de que todas las prácticas en torno al libre ejercicio de la libertad de las mujeres deben seguir los pasos marcados por el discurso, las demandas y las luchas del movimiento feminista de occidente es etnocéntrica, infantilizante y errada, además de análoga a su propuesta de desarrollo. Implica la presunción de un tiempo único y lineal en que el feminismo occidental se situaría delante de todos los demás, que sólo deben seguir sus pasos para ponerse a su altura, obviando el hecho de que en otras culturas contemporáneas las mujeres han tenido y tienen sus propias necesidades y demandas.

Los estudios de género me han enseñado a ver las lógicas de dominio que permanecen naturalizadas y por lo tanto inapreciables, especialmente para quienes las ostentan –las ostentamos–. Este máster propone una visión crítica sistemática y sistémica, fomentando una crítica integral en torno a todos los ámbitos en que hemos dividido nuestra cultura: el lenguaje, la práctica científica, la educación, el derecho... En todos ellos, cuando contemplamos el género como herramienta de análisis, descubrimos omisiones e injusticias que nos llevan a comprender cada vez un poco más profundamente la lógica androcéntrica y sexista que caracteriza nuestra cultura. Cuando estos marcos de análisis son aplicados más allá del género, aunque sin perderlo de vista, nos acercan inevitablemente a otros sistemas jerárquicos, para vislumbrar como la intersección de las opresiones complejiza el panorama planteado desde el feminismo blanco burgués más clásico; abriéndonos a la escucha de experiencias situadas que cuestionan, desmontándolas o enriqueciéndolas, nuestras propias preconcepciones.

Siguiendo el lema de las mujeres zapatistas de Chiapas: “Queremos un mundo donde quepan muchos mundos”. Esperamos haber puesto una semilla para pensar en -y a partir

de- modos de organización que posibiliten las vidas a nivel global, cuyos límites estén delimitados por la interdependencia y la ecodependencia que nos caracterizan en tanto que especie humana (Herrero, 2014). Consideramos que algunas de las claves esenciales para generar esos mundos pueden encontrarse primando la capacidad regenerativa de los ecosistemas y las lógicas de conservación y subsistencia, por encima de la explotación y el agotamiento de los recursos a los que nos conducen la filosofía del hiperconsumismo y la opulencia; también valorizando el trabajo de los cuidados y las dinámicas de reproducción junto con todos aquellos otros trabajos que, a pesar de su escaso reconocimiento, son esenciales para la supervivencia humana.

Con todo lo expuesto no buscamos replicar las estrategias de resistencia indígena, como tampoco plantear un modelo único a partir de principios abstractos y frecuentemente vacíos de significado, al modo de los grandes relatos civilizatorios. En una lógica completamente distinta, los esfuerzos de las comunidades originarias apuntan a la conservación y la puesta en valor de los principios ancestrales que guían su actuar, y que consideran esenciales para la vida en comunidad. Ponen el acento en una relación respetuosa y dialógica con la naturaleza y con otras culturas, que pasa por la escucha y el reconocimiento de la diversidad como fuente de riqueza. Ante la crisis ecológica sin precedentes a la que nos enfrentamos como humanidad, es necesario instaurar nuevos marcos de discusión que no partan del Norte global, y que sean permeables a estas prácticas y saberes ancestrales. Actualmente y durante siglos han demostrado una capacidad mucho mayor a la occidental para sostener las vidas.

## V. Bibliografía:

III encuentro continental de la resistencia indígena, negra y popular. Declaración de managua (1991). *Boletín de Antropología Americana*, 24, pp. 183-188.

Acción Ecológica y Saramanta Warmikuna (2013). Documento de trabajo sobre la Nación Sapara, su historia y un genocidio en ciernes. Recuperado el 10 de agosto de 2022 en <http://indigenouswomenrising.org/docs/DOCUMENTO-DE-TRABAJ-%20SOBRE-LA-NACION-SAPARA-SU-HISTORIA-Y-UN-GENOCIDIO-EN-CIERNES.pdf>

Alfaro, Raquel (2010). Mujeres Creando Comunidad: Feminización de la comunidad *Revista de Estudios Bolivianos*, 15 (17), pp. 211-236.

Anónimo (1997). *Popol Vuh*. Editorial Panamericana.

Busconi, Antonella (2018). Cuerpo y territorio: una aproximación al activismo ecofeminista en América Latina. *Anuario en Relaciones Internacionales del IRI*, 2018, disponible en: [http://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/98870/Documento\\_completo.pdf-PDFA.pdf?sequence=1&isAllowed=y](http://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/98870/Documento_completo.pdf-PDFA.pdf?sequence=1&isAllowed=y)

Cabnal, Lorena (2010). Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. En Minerva (Ed.). *Momento de paro, tiempo de rebelión*, pp. 116-133.

Cabnal, Lorena (2017). Tzk'at. Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario desde Iximulew-Guatemala. En *Ecología Política*, 54, pp. 98-102.

Cabnal, Lorena (2019). El relato de las violencias desde mi territorio cuerpo-tierra. En Leyva Solano, Xochitl y Rosalba Icaza (Coords.). *En tiempos de muerte: cuerpos, rebeldías, resistencias*, pp. 113-126. Cooperativa Editorial Retos, Clacso, ISS.

Cacopardo, Ana. (2018). «Nada sería posible si la gente no deseara lo imposible». Entrevista a Silvia Rivera Cusicanqui. *Andamios*, 15(37), 179-193.

Canal Encuentro (2018). *Historias debidas VII: Rita Segato* [Archivo de vídeo]. Youtube. [https://www.youtube.com/watch?v=kMP21R\\_MQ1c](https://www.youtube.com/watch?v=kMP21R_MQ1c)

Cid Aguayo, Beatriz Eugenia y Soledad Hinrichs, Javiera (2015). Curadoras de semillas: entre empoderamiento y esencialismo estratégico. *Estudios Feministas Florianópolis*, 23 (2), pp. 347-352

Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) (2021). Derecho a la libre determinación de los pueblos indígenas y tribales. OAS. Documentos oficiales; OEA/Ser. L/V/I. Recuperado el 30 de julio de 2022 de <https://www.oas.org/es/cidh/informes/pdfs/LibreDeterminacionES.pdf>

Colectivo Con-spirando (2016). *Haciendo memoria, imaginando futuros*. Construyendo nuevos espacios. Recuperado el 22 de julio de 2022 <https://conspirando.cl/memorias/>

Cruz Navarro, Nasly y Arévalo Robles, Gabriel Andrés (2021). Cumbres indígenas: política y diplomacia ancestral en América Latina. *Novum Jus*, 15 (1), pp. 133-160.

Cumes, Aura Estela (2012). Mujeres indígenas, patriarcado y colonialismo: un desafío a la segregación comprensiva de las formas de dominio. *Anuario Hojas de Warmi*, 17, pp. 1-16.

Del Popolo, Fabiana, Jaspers, Dirk y CEPAL (2014). *Los pueblos indígenas en América Latina. Avances en el último decenio y retos pendientes para la garantía de sus derechos*. Síntesis.

Descartes, René (1637/2004). *Discurso del método*. Colihue.

Estermann–Suiza, Josef (2013). Ecosofía andina: Un paradigma alternativo de convivencia cósmica y de Vivir Bien. *FAIA Escuela del Pensamiento Radical*, 2 (9-10), pp. 1-21.

Federici, Silvia (2020). *Reencantar el mundo. El feminismo y la política de los comunes*. Traficantes de sueños.

Federici, Silvia (2016) *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Traficantes de sueños.

Figuerola Roque, Jan (11 de julio de 2022). Mensaje de indignación y esperanza en el documental Serán las dueñas de la tierra. *El Vocero de Puerto Rico*  
[https://www.elvocero.com/escenario/cine/mensaje-de-indignacion-y-esperanza-en-el-documental-ser-n-due-as-de-la/article\\_55526efe-0088-11ed-831a-b3e630b3841d.html](https://www.elvocero.com/escenario/cine/mensaje-de-indignacion-y-esperanza-en-el-documental-ser-n-due-as-de-la/article_55526efe-0088-11ed-831a-b3e630b3841d.html)

Finscue Chavaco, Yeny (2019). Construcción de Significados Culturales a partir de los Tejidos que Elaboran las Mujeres Nasa de Tierradentro como estrategia de Comunicación para la Pervivencia. *Ciencia E Interculturalidad*, 25 (2), pp. 277–289.

Foro Mundial para la Soberanía Alimentaria (2001). Declaración Final del Foro Mundial por la Soberanía Alimentaria. FMSA, La Habana. Recuperado de <http://istas.net/descargas/seg22.pdf>

Gargallo Celentani, Francesca (2014). *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. Corte y confección.

Gelerstein Moreyra, Juliana S. (2019). “¿Qué venís a sanar?”: una aproximación a la construcción de cuerpo y salud en una formación en plantas medicinales. *Etcétera. Revista Del Área De Ciencias Sociales Del CIFYH*. Recuperado el 15 de agosto de 2022 de <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/etcetera/article/view/25057>

Gil, Yásnaya A. Elena (2021). Entrevista con Aura Cumes: la dualidad complementaria y el Popol vuj. *Revista de la Universidad de México*, 3, pp. 18-25.

Gutiérrez, Luna y Diana, Itzu (2017). “Una verdadera revolución agraria” con y desde la Matría. La organización de mujeres zapatistas. Chiapas, México. *Polis (Santiago)*, 16 (47), pp. 59-82.

Guzmán, Nataly (2019). Julieta Paredes: hilando el feminismo comunitario. *Ciencia política*, 14 (24), pp. 23-49.

Haraway, Donna J. (2019) *Seguir con el problema: generar parentescos raros en el Chthuluceno*. Consonni.

Harding, Sandra (1996). *Ciencia y Feminismo*. Morata.

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

Herrero, Yayo (2015). Apuntes introductorios sobre el Ecofeminismo. Centro de Documentación Hegoa. *Boletín de recursos de información* (43), recuperado el 12 de julio de 2022 en <https://addi.ehu.es/bitstream/handle/10810/21024/Bolet%C3%ADn%20n%2043.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

Huaiquilao, Isadora (30 de mayo 2022). Mujeres campesinas e indígenas ante la crisis de alimentos: “La soberanía alimentaria es la única forma de enfrentarla”. *BiodiversidadLa*. <https://www.biodiversidadla.org/Noticias/Mujeres-campesinas-e-indigenas-ante-la-crisis-de-alimentos-La-soberania-alimentaria-es-la-unica-forma-de-enfrentarla>

Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI) (2020). Chiapas: Pueblos indígenas con mayor presencia en la entidad. Atlas de los pueblos indígenas de México [Mapa Interactivo]. Recuperado el 29 de julio de 2022 de <http://atlas.inpi.gob.mx/chiapas-2/>

Korol, Claudia (2018). *Las revoluciones de Berta*. América Libre.

León, Xavier [Coord.] (2012). *Diálogos de mujeres para la soberanía alimentaria*. Acción Ecológica

Longino, Helen (2004). Reflexiones filosóficas sobre la ciencia de laboratorio. *Revista Clepsydra. Revista de estudios de género y teoría feminista*, 3, pp. 9-23.

López Gil, Silvia, Lleó Fernández, Rocío, Pérez Orozco, Amaia y Santillan Idoate, Cristina (2012). *Cuadernos de debate feminista I: La sostenibilidad de la vida*. Gipuzkoako Foru Aldundia.

Lugones, María (2008). Colonialidad y género. *Tabula rasa*, 9, pp. 71-101.

MACBA Barcelona oficial (5 de marzo de 2015). *Seminario Descolonizar el museo. María Galindo/Mujeres Creando* [Archivo de video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=pg8qf9NhcbM>

Marcos, Sylvia (2014). *Actualidad y cotidianidad: La Ley Revolucionaria de Mujeres del EZLN, 20 años después*. Cideci- Unitierra.

Matthaei, Julie. (2010). Más allá del hombre económico: Crisis económica, economía feminista y la economía solidaria. *Revista Venezolana de la Economía Social*, 10 (19), pp. 65-80.

Moore Torres, Catherine. (2018). Feminismos del Sur, abriendo horizontes de descolonización. Los feminismos indígenas y los feminismos comunitarios. *Estudios Políticos de la Universidad de Antioquia*, 53, pp. 237-259.

Monfrinotti Lescura, Vanessa Ivana (2021). El trasfondo ontológico de la modernidad occidental: revisión crítica de la escisión naturaleza/cultura. *En-claves del pensamiento*, 15 (30), pp. 422-450.

Naredo, José Manuel (1996). "Sobre el origen, el uso y el contenido del término "sostenible"". *Documentación Social 102*, enero-marzo, disponible en: [http://elrincondenaredo.org/wp-content/uploads/2019/10/HUMANIDAD\\_YNATURALEZA.pdf](http://elrincondenaredo.org/wp-content/uploads/2019/10/HUMANIDAD_YNATURALEZA.pdf)

Ochoa Muñoz, Karina [Coord.] (2019). *Miradas en torno al problema colonial. Pensamiento anticolonial y feminismos descoloniales en los Sures globales*. Akal.

Paiva, Rosalía (2014). Feminismo paritario indígena andino. En Yuderkys Espinosa, Diana Gómez y Karina Ochoa [Eds.]. *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, pp. 295-308.

Paredes, Julieta (2010). Hilando fino desde el feminismo indígena comunitario. En Y. Espinosa (Dir.), *Aproximaciones críticas a las prácticas teóricas políticas del feminismo latinoamericano [Tomo 1]* (pp. 117-120). En la Frontera.

Paredes, Julieta. (2014). *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. El Rebozo, Zapateándole, Lente Flotante, En cortito que' s palargo, AliFem AC.

Paredes, Julieta. (2015). Despatriarcalización. Una respuesta categórica del feminismo comunitario (descolonizando la vida). *Revista de Estudios Bolivianos*, 21, pp. 100-115.

Perelmuter, Tamara (2021). El derecho a las semillas: tensiones y debates. *Bordes*, (22), pp. 33-39.

Pérez Orozco, Amaia (2017). *Subversión feminista de la economía. Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*. Traficantes de sueños.

Pollo, Julieta (10 de noviembre 2020). Feminismos. Cuerpos y libertades: voces de mujeres indígenas por sus derechos sexuales y (no) reproductivos. *AmecoPress*  
<https://amecopress.net/Feminismos-Cuerpos-y-libertades-voces-de-mujeres-indigenas-por-sus-derechos-sexuales-y-no-reproductivos>

Puleo, Alicia H (2011/2019). *Ecofeminismo para otro mundo posible*. Cátedra.

Quince-UCR (2014). *Feminismo Comunitario* [Archivo de video]. Youtube.  
<https://www.youtube.com/watch?v=IItk0ieb1yM>

Quince-UCR (2016). *Sanando nuestro territorio cuerpo-tierra* [Archivo de video]. Youtube <https://www.youtube.com/watch?v=fwba3zTJxvw&list=LL8Ik-zJsBEOOHTu9f5UheVA&index=12>

Ramón Carbonell, Lucía (2014). Ecofeminismos y Teologías de la Liberación. *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global*, 25, pp. 101-109.

Ramos Esquivel, Jorge (1998). Subcomandante Marcos: dilemas de un guerrillero enmascarado. En Grijalbo [Ed.] *Detrás de la Máscara*, pp. 17-30.

Ramírez-García, Hugo S. (2020). Formas de vida de los pueblos originarios y el medio ambiente: una reivindicación desde el ecofeminismo. *Cuadernos de Bioética*, 31(103), pp. 331-342.

Rovira, Guiomar (1996). *Mujeres del maíz. La voz de las indígenas de Chiapas y la rebelión zapatista*. Virus.

Saramanta Wamikuna (12 de marzo de 2019). Mandato de las mujeres Sapara desde la profundidad de la selva. En <https://www.saramanta.org/mandato-de-las-mujeres-sapara-desde-la-profundidad-de-la-selva/>

Savino, Àngele (2021). Las mujeres Yupka en Venezuela y la medicina ancestral. *Trayectorias Humanas Transcontinentales (11)*. Recuperado el 17 de agosto de 2022 en <https://www.unilim.fr/trahs/index.php?id=4006&lang=es>

Segato, Rita Laura (2016). *La guerra contra las mujeres*. Traficantes de sueños.

Shiva, Vandana (1988). *Abrazar la vida: mujer, ecología y desarrollo*. Cuadernos inacabados.

Shiva, Vandana y Mies, María (1997). *Ecofeminismo*. Icaria.

Siderac, Silvia (2019). Acuerpándonos para tejer realidad. Entrevista a Lorena Cabnal. *Entramados: educación y sociedad*, pp. 2-12.

Soto Soto, Dinelly, Mancilla Ivaca, Nastassja y Valenzuela Sepúlveda, Víctor Hugo (2014). Trafkintu: curadoras de semillas defendiendo la soberanía alimentaria. *Letras Verdes: Revista Latinoamericana de Estudios Socioambientales*, 16, pp.76-93.

Spivak, Gayatri Chakravorty (2003). ¿Puede hablar el subalterno? *Revista colombiana de antropología*, 39, pp. 297-364.

Tapia González Aimé (2018). *Mujeres indígenas en defensa de la tierra*. Cátedra.

Tzul Tzul, Gladys (2015). Mujeres indígenas: Historias de la reproducción de la vida en Guatemala. Una reflexión a partir de la visita de Silvia Federici. *Bajo el Volcán*, 15 (22) pp. 91-99.

Velasco Sesma, Angélica (2017). *La ética animal ¿una cuestión feminista?* Cátedra.

Vía Campesina (s.f.). *La Vía Campesina. La voz global de lxs campesinxs!* [Panfleto].

VV.AA. (2020). *Repensando el apocalipsis: Manifiesto indígena anti-futurista*. Disponible en <https://www.elijodignidad.org>