

MEMORIAS DISIDENTES

Revista de estudios críticos del patrimonio, archivos y memorias

V 1, Nº 1. Diciembre 2023. ISSN: 3008-7716

Fotografía: Mariánela Gamboa - Diseño de tapa: Andrea Melenje Argote



EL AGUA
VALE MÁS
QUE EL ORO

Número lanzamiento:

DOSSIER FEMINISMOS Y EXTRACTIVISMOS

Principal organismo responsable de la edición:



Universidad
Nacional
de San Juan

I R P H a

IRPHA-CONICET. Instituto Regional de Planeamiento y Hábitat, Unidad Ejecutoria Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Universidad Nacional de San Juan. Av. Ignacio de la Roza 590 (oeste) | Complejo Universitario "Islas Malvinas" | Rivadavia, provincia de San Juan, República Argentina. Código Postal: CP: J5402DCS. Teléfono: +54 264 423-2395. Correo electrónico: secirpha@faud.unsj.edu.ar

EDITORES RESPONSABLES

Carina Jofré, Cristóbal Gnecco, Mario Rufer

SECRETARIA EJECUTIVA

Julieta Magallanes

ASISTENTE DE SECRETARÍA EJECUTIVA

Oscar Omar Espinoza Martín

CONSEJO EDITORIAL EJECUTIVO

Cristóbal Gnecco, Mario Rufer, Carina Jofré, Carolina Crespo,
Mariela Rodríguez, Dante Ángel, Patricia Ayala, Sofía Chacaltana

CONSEJO DE DISEÑO ARTÍSTICO Y CREATIVO

Rafael Curtoni, Claudio Revuelta, Muriel Morales

EQUIPO DE REDACCIÓN

Ignacio Roca, María Florencia Pessio, Julieta Tello Bustos,
María Belén Guirado López, Paula Cecchi, Patricia Dreidemie

DIRECCIÓN DE DISEÑOS GRÁFICOS, WEB y OPEN JOURNAL SYSTEM

Andrea Melenje, Emilio Simmonds, Felipe Echevarría (Editorial Abdulah Libros)

Con el asesoramiento del Centro Argentino de Información Científica y Tecnológica dependiente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

ARTE DE TAPA DEL PRIMER NÚMERO

Fotografía de Marianela Gamboa. Diseño de Tapa creado por Andrea Melenje

COMITÉ INTERNACIONAL DE ASESORES

Marta Zambrano, Claudia Zapata, Alejandro Haber, Sandra Rozental,
Wilhelm Londoño, Mariana Cabral, Alejandro de Oto, Frida Gorbach,
Olaf Kaltmeir, Valeria Añón, Gustavo Verdesio

EVALUADORXS EXTERNXS e INTERNXS PARA ESTE NÚMERO

Mirtha Antonelli, Alejandro De Oto, Paola Gramaglia, Mariana Alvarado, Diana Lenton, Lucrecia Wagner, Diego Falconi, Laura Fobio, Flavia Erica Gasetúa, Lorena Legizamón, Virginia Lincan, Mariela Pena, Alejandro Haber, Ana Britos Castro, Marian Solá Alvarez, Sofía Chacaltana Cortez, Carina Jofré



Contactos de la Revista

E-mail: memodisidente@gmail.com · OJS Memorias Disidentes <http://www.ojs.unsj.edu.ar/>

APORTES, COLABORACIONES Y AVALES



Universidad
del Cauca



Casa abierta al tiempo
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
METROPOLITANA
Unidad Xochimilco



UNCA
UNIVERSIDAD NACIONAL DE CATAMARCA

MEMORIAS *DISIDENTES*

Revista de estudios críticos del patrimonio, archivos y memorias

DOSSIER FEMINISMOS Y EXTRACTIVISMOS

Editado por Carina Jofré y Sofía Chacaltana



Memorias Disidentes. V 1, N° 1.
Diciembre 2023. ISSN: 3008-7716

MEMORIAS DISIDENTES

Editorial

MEMORIAS DISIDENTES. REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS
DEL PATRIMONIO, ARCHIVOS Y MEMORIAS 8

Mario Rufer · Cristóbal Gnecco · Carina Jofré

Introducción

IMBRICACIONES ENTRE EXTRACTIVISMOS Y FEMINISMOS
DESDE UNA PERSPECTIVA DE LAS LUCHAS EN ABYA YALA 13

Carina Jofré · Sofía Chacaltana Cortez

Sección Académica

Ensayos, Investigaciones y Debates

Apertura

PASADO Y PRESENTE. IMAGINAR UTOPIÁS FEMINISTAS DESDE EL SUR 42

alejandra ciriza

Cuerpxs y territorios disidentes y transgresivos

VIOLENCIA, TERRITORIO Y DISIDENCIAS: EL ECUADOR QUE NOS IDENTIFICA..... 70

O. Hugo Benavides

DE DÓNDE VENGO: HACIA UNA ETNOGRAFÍA

CAMIARE COMECHINGÓN SITUADA-TRANSMUTANTE 89

Laura Missetich Astrada

Investigaciones y articulaciones teóricas entre feminismos, patriarcado y extractivismos

ENTRE LA CRÍTICA FEMINISTA Y LA CRÍTICA AMBIENTAL:
DEBATES SOBRE CONCEPTOS-PUENTES 116

Mariana Barrios · Candela de la Vega · Clara Olmedo

PATRIARCADO Y EXTRACTIVISMO EN LA PROVINCIA DE LA RIOJA (ARGENTINA):

ARTICULACIONES DESDE LAS VOCES DE MUJERES QUE LUCHAN 144

Mariana Barrios

Luchas antiextractivistas en territorios indígenas, memorias genealógicas y archivos vitales

“DONDE SE LEVANTA BANDERA NO INGRESAN LAS MINERAS”.

ARTICULACIONES COMUNITARIAS Y MEMORIAS MAPUCHE PARA ENFRENTAR
EL EXTRACTIVISMO EN LA LÍNEA SUR (PROVINCIA DE RÍO NEGRO, ARGENTINA) 176

Lorena Cañuqueo · Melisa Cabrapán Duarte

NARRATIVAS GENEALÓGICAS Y ETNOFOTOGRAFÍA AFECTIVA EN LA PRODUCCIÓN

DEL ARCHIVO VITAL DE NUESTRAS LUCHAS FEMINISTAS ANTIEXTRACTIVISTAS 209

Marianela Gamboa

Sección Lenguajes Instituyentes

Video-creación en juntanza	
DIARIO DE UNA COLECTIVA DE CUERPAS SUR EN TERRITORIOS NORTE.....	242
<i>Colectiva Las Milpas</i>	
Testimonio fotográfico	
LAS MUJERES DEL PUEBLO RIOJANO EN RESISTENCIA. GUARDIANAS DEL AGUA DEL CERRO FAMATINA	244
<i>Asamblea Chilcito por la Vida · Defensoras del Agua del Famatina</i>	
Vidala	
VUELVE LA TIERRA	251
<i>Karina Martinelli</i>	
Testimonio fotográfico	
ARCHIVO VITAL GUARDIANAS DEL CERRO Y EL AGUA.....	252
<i>Marianela Gamboa</i>	

Sección Reseñas

POLÍTICAS PATRIMONIALES Y PROCESOS DE DESPOJO Y VIOLENCIA EN LATINOAMÉRICA	259
<i>Leticia Saldi</i>	
PARQUES NACIONALES ARGENTINOS. UNA HISTORIA DE CONSERVACIÓN Y COLONIZACIÓN DE LA NATURALEZA	268
<i>Carolina Crespo</i>	
LA MUERTE DE LA NATURALEZA. MUJERES, ECOLOGÍA Y REVOLUCIÓN CIENTÍFICA.....	275
<i>Carina Jofré</i>	

EDITORIAL
INTRODUCCIÓN

EDITORIAL NÚMERO LANZAMIENTO

MEMORIAS DISIDENTES. REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS DEL PATRIMONIO, ARCHIVOS Y MEMORIAS

MARIO RUFER

Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Xochimilco (UAM-X)
mariorufer@gmail.com

CRISTÓBAL GNECCO

Universidad del Cauca (UNICAUCA)
cgnecco@unicauca.edu.co

CARINA JOFRÉ

Instituto Regional de Planeamiento y Hábitat-
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (IRPHA-CONICET)
Universidad Nacional de San Juan (UNSJ)
Universidad Nacional de La Rioja (UNLAR)
carinajofre@faud.unsj.edu.ar

Memorias Disidentes. Revista sobre patrimonios, archivos y memorias se propone abordar la complejidad de los lenguajes que lidian con la relación pasado-presente, y las deudas que la gestión de la temporalidad tiene tanto con los muertos como con el futuro. En América Latina, memorias, archivos y patrimonios están actualmente en una encrucijada que exige desnaturalizar y cuestionar la relación entre testimonio, resto y legado. Tres ejes atravesados por los problemas políticos y epistémicos de la verdad, el silenciamiento y la exclusión.

En el planteo central de la revista disponible en su página web, hablamos de la relación ínsita entre patrimonialización y extractivismos, reliquia y fijación cultural, archivo, patrimonio y administración gubernamental de las poblaciones. Pero entre ese momento y este en el que aparece el primer

número, algunas urgencias se vuelven clave. Lanzamos el primer número de *Memorias Disidentes* en un momento crítico en la región, no sólo por el acecho de las derechas y de los neo fascismos, sino por la embestida misma a las nociones de memoria y a las políticas de memoria como necesarias para la vida en común. El uso deliberado del pasado con fines ideológicos se reactiva de forma precisa: en los negacionismos de las dictaduras latinoamericanas, en la justificación de la violencia o en la puesta en cuestión de las políticas recientes de derechos humanos o de los lugares, lenguajes y discursos destinados a hacer memoria. Estos usos y abusos del pasado se nos presentan como peligrosos no sólo por la tergiversación de hechos y procesos, por el silenciamiento de actores y de acontecimientos o por la “disnarración” de una temporalidad compartida, sino también porque cuentan, aunque cueste procesarlo, con el apoyo de sectores importantísimos y transversales de la sociedad. Se vuelve imperioso cuestionar resto, legado y testimonio (por ende problematizar patrimonios, archivos y memorias en disidencia) ya no como constatación de un conflicto de significaciones sociales, sino como el núcleo mismo de la posibilidad de sobrevivencia como colectivos.

El filósofo esloveno Slavoj Žižek planteó hace tiempo un argumento que nos parece revelador a la hora de pensar históricamente la violencia y su relación con los lenguajes en los que se simboliza. Planteó que la famosa idea de Theodor Adorno, “la poesía no es posible después de Auschwitz”, necesitaba una corrección. Lo que no es posible, dice Žižek, es la prosa. La prosa realista, encadenada, temporal, homogénea, con su escritura transparente. Los testigos y supervivientes de crímenes de lesa humanidad, de violencias estructurales, de los racismos encadenados, de los expolios constantes (expolio de recursos, de símbolos, de dignidad) difícilmente pueden referirse a los hechos como una cadena clara y precisa de acontecimientos (Žižek, 2007). Hablan con elipsis, brevitatis, oxímoron. Utilizan la metáfora y la yuxtaposición de tiempos. ¿Por qué están confundidos? En absoluto, sino porque la poética en sentido amplio implica el enloquecimiento del tiempo, su rareza. Implica trabajar con “la mirada del ángel” de la que Benjamin nos nutrió: el ángel que “mira hacia atrás” y “ve” que lo que tiene delante de sí es el pasado mismo, vivamente presente en imágenes constantes de destrucción. Sobre esa referencia a la no-domesticación de la historia es que *Memorias Disidentes* hace énfasis.

De ahí que *Memorias Disidentes* apuesta, en este primer número, por textos urgentes, académicamente instigantes, y reserva un espacio para lenguajes instituyentes nacidos de las luchas de las mujeres y disidencias, para el trabajo con la visualidad y la poesía, para los lenguajes conectivos que hacen



de la evocación y de la alegoría una forma de problematizar los despojos, las desigualdades y las disidencias.

Este proyecto nació del seno de la Red de Información y Discusión en Arqueología y Patrimonio (RIDAP), en 2020, durante la pandemia por Covid 19. Surgió de la necesidad de crear nuevos espacios comunes de enunciación para disputar lenguajes instituyentes y estéticas políticas en las luchas sociales, en las academias y en sus bordes. Este es un proyecto netamente pensado y sentido desde los *Sures* de Abya Yala, y hacia allí camina. Tres años después, la revista *Memorias Disidentes* se concretó gracias al apoyo y trabajo perseverante de un gran equipo editorial que se puso auestas este improbable proyecto de colaboración transnacional animado por el apoyo de universidades de Argentina, Colombia y México. Deseamos agradecer muy especialmente el trabajo sostenido y siempre comprometido de Julieta Magallanes y Oscar Espinoza, el acompañamiento y creatividad de Andrea Melenje, Emilio Simmonds, Rafael Curtoni, Claudio Revuelta, Muriel Morales y Marianela Gamboa por ayudarnos a pensar-sentir creativamente los colores y estéticas que animan y hablan en esta revista. A todxs lxs autorxs, evaluadorxs y correctorxs de estilo, que colaboraron en este primer número lanzamiento, apostando a un proyecto en nacimiento, con todo lo que eso implica. Sin ustedes este proyecto no hubiera sido posible. Muchas gracias.

Por último, deseamos agradecer a la Directora del IRPHA-CONICET en la Universidad Nacional de San Juan, Alicia Pringles, por apoyar la concreción de este proyecto en un momento clave y al CAICYT-CONICET por el trabajo de asesoramiento durante todo este último año.

Esperamos que nuestrxs lectorxs encuentren en esta revista semestral un espacio ideal para imaginar nuevos mundos por venir.

Referencias bibliográficas

- Zizek, Slavoj (2007). *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*. Paidós.



Mario Rufer

<https://orcid.org/0000-0002-2335-1335>
mario rufer@gmail.com

Historiador por la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. Doctor en Estudios de Asia y África, Especialidad Historia y Antropología, por El Colegio de México. Actualmente es Profesor-Investigador Titular de la Univer-

sidad Autónoma Metropolitana, México. Sus líneas de investigación se orientan a los estudios culturales y la crítica poscolonial, y a los usos sociales del pasado y de la temporalidad: nación e historia pública, archivo, memoria, museos, patrimonio. Ha publicado sobre metodologías críticas en estudios culturales y ciencias sociales. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores de CONACyT (México). Ha sido profesor invitado en las universidades de Bielefeld, Alemania, Universidad del Cauca, Universidad de Buenos Aires, Universidad de California-Los Ángeles, Universidad de Nueva York, entre otras. Entre sus libros como autor o editor se encuentran *La nación en escenas. Memoria pública y usos del pasado en contextos poscoloniales* (El Colegio de México, 2010); *Entangled Heritages. Postcolonial perspectives on the uses of the Past in Latin America* (co editado con Olaf Kaltmeier, Routledge, 2017); *Indisciplinar la investigación. Archivo, trabajo de campo y escritura* (co-editado con Frida Gorbach, Siglo XXI Editores-UAM, 2017), *The Routledge Handbook to the History and Societies in the Americas* (co-editado con Olaf Kaltmeier y Stefan Rinke, Routledge, 2020); *Horizontalidad: hacia una crítica de la metodología* (co-editado con Inés Cornejo, CALAS-CLACSO, 2021); *La colonialidad y sus nombres* (Siglo XXI Editores-CLACSO, 2022); *El tiempo de las ruinas* (co-editado con Cristóbal Gnecco, UAM-Universidad de Los Andes, 2023). Es miembro de la Red de Información y Discusión en Arqueología y Patrimonio (RIDAP), fundador y editor responsable de *Memorias Disidentes: Revista de estudios críticos del patrimonio, archivos y memorias*.



Cristóbal Gnecco

<https://orcid.org/0000-0002-2405-5888>

cgnecco@unicauca.edu.co

Profesor en el Departamento de Antropología de la Universidad del Cauca, donde trabaja sobre economía política de la arqueología, geopolíticas del conocimiento, discursos sobre la alteridad y etnografías del patrimonio.

Dirigió el Doctorado en Antropología de la misma universidad y fue editor de la Revista Arqueología Sudamericana, además de traductor de numerosos títulos de renombre en la antropología. Recientemente editó *Los indios del Cauca. Una construcción etnográfica (1890-1956)* (Universidad del Cauca, Popayán, 2023); junto a Mario Rufer *El tiempo de las ruinas* (Universidad de los Andes-Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, Bogotá-Ciudad de México, 2023); y, junto a Carina Jofré, *Políticas patrimoniales y procesos de despojo y violencia en Latinoamérica* (Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires, Tandil, 2022). También publicó *El señuelo patrimonial. Pensamientos post-arqueológicos en el camino de los incas* (UPTC, Tunja, 2019). Actualmente tiene en curso dos proyectos de investigación, ambos relacionados con los efectos de los procesos de patrimonialización: “*Qhapaq Ñan, una etnografía postarqueológica*” y “*Sentidos patrimoniales y luchas semióticas alrededor de las misiones jesuíticas-guaraníes*”. Es miembro fundador de la Red de Información y Discusión en Arqueología y Patrimonio (RIDAP), fundador y editor responsable de *Memorias Disidentes: Revista de estudios críticos del patrimonio, archivos y memorias*.



Carina Jofré

<https://orcid.org/0000-0001-8238-1094>
carinajofre@faud.unsj.edu.ar

Activista warpe, hija de la Comunidad Warpe del Territorio del Kuyum, Pueblo Warpe, integra la Red plurinacional de Feministas Antiextractivistas del Sur. Es Doctora en Ciencias Humanas con Mención en Estudios Sociales y Culturales, y Licenciada en Arqueología por la Universidad Nacional de Catamarca. Realizó estudios de posgrado en el CODESRIA (Senegal), estudios posdoctorales en la Universidad del Cauca y en la Universidad Autónoma Intercultural Indígena (UAIIN) del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), en Colombia. Actualmente se desempeña como Investigadora Adjunta del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) con lugar de trabajo en el Instituto Regional de Planeamiento y Hábitat (IRPHA) de la Universidad Nacional de San Juan. Es Profesora regular a cargo de la Cátedra de Teoría y Metodología de la Investigación Arqueológica, y en la Cátedra de Impacto y Patrimonio Arqueológico, en la Carrera de Historia de la Universidad Nacional de La Rioja. Es miembro fundadora del Centro de Estudios e Investigaciones en Antropología y Arqueología (CEIAA), de la Red de Información y Discusión sobre Arqueología y Patrimonio (RIDAP) y de la Colectiva Feminista RIDAP. Desde 2011 ha sido delegada por la Comunidad Warpe del Territorio del Cuyum para llevar adelante las demandas por restituciones de cuerpos humanos presentadas ante la Universidad Nacional de San Juan, también fue una de las impulsoras de la creación del Consejo Asesor Indígena de la misma universidad. Desde 2014 se desempeña como perito *ad honorem* en causas relacionadas a crímenes de lesa humanidad cometidos durante la última dictadura argentina. Actualmente dirige proyectos de investigación y extensión universitaria relativos a etnografías de procesos patrimoniales, consulta libre previa e informada (Convenio 169 OIT) para Pueblos Indígenas en territorios avanzados por minería a gran escala, y proyectos sobre archivos y protocolos para la descolonización de prácticas de violencia institucionalizadas y redignificación de cuerpos/os de ancestros y familiares desaparecidos/as. Es fundadora y editora responsable de Memorias Disidentes: Revista de estudios críticos del patrimonio, archivos y memorias.



INTRODUCCIÓN AL DOSSIER
FEMINISMOS Y EXTRACTIVISMOS

IMBRICACIONES ENTRE EXTRACTIVISMOS Y FEMINISMOS DESDE UNA PERSPECTIVA DE LAS LUCHAS EN ABYA YALA

CARINA JOFRÉ

Instituto Regional de Planeamiento y Hábitat-
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (IRPHA-CONICET)
Universidad Nacional de San Juan (UNSJ)
Universidad Nacional de La Rioja (UNLAR)
carinajofre@fau.unsj.edu.ar

SOFÍA CHACALTANA CORTEZ

Universidad Antonio Ruiz de Montoya (UARM)
sofia.chacaltana@uarm.pe

Resumen

Considerando las imbricaciones contemporáneas entre los feminismos y extractivismos, este dossier lanzamiento de la Revista *Memorias Disidentes* propone ahondar en los diferentes usos, dimensiones y comprensiones de ambos conceptos en el marco de las luchas de las últimas dos décadas del siglo XXI en el sur de Abya Yala. Entendemos que los extractivismos y neoextractivismos no se reducen a la presencia de proyectos extractivistas como la minería a gran escala o la explotación de hidrocarburos, entre otros, reconociendo la necesidad de especificar la crítica sudamericana que estos conceptos proponen en su íntima vinculación con los movimientos sociales. Desde una proposición feminista antiextractivista afirmamos que los extractivismos también constituyen colonizaciones ontológicas que hacen posible procesos de despojo y violencia intrínsecos a las múltiples dinámicas contemporáneas en las que se

reproduce el patriarcado-capitalismo-neocolonialismo-moderno-occidental. Siguiendo este espíritu en este número convocamos a diferentes contribuciones de autorxs feministas, diaspóricxs y queer, activistas académicxs, indígenas y defensoras territoriales, integrantes de comunidades y organizaciones indígenas, colectivas y redes feministas migrantes, ecofeministas y antiextractivistas, quienes comparten valiosas reflexiones teóricas y experiencias de lucha en marcha.

Palabras clave: feminismos, extractivismos, neoextractivismos, colonización ontológica.

IMBRICATIONS BETWEEN EXTRACTIVISM AND FEMINISM FROM A PERSPECTIVE OF THE STRUGGLES IN ABYA YALA

Introduction to the dossier feminismo and extractivisms

Abstract

Considering the contemporary imbrications around feminisms and extractivisms, this dossier initiated by the magazine *Memorias Disidentes* (Dissident Memories) proposes to delve into the different uses, dimensions and understandings of both concepts within the framework of the struggles of the last two decades of the 21st century in the south of Abya Yala. We consider that extractivism and neo-extractivism are not only reduced to the presence of extractivist projects such as large-scale mining or the exploitation of hydrocarbons, among others, recognizing the need to specify the South American criticism that these concepts propose in their intimate connection with the movements social. From an anti-extractivist feminist proposition we affirm that extractivisms also constitute ontological colonizations that make possible processes of dispossession and violence intrinsic to the multiple contemporary dynamics in which modern-Western patriarchy-capitalism-neocolonialism is reproduced. Following this spirit, in this issue we call on different contributions from feminist, diasporic and queer authors, academic activists, indigenous and territorial defenders, members of indigenous communities and organizations, migrant feminist collectives and networks, ecofeminists and anti-extractivist, who share valuable theoretical reflections and experiences of fighting underway.

Keywords: feminisms, extractivisms, neo-extractivisms, ontological colonization.



IMBRICAÇÕES ENTRE EXTRATIVISMO E FEMINISMO NA PERSPECTIVA DAS LUTAS EM ABYA YALA

Introdução ao dossiê feminismos e extrativismos

Resumo

Tendo em conta as imbricações contemporâneas em torno dos feminismos e dos extrativismos, este dossiê (número inaugural de Memórias Dissidentes) propõe-se aprofundar os diferentes usos, dimensões e compreensões de ambos conceitos nas lutas das últimas duas décadas no sul de Abya Yala. O extrativismo e o neoextrativismo não podem ser reduzidos à presença de projetos extrativistas (como a mineração em grande escala ou a exploração de hidrocarbonetos); por isso é necessário especificar a crítica sul-americana que esses conceitos propõem em sua íntima ligação com os movimentos sociais. Numa perspectiva feminista antiextrativista, antirracista e antipatriarcal afirmamos que os extrativismos também constituem colonizações ontológicas que tornam possíveis a desapropriação e a violência intrínsecas à dinâmica contemporânea em que se reproduz o patriarcado-capitalismo-neocolonialismo-moderno-ocidental. Seguindo este espírito, nesta edição apelamos a diferentes contribuições de autoras feministas, diaspóricas e queer, activistas académicas, defensoras indígenas e territoriais, membros de comunidades e organizações indígenas, colectivos e redes feministas migrantes, ecofeministas e anti-extrativistas, que partilham valiosas reflexões teóricas e experiências de luta contínuas.

Palavras-chave: feminismos, extrativismos, neoextrativismos, colonização ontológica.



Estallar los sentidos

Cuando nos propusimos hacer este *dossier* hace dos años, salíamos de una pandemia de la COVID-19 (causada por el virus SARS-CoV-2) y que significó el confinamiento al aislamiento social por más de un año (entre 2020-2021). En ese momento imaginábamos el número lanzamiento de la nueva revista *Memorias Disidentes* en la creencia de que es posible adoptar una perspectiva anclada en las *memorias disidentes* de nuestras luchas actuales y pasadas en Abya Yala, para alumbrar el nacimiento de nuevas rebeldías, con nuevos lenguajes capaces de invocar nuevos mundos, menos injustos y más conscientes de las desigualdades sociales, de las expulsiones y de la crueldad humana que nos ha llevado a una crisis civilizatoria y planetaria sin precedentes.

Y aunque se dice que el virus disminuyó la capacidad de movilización social en todo el planeta, lo cierto es que Abya Yala fue el catalizador y caldo de cultivo de múltiples conflictos por malestares históricos. Así se configuró un escenario regional de alta tensión, signado por fuertes “estallidos sociales” a lo largo de estos últimos cuatro años. Nos referimos a lo sucedido en Bolivia (2019) tras el recuento de votos en las elecciones presidenciales y que terminó con el Golpe de Estado al ex presidente Evo Morales y miles de muertos, represaliados y desaparecidos. Ese mismo año en Chile (2019), la movilización de estudiantes en Santiago, tras el alza de las tarifas del transporte público, fue la punta de lanza del estallido luego reprimido por un estado de sitio y medidas de extrema crueldad. En 2019-2020, aún en pandemia, en Colombia, el Paro Nacional de dieciocho meses en reclamo de reformas históricas fue el antecedente de otro estallido social que implosionó en 2021, luego del anuncio de las reformas tributarias adoptadas por Iván Duque. Por su parte, las masivas movilizaciones sociales de organizaciones sociales en Ecuador a finales de 2022, reclamando por el control de precios de los combustibles, derivó en la mayor marcha indígena de los últimos tiempos, liderada por la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) con el fuerte apoyo del denominado Frente Nacional Antiminero y centenares de organizaciones sociales (ver artículo de Hugo Benavides en este número). Mientras tanto, las protestas sociales en Perú también iniciaron en 2020, con una serie de manifestaciones nacionales, tras la declaratoria de vacancia presidencial por la acusación de “incapacidad moral” contra el presidente Martín Vizcarra, a lo que le siguieron las medidas de disolución del Congreso de la República adoptadas por el siguiente presidente electo en aquel país, Pedro Castillo; este último fue encarcelado dando lugar a la conflictiva asunción al poder de Dina Boluarte. Perú se regó de sangre por la acción de violentas represiones del gobierno, en especial sobre Pueblos Indígenas en distintos puntos del país. Este último año, 2023,



no estuvo exento de movilizaciones sociales en Abya Yala, como sucedió en enero pasado cuando, en once estados de Brasil, miles de personas salieron a repudiar los ataques perpetrados a las sedes de los tres poderes del Estado y que buscaban derrocar el Gobierno de Luiz Inácio Lula da Silva. Mientras tanto, en octubre pasado, más de cincuenta de mil personas se manifestaron en ciudades de Panamá, en protesta y rechazo por la negociación de un contrato fraudulento entre el gobierno y la empresa Minera Panamá, subsidiaria de la canadiense First Quantum Minerals (FQM), quien pretende operar la mayor mina a cielo abierto de Centroamérica dentro de la provincia de Colón, en un área supuestamente protegida por la legislación panameña. De modo similar en Argentina, en junio del 2023, las movilizaciones sociales tuvieron sede en la provincia de Jujuy, tras la aprobación, a espaldas del pueblo, de una reforma constitucional aprobada el dieciséis de junio a la madrugada. La reforma incluyó artículos que introducen cambios en la reglamentación de Justicia y elecciones, prohíben la protesta social en calles y rutas, un derecho garantizado por la Constitución Nacional argentina, y plantea una nueva reglamentación para incentivar la explotación de recursos naturales, sin considerar la Consulta Libre Previa e Informada a Pueblos Indígenas de acuerdo a lo establecido (y ratificado por la Argentina) en el Convenio 169 de la OIT. Esta reforma constitucional exprés encubre fuertes intereses por el control del denominado “Triángulo del litio”, una la zona ubicada en el límite entre Argentina, Chile, y Bolivia que se supone alberga más del sesenta y cinco por ciento de las reservas de este metal en el planeta y que ahora cobra mayor importancia en los debates por la denominada transición energética (Svampa y Bertinat, 2022). La movilización de los Pueblos Indígenas, trabajadores y trabajadoras docentes y organizaciones sociales en la Provincia de Jujuy duró varias semanas, al igual que las atroces represiones, exhibiendo el extremo odio racial y brutal despliegue de técnicas represivas a manos del Estado.

Luego de tanto estallido parece que las palabras no alcanzan, hay que *estallar los sentidos* para volver a pronunciar el mundo, los mundos rotos que habitamos. Somos dos mujeres que hoy pensamos, escribimos y *nos dolemos* (doblemente) desde Argentina y desde Perú. Una, como mujer no blanca, activista warpe, feminista antiextractivista e investigadora, y la otra como mujer no blanca con una subjetividad racializada, profesora y activista feminista decolonial. Ambas somos *dos otras* que se encuentran para nombrar/nos en nuestros privilegios implicados en el acceso a las universidades (nacionales y/o privadas en dos países con historias diferenciadas en cuanto a la educación pública) y a las academias científicas. Somos *dos otras* que vienen a proponer estallar los sentidos para volver a encontrar nuevas



semantizaciones y gramáticas para la producción de nuevas esperanzas, por eso elegimos problematizar las relaciones que están siendo entre los feminismos y extractivismos.

La crítica onto-epistémica a los extractivismos

Feminismos y extractivismos son de los conceptos más citados en la bibliografía académica de los últimos veinte años en Sudamérica, Latinoamérica y el Caribe, y que aquí denominaremos en adelante como región Sur de Abya Yala¹. El uso de estos conceptos en sus múltiples historicidades y acepciones no se limita a los estudios de un campo disciplinar específico, al contrario, intersecciona un amplio abanico de familias disciplinares, campos de conocimiento y *praxis* resistentes. Desde nuestro punto de vista, la creciente importancia de ambos temas y su cruce teórico en las investigaciones no se debe solamente al protagonismo de las mujeres en las luchas sociales y en la auto-organización colectiva frente a procesos neoextractivistas de despojo y violencia, como han sugerido algunas teóricas en la bibliografía académica (Ulloa, 2016; Svampa, 2015, 2021). En tal sentido proponemos abrir el espectro teórico para hilvanar hechos y acontecimientos históricos como pisos teóricos para pensar los *procesos de diferenciación* intersticiales de vidas (Ingold, 2018) en las cuales *han devenido* las luchas de las mujeres y disidencias feminizadas contra los nuevos y viejos extractivismos, y el interés que esto ha suscitado en diversos campos de estudio, acción práctica y teórica, dentro y fuera de las academias, en la búsqueda de alternativas a las crisis actuales. Esto último se tradujo en un notable *giro ontológico y posthumanista* en las discusiones ambientales y ecológicas de las últimas décadas “entramado como parte de la crítica a la episteme de la modernidad” (Briones, 2020, p. 57).

Acordamos con Claudia Briones (2020) cuando sostiene que es importante reconocer los procesos de diferenciación para la mejor comprensión de las conflictividades actuales, sobre todo para dar cuenta de la existencia de *desacuerdos* que surgen de la convivencia (en este caso, de las visiones feministas, indígenas y/o indianistas, ambientalistas, ecologistas, humanistas y posthumanistas, entre otras), evitando asumir como totalidades cada una de estas subjetivaciones y sus ontologías, generalmente vistas como la sus-

¹ Empleamos el término para referirnos a «un territorio amplio que abarca todo el actual Continente Americano y cuya historia de colonización europea es disímil y heterogénea. Originalmente el término proviene del Pueblo Cuna (habitantes del actual Panamá), quienes denominaron el continente como “tierra en plena madurez”. Takir Mamani, líder indianista aymara, propuso hace varios años atrás que el concepto de Abya Yala (...) En la actualidad varios Pueblos y Comunidades Indígenas en Sudamérica adoptamos el concepto adhiriendo a un proyecto mayor de descolonización de nuestras lenguas y de las percepciones de los territorios habitados antes de la llegada europea» (Jofré, 2022b, p. 37).



tantivización cosificada de lo que tradicionalmente se ha llamado culturas, cosmovisiones, tradiciones ancestrales, etc. Briones propone pensar en *bordes ontológicos* antes que ontologías.

Aquellos *bordes ontológicos* no existen de manera *per se*, es decir, no son resultado ni producen otredades radicales y tampoco funcionan como “barreras culturales” entre mundos inconmensurables, simplemente porque, como ya lo advirtió Mario Blaser, estas diferencias de orden ontológico no totalizan en grupalidades (2019, citado en Briones, 2020). Justamente, si una ventaja tiene la *apertura ontológica* es que habilita una crítica a los pensamientos totalizadores y totalizantes a los que nos acostumbró el constructivismo social y las hegemonías del pensamiento moderno occidental (de la Cadena, Risor y Feldman, 2018; González-Abristketa y Carro-Ripalpa, 2016) y que también se siguen aplicando en muchos de los estudios y producciones académicas sobre feminismos y extractivismos, los cuales terminan por sucumbir a las retóricas modernas patrimoniales globales para la universalización de los derechos de la naturaleza, de los indígenas, de las mujeres, de lugares, sitios sagrados etc. Estas visiones enmascaradas como alternativas a las crisis actuales encubren un avance colonizador moderno y patriarcal que sostiene al extractivismo como matriz conceptual y lógica práctica de expulsión. Por eso, y desde estas posiciones teóricas invitamos a pensar, reflexionar y problematizar también la dimensión ontológica de los extractivismos contemporáneos, por ejemplo, para dar cuenta de que los nuevos extractivismos tienen una cara patrimonial-patriarcal-capitalista universalmente extendida a través de las posiciones de la conservación de la naturaleza:

Las patrimonializaciones neoextractivistas en Argentina se descubren así como parte de las experiencias contemporáneas de la necropolítica para la destrucción humana Mbembé (2003). Las políticas patrimoniales de conservación se confabulan también con la muerte en una necropolítica del despojo vinculada a procesos genocidas iniciados en el siglo XV por la colonia española, y conecta también el tiempo largo del racismo ejercido por las prácticas sociales genocidas (Feiertein 2007) que siguen regulando la distribución de la muerte y potenciando el rol asesino de las políticas de Estado contemporáneas (Jofré, 2022a, p. 196)

Afirmamos que los extractivismos constituyen colonizaciones ontológicas y epistemológicas que hacen posible procesos de despojo y violencia intrínsecos a las múltiples dinámicas contemporáneas en las que se reproduce el patriarcado-capitalismo-neocolonialismo-moderno-occidental (Jofré y Gnecco, 2022; Jofré, 2022a, 2022b). Así, por ejemplo, la creación de la naturaleza como medio a explotar es condición de posibilidad del extractivismo de la



naturaleza. De la misma forma, por ejemplo, la creación de patrimonios (naturales, culturales, mixtos e intangibles) posibilita la disputa por un bien creado desde una ontogenética moderna capitalista estatal que extrae y vacía de significados a los lugares, cuerpos, territorios y memorias para reconvertirlos (bajo categorías administrativas del orden estatal nacional y global universalizante) y adaptarlos a los guiones normativos incontestables de los Objetivos del Desarrollo Sustentable 2030. Entendidos de este modo, los extractivismos entonces no se reducen solamente a la presencia de empresas y proyectos extractivos, como la minería o la explotación de hidrocarburos, etc., es decir que la materialidad no es una condición o pre-requisito para la definición de los extractivismos, puesto que estos son, ante todo, un modo de relacionamiento que funciona en múltiples dimensiones y que puede localizar y/o cristalizar en insospechados envases y etiquetas. Por eso proponemos ver a los extractivismos como mecanismos onto-epistémicos imprescindibles para el despojo y violencia intrínsecos a múltiples dinámicas contemporáneas del patriarcado moderno neocolonial que queremos evidenciar y debatir en este dossier. No obstante, esto no debe hacernos descuidar aquellas dimensiones económicas-financieras materiales y de la denuncia política, en donde el neoextractivismo funciona además como concepto fértil para encauzar las imputaciones a los atropellos perpetrados por las alianzas estatales-empresariales-transnacionales en los territorios, como veremos en varios trabajos compartidos por les autorxs en este número.

La separación ontológica entre cuerpos-territorios/territorios-cuerpos, es decir, de los cuerpos vividos como territorios y de los territorios vividos desde la experiencia del cuerpo, es uno de los trabajos fundamentales del orden estructurante del patriarcado-capitalista-estatal-extractivista. Al separar los cuerpos de los territorios, de sus memorias, genealogías vitales, se facilita la empresa predadora, abriéndose infinitas posibilidades para la disolución, fragmentación, eliminación de las relaciones que sostienen y reproducen la vida². Para el avance extractivista y sus necropolíticas (políticas de la muerte) (Mbembé, 2003) las mujeres y cuerpos feminizadas, son un obstáculo principal, su propia existencia recuerda que la vida es una red amplia y compleja de relaciones vinculares de cuidado mutuo para la prosperidad de la vida. Es

2 Por este motivo, por la centralidad que de esa operación básica de los extractivismos (clásicos y contemporáneos), las cosmopolíticas indígenas y sus conceptualizaciones se han constituido en críticas radicales al orden dominante en Abya Yala. Aquí queremos señalar que la indisoluble relación entre cuerpos-territorios/territorios-cuerpos, está en la base de las ontologías políticas de los Pueblos Indígenas de Abya Yala, no obstante cada pueblo y comunidad posee elaboraciones y perspectivas particulares de esa relación. Por eso señalamos que el concepto de territorio-cuerpo, popularizado en la bibliografía por el feminismo comunitario, y en particular por la feminista maya quiche Lorena Cabnal (2010), debe ser leído también en una clave local-contextual y no universalizante, para no esencializar, fetichizar y anular la potencia política de estos conceptos.



allí donde la crítica feminista aporta decididamente a repensar los vínculos y relaciones entre los seres, desde un pensar situado y acuerpado como un proceso de invención, de lucha, de transformación y de vida (Haraway, 2021).

Imbricaciones entre feminismos y extractivismos

La confluencia actual entre feminismos y extractivismos se relaciona con acontecimientos que alimentaron múltiples escenarios de luchas comunes y procesos de diferenciación de subjetividades ambientales, ecológicas, étnicas indígenas, feministas, antiextractivistas, etc., durante las dos décadas del siglo XXI en la región Sur de Abya Yala, a saber. A diferencia de varios de los trabajos ofrecidos en este dossier, los cuales emplean el concepto de articulaciones, muy acertado para definir relaciones en las luchas sociales, en esta introducción preferimos referirnos a imbrincaciones considerando que (desde una acepción literaria) hace alusión a una multiplicidad de relaciones que nos permiten expandir los significados. De este modo, las imbricaciones remiten a algo que está *dentro de*, o que está relacionándose, complicándose, coincidiendo y/o solapándose a modo de palimpsestos, entre varias de las acepciones posibles. Desde esta teorización planteamos tres acontecimientos de la historia reciente importantes para las actuales imbricaciones posibles entre los feminismos y extractivismos.

Primero, *la creciente conflictividad y movilización social de pueblos y comunidades* denunciando afectaciones ambientales, ecológicas (contaminación, saqueo, despojo), la criminalización de la protesta y los asesinatos de activistas defensorxs (en especial mujeres y/o indígenas) provocados por la implementación de modelos de desarrollo de base extractivista en zonas y países considerados “ricos en recursos naturales” y su combinación con lo que se denominó el alza de las *comodities* entre 2001-2003 hasta 2015 (Svampa, 2013, 2019). Es en este período, signado por el ascenso de los gobiernos progresistas de la región sudamericana, cuando se hace necesario acuñar nuevos términos como el de *neoextractivismos* (Acosta, 2012; Gudynas, 2011; Lander, 2018; Svampa, 2019) para la comprensión de estos procesos extractivistas exponencialmente diferenciados de aquellos extractivismos clásicos conocidos desde el siglo XVI, desde la llegada de los colonizadores europeos. Esto llevó además a una obligada reflexión histórica y sociológica sobre la *explotación de la naturaleza americana* como parte de los cimientos mismos del capitalismo de Occidente (Machado Aráoz y Merino Jorquera, 2015), implicando también renovado interés por las teorías críticas postcoloniales, decoloniales y conformación de campos de estudios convergentes, por ejemplo, alrededor de ecología política.

Desde inicios del 2000, en todos los países de la región se introdujeron



prácticas extractivas de alta intensidad (Gudynas, 2015) y de proporciones gigantescas atadas a poderes financieros globales megaescalares que elevaron la apuesta de aquellas reconfiguraciones territoriales iniciadas décadas antes. De este modo, el desembarco de grandes capitales transnacionales para operar mega-emprendimientos de explotación de “recursos” minerales y metales, hidrocarburíferos, pesqueros, forestales y para la expansión de la frontera de los monocultivos, y de las actividades asociadas a estas como son los mega proyectos de construcción infraestructura (proyectos de conectividad vial, aérea, marítima y digital)³, fue de la mano de la ampliación de políticas desarrollistas ahora maquilladas como “sustentables” para la vida. Estos nuevos modelos de desarrollo⁴ recargados expandieron hacia horizontes impensados la incesante reproducción capitalista-financiera, convirtiendo todo espacio vital en una nueva oportunidad para la reterritorialización de procesos de acumulación por desposesión (Harvey, 2004), fundamentalmente basados en lógicas de extracción expulsivas (Sassen, 2015).

Como contrapartida a esta creciente violencia y despojo en los territorios afectados por la mega-minería, mega-explotaciones petroleras, mega-obras de infraestructurales etc., a nivel local se multiplicaron las formas de autodefensa (en pueblos, localidades, barrios, colectivos, comunidades etc.) se abrieron paso a creativas prácticas de organización social tendientes a la horizontalidad de las relaciones en las resistencias, configurando también nuevos liderazgos de personas (usualmente mujeres, indígenas y afrodescendientes) quienes, al defender la vida en los lugares que habitan, se enfrentaron y siguen enfrenando a poderes megaescalares. Y en casi en todos los casos debieron desafiar la brutal fuerza represiva del Estado y de las fuerzas “para-estatales” constituidas o alimentadas por estos nuevos poderes de las corporaciones extractivis-

3 El evance e impacto de los proyectos neoextractivistas en el siglo XXI, no hubiera sido posible sin la IIRSA-COSIPLAN, la planificación de un ordenamiento territorial megaescalare para toda Sudamérica, y que conecta un conjunto enorme de proyectos (más de quinientos) para la construcción infraestructuras camineras, viales, aéreas, marítimas, energéticas y de telecomunicaciones “que tiene como objetivo facilitar la integración territorial encaminada a la exportación de recursos y orientada hacia las economías centrales, con una importancia creciente del área del Pacífico por la influencia China” (Escalante Moreno, 2018: 70). La planificación de la IIRSA fue provista por el Fondo para el Medio Ambiente Mundial (por sus siglas en inglés, GEF), (GEF, 2011, citado en Seitz, 2013), organismo vinculado al Fondo Monetario Internacional (FMI), luego adaptado por el Banco de Desarrollo Interamericano (BID), entre 2016-2017, el esquema de la IIRSA se acomodó al COSIPLAN (Consejo Suramericano de Infraestructura y Planeamiento), para quien los corredores bioceánicos son corredores de transporte y energía necesarios para el desarrollo de las actividades económicas extractivas exportadoras hacia los centros mundiales de consumo.

4 Los nuevos extractivismos se remontan a los años 60 del siglo XX cuando se dio forma a los modelos desarrollo para América Latina, en aquella también irrumpió en la política la crisis ecológica global. “La conciencia social sobre el estado de degradación de los procesos de vida en el planeta adquirió materialidad práctica en la irrupción de importantes movimientos ecologistas y también en la agenda de los principales organismos y centros del poder. Desde entonces hasta la fecha, la crisis, sus síntomas y su conflictividad han sido fenómenos que no han cesado de crecer, en gravedad, frecuencia e intensidad” (Machado Araóz y Merino Jorquera, 2015, p. 7).



tas transnacionales, tal y como se refleja en varios textos de este número.

En defensa de la vida y bajo variadas consignas ambientales, ecologistas y humanitarias, las nuevas formas de autodefensa locales han tenido impactos globales afectando, incomodando, estimulando, o generando alianzas, con las investigaciones y teorizaciones académicas en múltiples campos de conocimiento. En muchos casos, estas nuevas organizaciones locales de autodefensa tuvieron una visión proactiva frente a las investigaciones, incluso, apropiándose de técnicas y métodos científicos necesarios para contestar los discursos neoextractivistas dominantes, un ejemplo de esto son los monitoreos hídricos comunitarios adoptados por asambleas socioambientales, comunidades y organizaciones civiles en Argentina, Colombia y Perú (Ulloa, Godfrid, Damonte, Quiroga y López, 2021).

En segundo lugar, en la primera década del siglo XXI sucedió *un resurgimiento del movimiento indígena en Abya Yala en las arenas de disputa política del Estado en varios países de la región*, en particular Bolivia (2010) y Ecuador (2008) fueron un gran jalón histórico. Este período de resurgimiento indígena en espacios de la movilización social puso al movimiento en las agendas políticas de los gobiernos progresistas, quienes también tuvieron en sus filas al presidente aymara, Evo Morales. En una primera etapa, hubo una recuperación de las experiencias de movilización y acción política protagónica del movimiento indígena del siglo XX, aunque adoptando una actitud crítica frente al modelo multiculturalista que capturó al indigenismo de las décadas anteriores (Zapata Silva, 2019) y una confianza en los proyectos de reconfiguración del Estado moderno como Plurinacional. En aquel momento hubo un renovado interés por la recuperación de lecturas de autores latinoamericanxs, se popularizó el concepto de *intelectuales indígenas* para reconocer un tipo particular de intelectuales orgánicos con el movimiento indígena, también cobra interés su incidencia en las disputas conceptuales de conceptos claves como el de interculturalidad, *Sumaj Kausay- Suma Qamaña* (Rappaport, 2007; Tapia Canales, 2014; Zapata Silva, 2019) que se incorporarían como lemas en las campañas políticas de los gobiernos indígenas y en las constituciones de los nuevos estados plurinacionales de Bolivia y Ecuador.

El *feminismo comunitario*, originado de las expresiones anarcofeministas indígenas y de la red de Mujeres Creando (nacida en los años 80)⁵, lideradas por

5 Las expresiones desobedientes del anarco feminismo practicado por la red de Mujeres Creando, fundado en 1985 por María Galindo, Julieta Paredes y Mónica Mendoza, dieron origen posteriormente a la formulación del *feminismo comunitario* popularizado en el libro *Hilando fino desde el feminismo comunitario* (Paredes, 2010). En 2003 se escindirían en dos grupos distintos, uno liderado por Julieta Paredes denominado *Comunidad Mujeres Creando Comunidad*, comprometido con el proyecto político de Evo Morales, y otro transfeminista y decolonial liderado por María Galindo y *Mujeres Creando* (Gigena, 2022). Las graves denuncias por violencia hacia ex parejas que recayeron sobre Julieta Paredes rompieron los tejidos del movimiento del feminismo comunitario en Bolivia (que terminó por expulsarla, luego de que la justicia boli-



mujeres y disidencias (sexo genéricos) en Bolivia, como Julieta Paredes (2010) y María Galindo (2013), tuvo su florecimiento dentro de este esquema político del nuevo indianismo ensayado en aquel país, ya sea porque un sector era parte del diseño de las políticas de Estado indianista⁶, o porque el otro ofrecía fuertes críticas abriendo nuevos espacios disidentes. Intelectuales académicas mestizas como Silvia Rivera Cusicanqui, muy crítica del gobierno del líder cocalero Evo Morales, se hizo cada vez más popular en la circulación de la literatura indígena que empezaba a destacar como parte de corrientes anti-coloniales y decoloniales. Fue una época de prolífica producción de lo que se popularizó como “teorías decoloniales” donde, en realidad, convergían tradiciones de pensamiento y acción política muy diferentes según el país del que se trataba.

Un tercer acontecimiento importante de estas últimas tres décadas, ha sido *la internacionalización del paro feminista* (Gago, 2019) también conocido como la cuarta ola del feminismo, el cual tuvo hitos fundamentales, como fue el primer Paro o Huelga Feminista y su multitudinaria manifestación de junio de 2015 en Buenos Aires. Realizada bajo el icónico lema *#NiUnaMenos* se multiplicó en numerosas ciudades de la región y del mundo convirtiéndose en una fecha de reunión anual. El paro feminista internacionalizado se constituyó en “una nueva forma de cartografía práctica de política feminista que en esa época tomó masivamente las calles” (p, 18). Puso en la agenda pública los *feminicidios* y demandó medidas para evitarlos, convirtiéndose en un movimiento global, con la protagónica participación especialmente de mujeres jóvenes (menores a 20-30 años).

La fuerte participación política y social del movimiento feminista llevó en 2019 a la creación del Ministerio de la Mujer en Argentina. Según Veónica Gago, socióloga argentina y activista del Movimiento Ni Una Menos, es necesario reconocer que la internacionalización del paro feminista tiene, al menos cuatro antecedentes en la genealogía de las luchas de las mujeres y disidencias en Argentina. La primera es el antecedente de los históricos Encuentros Nacionales de Mujeres, con más de tres décadas en este país, y la Campaña Nacional por el Derecho al aborto legal, seguro, gratuito, desde 2005. En segundo lugar, debe considerarse, dice Gago, la importancia del movimiento de derechos humanos liderado por Madres y Abuelas de Plaza de Mayo, cuya experiencia de lucha ejemplar se hunde en los años 70 del siglo XX; y en tercer lugar se suma la larga historia del movimiento de disidencias sexuales de los años '70 con

viana la condenara a prisión por los actos cometidos), entrando en un proceso de profunda revisión (Correa Ruau, 2023).

6 Así se crearon reparticiones específicas con el objetivo de despatriarcalizar el Estado. Lo que derivó en el actual Ministerio de Culturas, Descolonización y Despatriarcalización, creado en 2020 en aquel país.



los antecedentes del Frente de Liberación Homosexual y la posterior militancia lésbica, y activismo trans, travesti, intersexual y transgénero. La autora también sostiene que el movimiento feminista de la cuarta ola, en Argentina, también se ha nutrido de la participación y experiencia de los movimientos sociales, especialmente de mujeres que lideraron movimientos barriales piqueteros y desocupados, clave en organización popular barrial que enfrentó la crisis y el hambre del 2001.

Cuando la idea de llamar a un “paro” emergió al calor de una asamblea multitudinaria, se condensó la potencia de una acción que permitía atravesar el duelo y llevar a la calle la rabia. Cuando dijimos “paro”, percibimos la fuerza de poder convocar y hablarnos entre todas: las ama de casa, las trabajadoras de la economía formal e informal, las cooperativistas, las obreras y desocupadas, las cuentapropistas de a ratos y las madres a tiempo completo, las militantes y las empleadas domésticas, las estudiantes y las periodistas, las sindicalistas y las maestras, las comerciantes, las organizadoras de comedores en los barrios y las jubiladas. Nos encontramos desde nuestro *hacer*, dispuesto como territorio común en su multiplicidad.

Con la herramienta del “paro” empezamos a conectar y cruzar de modo práctico las violencias que se anudan con la violencia machista: la violencia económica de la diferencia salarial y las horas de trabajo doméstico no reconocido ni pagado con el disciplinamiento que se enhebra con la falta de autonomía económica; la violencia de la explotación que se traduce en el hogar como impotencia masculina y lo hace implosionar en situaciones de violencia “doméstica”; la violencia del despojo de servicios públicos con la sobrecarga del trabajo comunitario. (2019, p. 18)

Una característica de estas dos últimas dos décadas es que los gobiernos de la región, tanto progresistas de izquierda, conservadores y/o de derecha, indígenas y no indígenas, han apoyado, promovido y financiado el avance neoextractivista sobre los cuerpos-territorios, a pesar de que esto lesionara derechos garantizados en las agendas y pactos internacionales adheridos y celebrados en nuestros países. Esta aparente contradicción, en realidad es un *consenso extractivista*⁷, principio básico de la modernidad neocolonial patriarcal que está en la base de los conflictos actuales en Abya Yala y ya es, a esta altura del segundo milenio, *un signo de época*.

7 Utilizando el término “consenso” empleado por Maristella Svampa para hablar del *consenso de Washington* y *consenso de las comodities*, Enrique Viale, coautor del libro publicado con la mencionada autora: *Maldesarrollo. La Argentina del extractivismo y el despojo* (2014), ha sostenido que: «Para dar vuelta todo hay que romper el “consenso extractivista” que coloca a América Latina en proveedor de Naturaleza para el norte global como si fuese un destino y no, como es, una decisión geopolítica mundial que nos pone colonialmente en este lugar» (Viale, 2023).



Extractivismos y neoextractivismos: un debate sudamericano

Sin dudas, Eduardo Gudynas es el intelectual más comprometido con la tarea de precisar las características de los extractivismos en Latinoamérica, a los cuales definió como “la apropiación de recursos naturales en grandes volúmenes o bajo prácticas de alta intensidad, para nutrir masivas exportaciones hacia la globalización” (2016, p. 13). Para Gudynas, el extractivismo es un concepto de denuncia vinculado a las definiciones locales de los movimientos sociales y, en nuestros países, también tiene estrecha coincidencia con prácticas de corrupción (Gudynas, 2017).

Es necesario tener presente que este particular concepto de extractivismo y su énfasis local, también refleja los debates y movilizaciones en marcha en América Latina. Ocurren resistencias ciudadanas ante emprendimientos específicos, tales como distintos proyectos mineros, petroleros o agroindustriales afincados en territorios precisos y afectando grupos humanos también particulares. Cuando se instalan debates a escala nacional o internacional, éstos siguen teniendo como referencia a proyectos concretos. Por lo tanto, una conceptualización de extractivismo debe siempre tener presente ese vínculo íntimo con las movilizaciones ciudadanas (2015, p. 14).

Las definiciones de Gudynas abordan siempre la dimensión material económica de los extractivismos, buscando precisar los usos adecuados del término dentro de las jergas del mercado, teniendo en cuenta su profundo conocimiento de las redes comerciales internacionales. Así, por ejemplo, sostiene que es un error conceptual hablar de “industrias extractivas” puesto que técnicamente el extractivismo consiste en la exportación de materias primas sin procesar y, en tal sentido, es lo opuesto a una “industria” donde los bienes iniciales, una vez procesados, adquieren un valor económico adicional. Fiel al estilo del autor, provee clasificaciones que obligan a definir con especificidad el concepto. De este modo precisa que:

los extractivismos siempre deben cumplir *simultáneamente* tres condiciones: un alto volumen y/o intensidad en la extracción, ser recursos sin procesar o con escaso procesamiento, y donde se exportan el 50% o más de esos recursos. No basta que cumpla con una o dos de ellas, sino que deben encontrarse las tres al mismo tiempo. (2015, p. 17. Cursivas propias del original)

Es importante enfatizar que estas definiciones de los extractivismos provistas por Gudynas se hacen dentro de las conceptualizaciones del Estado moderno y del mercado capitalista financiero, por lo que no suponen una epistemología de ruptura o crítica ontológica a las epistemes modernas con



concepciones *falo-capitalocéntricas* (Cameron y Gibson Graham, 2003). Por eso la definición de extractivismo como un modo de apropiación de los denominados “recursos naturales” reafirma la apropiación de conceptos “antropocéntricos” que, por otro lado, el autor quiere cuestionar luego cuando se propone adoptar el *biocentrismo* como fundamento filosófico de los *derechos de la naturaleza*; debate en el que Gudynas ha sido un referente intelectual comprometido junto con Alberto Acosta. No obstante lo dicho, el aporte de Gudynas en la definición historizada de los extractivismos constituyen significativas contribuciones que consideramos importante valorar, en especial en los debates sudamericanos.

Aquella necesidad de precisar con más claridad el empleo de los conceptos para definir esta nueva etapa de los extractivismos en la región, es lo que llevó a otrxs autorxs a adoptar el concepto de *neextractivismo*. Superando el neologismo, se busca dar cuenta de los nuevos procesos, prácticas, filosofías, regímenes, tecnologías y dispositivos de poder etc., que implican al extractivismo contemporáneo. Ha sido la socióloga y filósofa argentina Maristella Svampa la que ha provisto un *corpus* conceptual teóricamente ampliado para definir el neoextractivismo como un “modelo sociopolítico-territorial plausible de ser analizado a escala nacional, regional o local” y, desde un punto de vista teórico amplio, como “una ventana privilegiada para dar cuenta de las dimensiones de la crisis actual” (Svampa 2019, p. 17-18). De esta forma, el salto al concepto de neoextractivismo obliga a reconocer las *tendencias subterráneas* (empleando un concepto de Saskia Sassen, 2015) de las dinámicas neoextractivistas actuales y sus múltiples reconfiguraciones socioterritoriales en constante mutación.

Con la claridad teórica que la caracteriza, Maristella Svampa define un concepto ampliado del neoextractivismo:

Fue hacia el año 2000 que en América Latina se registró el retorno en fuerza del imaginario del desarrollo y el progreso, en clave extractivista, al compás del fuerte aumento de los precios de las materias primas. Frente a la posibilidad de rentabilidad extraordinaria, el “Consenso de los Commodities” desdibujó las diferencias ideológicas: sea en el lenguaje crudo de la desposesión (perspectiva neoliberal), sea a través del control del excedente por parte del Estado (perspectiva progresista), asistimos en una asociación multiescalar entre corporaciones globales y gobiernos a una expansión de megaproyectos extractivistas (minería, agronegocios, explotación hidrocarburífera, megarrepresas), caracterizados por un modo de intervención vertical y sin consulta sobre territorios y poblaciones. (Svampa, 2021, p.4)



Para acentuar justamente el uso de la violencia en los extractivismos contemporáneos, en 2013, Gudynas introdujo el concepto de *extrahección* como un nuevo término empleado para describir la apropiación de recursos naturales desde la imposición del poder y violando los derechos de humanos y la Naturaleza. La amplitud del término y la falta de un enfoque preciso respecto a las múltiples formas y dimensiones de la violencia que describe, le dieron poca fuerza al concepto. Lo contrario sucede con la potencia que le imprimen los feminismos al incorporar con mayor interés la crítica antiextractivista en intersección con la crítica antipatriarcal, antiracista y anticapitalista. No obstante, algo curioso sucede también en estas nuevas apropiaciones feministas que, al intentar alejarse de las concepciones materialistas del extractivismo terminan diluyendo la capacidad crítica del concepto.

El libro de la escritora y académica de la Universidad de Brown, Macarena Gómez-Barris (2019) denominado *Zonas extractivas. Ecologías sociales y perspectivas decoloniales*⁸ es buen ejemplo de aquella diluida incorporación de los extractivismos en la teorías feministas. La autora equipara el concepto de extractivismo al de “capitalismo extractivo” y sostiene que en Sudamérica hay una *visión extractiva* producida por “las lógicas estatales y corporativas que mapean los territorios como mercancías” (p. 191) en estas zonas extractivas habitadas, y a la que le son indiferentes los proyectos y actividades artísticas, culturales y políticas realizadas por mujeres indígenas y afrodescendientes, quienes justamente tienen la capacidad de erosionar la mirada extractiva. En este caso, Macarena Gómez-Barris generaliza el extractivismo como un *espacio de visión* (concepto tomado de Merleau-Ponty). Y aunque, a grandes rasgos, podríamos estar de acuerdo con esa posición teórica que intenta superar la visión materialista del concepto, también es cierto que la capacidad crítica de los conceptos de extractivismo o neoextractivismo como denuncia de la violencia y el despojo en los territorios del Sud Global se ve reducida al mínimo en este método *queer* descolonial propuesto por la autora. Gómez-Barris prefiere concentrarse en el planteo de mundos alternativos, presentados como alternativas descoloniales, desde una política de la representación por demás superficial, es decir, que no se preocupa demasiado por las operaciones concretas de la dominación extractivista en los territorios que visita. De este modo, en este tipo de literatura académica *viajera*, el extractivismo es más una *excusa teóri-*

8 Originalmente el libro fue publicado en inglés (2017) por la Universidad de Duke. Su teorización de las zonas extractivas es una representación de la política de localización /representación viajera (del norte hacia el sur), en el espacio de visión extractivista que describe, a partir de un itinerario de viaje que la autora emprendió por Colombia, Ecuador, Perú y Bolivia. Esta literatura viajera interesada por los efectos de los extractivismos en Sudamérica, no solo retoma la literatura de viajeros y sus tropos clásicos (Pratt, 2010), abona renovadas formas de los discursos del “feminismo de occidente” sobre las mujeres del tercer mundo, tal y como lo denunció Chandra Talpade Mohanty (2008).



ca para construir metáforas feministas *decoloniales*, antes que una denuncia política radical en las luchas de las mujeres, pueblos indígenas y movimientos sociales en Sudamérica.

Definiciones conceptuales de los feminismos y la relación con las luchas territoriales y los extractivismos

Varias definiciones teóricas intentaron definir contextualmente la relación entre feminismos y extractivismos en el sur de Abya Yala y, en general, han coincidido, aunque con disensos, en que estas luchas se libran en y por los territorios afectados por los extractivismos en una tríada que une patriarcalismo-capitalismo-colonialidad del género, y esas afectaciones sobre el territorio y sus seres es vivida/sufrida/denunciada como una dolencia en el propio cuerpo de las mujeres y la trama social en el que ellas devienen *defensoras de la vida*.

Existen muchas lecturas de las variantes de estos feminismos, la antropóloga colombiana Astrid Ulloa (2016) denominó a estas dinámicas políticas de las mujeres como *feminismos territoriales*, mientras que la socióloga argentina Maristella Svampa (2021) los englobó bajo la definición de *feminismos ecoterritoriales*, considerando que han tenido lugar dentro del contexto de lo que ella denominó *giro ecoterritorial de las luchas* (Svampa, 2019). Claudia Korol (2019) también ha subrayado el carácter territorial de los feminismos que defienden la vida, desde Centro América a la Argentina, en comunidades indígenas, afrodescendientes y campesinas, aunque destaca el orden subalterno de estas luchas a las que engloba bajo una concepción más social al considerarlos *feminismos populares*.

Las teorizaciones tienden a englobar fácilmente estos feminismos bajo el nombre de movimientos que nacieron en contextos históricos y geográficos muy distantes, por ejemplo, existe una notable insistencia en denominar a toda praxis de mujeres y disidencias que defienden el agua, los territorios, las semillas, sus comunidades, etc., como ecofeministas. Bajo la premisa de que se está “haciendo inteligible” lo que estas mujeres y disidencias hacen, y que en todo caso se parece mucho a lo que ya otras mujeres llevaron a cabo en Estados Unidos durante los años setenta o en Brasil o la India en los años noventa (ver algunas referencias a los orígenes y variantes ecofeministas en el artículo de Mariana Barrios, Candela de la Vega y Olmedo, y para un crítica ver el artículo de Marianela Gamboa). Aquí ocurren reduccionismos que pueden operar como formas veladas de violencia epistémica y que es necesario identificar para no seguir reproduciendo.

Hay que distinguir estas definiciones teóricas que funcionan a modo de síntesis figuradas (es decir, como categorías operativas en las investigaciones)

para poder describir en un lenguaje (sociológico, antropológico, filosófico, etc.) los horizontes de las luchas, y sus múltiples y heterogéneas formas; de aquellas definiciones realizadas por las propias mujeres luchadoras, defensoras, activistas que ejercen, no solo la potestad teórica y la capacidad narrativa para autodefinir sus prácticas y luchas desde una narrativa que, muchas veces, suele distanciarse de las síntesis teóricas que circulan académicamente

Aquella segunda narrativa, la de las propias mujeres que luchan, tienden a adoptar sus propias formas de narrar/se y teorizar sus prácticas de rebeldía feminista. Sus ejercicios teóricos nacen de una praxis feminista en donde se elaboran conceptos desde el hacer cotidiano de las colectivas, organizaciones y comunidades, y desde allí los conceptos irrumpen de forma poderosa, para luego ser retratados en las teorías que otras feministas enmarcarán en teorías mayores buscando la síntesis de ciertos procesos. Esto habilita a preguntarnos ¿Qué políticas de la representación se implican en estas relaciones y qué jerarquías, distancias y subordinaciones reproducen? Varios textos de este dossier nos dan pistas para seguir indagando sobre estas políticas de representación feministas.

Como mujeres no blancas, mestizas e indígenas académicas y activistas en nuestras comunidades de pertenencia, también creemos importante señalar que muchas mujeres indígenas, sobre todo mujeres jóvenes, tenemos/tienen a nuestras/sus comunidades de pertenencia como primer espacio de formación y subjetivación político étnica, por lo que podemos/pueden, o no, adscribir a posiciones teóricas feministas (con sus distintas opciones) a medida que se desenvuelven nuestros/sus procesos de subjetivación en marcha (Ranciere, 1998), en el seno de contextos de acción concreta, habilitando auto-narraciones indígenas, feministas, imbricadas o diferenciadas etc. Esto nunca es un proceso direccional y tampoco es una posición univoca e inmodificable, como lo sugieren algunas reflexiones que circulan en la bibliografía académica. Aquí entran en tensión e imbricación *bordes ontológicos* (Briones, 2020) que constituyen la pluralidad de formas de habitar y devenires en las luchas y de sujetxs en constante e inacaba definición.

Sobre el contenido de este dossier

En este número lanzamiento de la revista Memorias Disidentes reúne seis textos que nos proponen la inmersión en historias particulares sobre utopías del presente y del pasado, cuerpxs disidentes rebelados contra la nación, biografías trashumantes, conceptos-puentes, voces de mujeres que luchan, archivos vitales, memorias de genocidio, ríos, aguas y territorios afectados y protegidos



por los organizaciones sociales, asambleas vecinales, Pueblos y Comunidades Indígenas y aliadxs, que se defienden del avance de los nuevos extractivismos recargados de contaminación, despojo y muerte.

Una primera sección académica del presente dossier *Feminismos y Extractivismos* da inicio con una contribución de la imprescindible filósofa feminista Alejandra Ciriza. En este ensayo filosófico sobre las utopías feministas, Alejandra nos invita a poner en diálogo las raíces históricas del concepto con ejercicios feministas concretos, donde la función utópica se hace presente, mientras que también ofrece un recorrido magnífico por esas *cartografías de utopías feministas para imaginar otros mundos desde el sur*. Desde una perspectiva diaspórica disidente Hugo Benavides nos regala vibrantes imágenes de la literatura, cine y música donde se tematizan los/las/les cuerpos y la identidad nacional del Ecuador. En la tarea de desmontar el palimpsesto de las diferentes acumulaciones narrativas hegemónicas, Hugo enlaza el extractivismo territorial con la violencia racista y feminicida advertida también como tema en las ficciones literarias y el cine, animando a la promesa de una *sexualidad autónoma transgresiva* capaz de revertir la tradicional genealogía racista y misógina de la nación.

La primera sección de ensayos la cierra Laura Missetich Astrada, con un texto sinuoso donde despliega una visión propia como mujer camiare comechingona y antropóloga para poner en cuestión las continuidades moderno-coloniales y patriarcales por las cuales *fuimos marcadas las mujeres indígenas, las activistas e investigadoras*. Laura problematiza, los lugares incómodos obligados por las visiones dominantes que sospechan a los cuerpos indígenas y sus reivindicaciones en un contexto de crecientes conflictividades neoextractivistas en el centro-oeste argentino, en la Provincia de Córdoba. En una evocación de recuerdos, imágenes, sentidos y afectos, el texto de Laura presenta los sueños retratados en sus pinturas, tan reales como premonitorios, capaces de revocar los límites de la visión hegemónica patriarcal opresora. Su texto trasunta ideas creativamente contagiosas para una etnografía camiaré comechingón situada-transmutante.

La segunda sección del dossier la abre el texto de Mariana Barrios, Candela de la Vega y Clara Olmedo con un trabajo teórico donde las autoras sugieren que la articulación de la crítica ambiental y la crítica feminista, en la bibliografía más conocida y disponible en la región latinoamericana, opera a partir de cinco *conceptos-puentes*: sostenibilidad de la vida, cuerpo-territorio, defensa de la vida, ética del cuidado e interdependencia. Y aunque reconocen que estos conceptos-puentes no reflejan la totalidad de los desarrollos teóricos en este campo, ellos marcan un sendero para reconocer las orientaciones teóricas



de los debates actuales en el campo de las luchas feministas, ambientales y ecológicas. Una de las autoras, Mariana Barrios continúa la conversación en esta segunda sección del dossier haciendo una inmersión en las voces y perspectivas de *las mujeres que luchan* en la histórica Sierra de Famatina en la Provincia de La Rioja. Mariana arriesga una pregunta dirigida a sus compañeras de lucha ¿Cuáles son los modos de articulación entre patriarcado y extractivismo, en el caso de los conflictos territoriales de la provincia de La Rioja? Luego de enriquecedoras conversaciones con distintas defensoras y luchadoras pertenecientes a varias organizaciones assemblearias (como se las conoce en Argentina), la autora reconoce que sus interlocutoras mantienen dos tipos de articulaciones, una relación conceptual de equivalencia o de identificación entre las nociones de patriarcado y al extractivismo, mientras que otro tipo de articulación presente propone entrecruzamientos entre ambos conceptos. Estas articulaciones entrecruzadas, denuncian la masculinización de los territorios y las relaciones seguidas de una multiplicidad de violencias contra las mujeres en la vida diaria y en los escenarios de conflictividad neoextractivista, tanto por la expansión de la minería a gran escala que acecha los territorios riojanos, como en los proyectos tóxicos y contaminantes, como la tristemente célebre Curtiembre de Nonogasta.

Las articulaciones también son tema de interés para los textos de la última sección de debates abierta por las activistas mapuche y antropólogas, Lorena Cañuqueo y Melisa Cabrapán Duarte. Ambas nos alertaron a las editoras de este número que *mapuche* (sin s) contiene en sí mismo el plural, justamente porque es un gentilicio colectivo de la lengua mapuzugun. *Mapu* es territorio, tierra, suelo y *che* es persona/gente. Una vez más los modos de nombrar/nos definen horizontes lingüísticos cuyas ontologías políticas hacen ceder a las colonizaciones ontológicas que abundan en los gestos del lenguaje. Estas defensoras y luchadoras mapuche no temen arriesgar sus seguridades académicas en las luchas que libran sus comunidades con notable valentía. Las arremetidas racistas de los últimos años contra el Pueblo Mapuche, tanto en Chile como en Argentina, esconden intereses neoextractivistas. Lorena y Melisa hilvanan conexiones entre el genocidio indígena (que significó la avanzada militar ordenada por el Estado Nacional argentino en el siglo XIX) y el neoliberalismo de los años 90 del siglo XX, cuando se generaron las condiciones fiscales, legales y económicas para el avance neoextractivista del siglo XXI, y que hizo posible la instalación de nefastos proyectos extractivos en Santa Cruz, Chubut y Río Negro, como son el yacimiento petrolífero Vaca Muerta, las prospección de gigantes mineros como la Pan American Silver en el proyecto minero Manantial Espejo y el proyecto minero Navidad, y otras corporaciones transnacionales



como Patagonia Gold (Reino Unido), Southern Copper (EEUU) y la empresa junior con sede en San Juan, Ivael Mining S.A.

La feminista antiextractivista e investigadora arqueóloga Marianela Gamboa cierra esta última sección de debates en este número de la revista con una propuesta teórica y metodología provocadora. Las narrativas genealógicas y la *etnofotografía afectiva* de una experiencia colectiva de defensa y cuidado de lo común realizada por *Guardianas del Cerro y el Agua* (abril de 2021) efectuada en la provincia de Catamarca en el noroeste argentino se convierte en un gran broche para este dossier. La propuesta del *archivo vital* multisituado de las luchas resistentes al megaproyecto Minero Agua Rica-Alumbrera, marca una senda clara y decidida en esta apuesta feminista antiextractivista. El proyecto minero Agua Rica operado por la transnacional Yamana Gold goza de la protección y beneficios del Estado, y representa una “sentencia de muerte” para los pueblos y la vida toda (humana y no humana) que abrazan el cerro Aconquija, dice Marianela. Con esa valentía que la caracteriza en este artículo también lidera una desobediencia antiextractivista, cuestionando las políticas de representación ecofeministas que abundan en la bibliografía académica.

Un aspecto central por el cual nos distanciamos se relaciona con el lugar de enunciación; el ecofeminismo se presenta como un diálogo o articulación entre movimientos sociales diferentes, el feminista y el ecologista, entendidos como propuestas que tienen sentido por sí mismas, y que al juntarlas permiten una “mejor comprensión” de la vida social. Por el contrario, para nosotras el feminismo antiextractivista es un posicionamiento que no fragmenta ambas nociones, no encuentra un común en la suma de miradas; es una posición política en sí misma producto del devenir singular y colectivo, que da cuenta de las experiencias encarnadas de nuestros cuerpos-territorios. (Gamboa, p. 219)

Esta incitación insurgente a rebelarnos contra la normativización de las formas del nombrar y nombrarnos en *las luchas feministas del Sur* es retomada y fortalecida en la introducción que ofrecemos en este dossier. No pretendemos erradicar del lenguaje al ecofeminismo (y sus muchas variantes), ni disputar nuevas categorías más o menos aplicables a las luchas, solamente queremos demandar un mayor compromiso académico y político con nuestras autonomías narrativas y la pluralidad ontológica implicada en ese deseo.

Finalmente, con mucho orgullo presentamos la Sección de Lenguajes Instituyentes dedicada a producciones no necesariamente académicas pero que destacan por sus estéticas poéticas rebeldes. En este primer número los feminismos antiextractivistas despliegan sus múltiples facetas *luchonas*. Esta sección incluye videos, canciones, poesía y álbumes fotográficos de las luchas



de mujeres y disidencias con múltiples formas extractivas/extractivistas. Esta sección es un llamado a la apertura de los sentidos para ir más allá de las palabras, para reflexionar, sentir, dolernos y disfrutar juntas, con el cuerpo, con nuestras *cuerpas* (sin miedo a nombrarnos, sabiendo que estamos hechas de tetas, culos y vaginas que nos hacen rebeldes contra el mundo).

Abre esta sección creativa un vídeo: el “*Diario de una Colectiva de Cuerpas Sur en Territorios Norte*” de la Colectiva Las Milpas formado por Marlene Gildemeister Flores, Andrea Belén S. Paredes, Ana María Patiño Martínez, Mayra Lucía Sanchez Mora y Brenda Lucía Bascones Cornejo. Este colectivo de *cuerpas* de Abya Yala que se encuentra en España y países del Norte Global. Ellas se unen para explorar un tiempo Pacha o de ciclos circulares y desde allí denuncian opresiones, construyen *altergeografías* del poder y describen sus estéticas dominantes. Aquellas imágenes, colores y voces viajan a través del Abya Yala (y en lugares diaspóricos) sus dolores migran y nos cuentan las rebeldías y luchas, pero también, nos muestran que, a pesar de todo, también se ríe y se disfruta. ¡Hay goce!

Sigue en esta sección el testimonio fotográfico de “*Las mujeres del pueblo riojano en resistencia: guardianas del agua del cerro Famatina*” de la Asamblea por la vida Chilecito y del colectivo de Mujeres Defensoras del agua del Famatina. Estos testimonios fotográficos son potentes imágenes acompañadas de poderosas reflexiones de mujeres luchando a lo largo de dos décadas en el Famatina. Se complementan con los artículos dedicados a las luchas de mujeres en La Rioja, provincia cuna de resistencias en la Argentina.

Continúa una sentida vidala (copla hecha lamento) y que llega en la voz y caja coplera de la luchadora feminista antiextractivista Karina Martinelli, desde los Valles de Santa María en Catamarca. Karina nos deja oír su denuncia y dolor frente al extractivismo patriarcal contra los cuerpos-territorios sufrientes. La vidala vehiculiza la protesta y la hace melodía activa trabajando en nuestras emociones.

Otro testimonio fotográfico es, mejor dicho, un *archivo vital* de la *Caminata de las Guardianas del Cerro y el Agua*. Las fotografías inspiradoras de Marianela Gamboa nos trasladan a ese mundo frágil, mágico y, a la vez, poderosamente aguerrido que emprenden las guardianas y cerroristas en sus actos de valentía desafiante del poder megaminero. La percepción aguda de la lente luchadora/guardiana de Marianela nos ha regalado la bella imagen que ilumina de colores y belleza profunda el arte de tapa de este dossier Feminismos y Extractivismos. ¡Gracias Marianela!

Cierran este dossier tres reseñas de libros, estrechamente vinculadas a los temas que interesan a este número. Dos libros que, desde distintos lugares y tiempos de escritura, reflexionan la complejidad del entramado colonizador,



administrativo y filosófico-político que se da alrededor de la “naturaleza”. La primera reseña es realizada por Leticia Saldi a cargo de los comentarios y análisis del libro *“Políticas Patrimoniales y procesos de despojo y violencia en Latinoamérica”* editado por Carina Jofré y Cristóbal Gnecco publicado en mayo de 2022. El libro convoca a profundizar la crítica onto-epistémica y política a los extractivismos y neoextractivismos, seguramente muchxs lectorxs de esta revista encontrarán en este libro una buena excusa para explorar nuevas críticas sobre las ramificaciones e imbrincaciones de los extractivismos. El libro convoca a varixs autorxs para reflexionar sobre los vínculos entre las políticas patrimonialistas, el extractivismo y las formaciones disciplinarias que las atienden. La segunda reseña la realiza la querida Carolina Crespo y lo hace sobre un muy esperado libro publicado en 2022 por la UNSAM y realizado por Olaf Kaltmeir, sobre los *“Parques nacionales Argentinos. Una historia de Conservación y Colonización de la Naturaleza”*. El libro resulta de gran interés para las luchas feministas, Pueblos, Comunidades Indígenas y movimientos sociales, en Argentina, en vista de la feroz arremetida de los proyectos verticalistas y globales para la creación de áreas protegidas, un conflicto íntimamente ligado a la crisis planetaria actual.

La segunda reseña es realizada por una de nosotras, Carina Jofré y trae un clásico del ecofeminismo de los años 80 del siglo XX, el libro *“La muerte de la naturaleza. Mujeres, ecología y Revolución científica”* de Carolyn Merchant, recientemente publicado por Siglo XXI editores Argentina, en junio de 2023, dentro una colección dirigida por la admirada Maristella Svampa. Esperamos que esta reseña desobediente anime a lecturas críticas e incite a volver a esos libros que nos ayudan a comprender como es que las mujeres hemos sido históricamente esclavizadas por los programas de las revoluciones científicas bajo la excusa de dominación del caos de la naturaleza imprevisible. Ojalá esta reseña y este dossier desaten caos fructíferos para nosotras.

Finalmente guardamos la esperanza de que, los textos, imágenes, pensamientos, poéticas y voces que se presentan en este primer número entretejan los territorios, lagunas, ríos, voces, y luchas. Buscamos una lucha común que emerja para develar los vínculos íntimos de nuestras comunidades con nuestros cuerpxs-territorios.

Un Epílogo. El viaje de Sofía al extractivismo profundo del Perú⁹

Regresando de visita a los territorios de mis madres, abuelas, en la campiña sur de la costa peruana encontré un territorio desértico que, desde épocas milenarias, está marcado por la historia del riego, la obtención al agua del sub-

⁹ Terminando la edición de este *dossier*, una de nosotras (Sofía) realizaba un viaje al *extractivismo profundo del Perú*.



suelo y la agricultura. Hace cincuenta años, esta región fue transformada por la Reforma Agraria de 1969 realizada por el gobierno militar de Juan Velasco Alvarado, quien expropió las haciendas a sus dueños de prácticas gamonales, y distribuyó a los campesinos varones parcelas agrícolas. En estas familias, la división sexual del trabajo era, y sigue siendo, muy marcada, determinando que las mujeres no puedan tener cargos de decisión en la distribución del agua, y mucho menos pueden aspirar a ser propietarias de tierras. Su rol era, y sigue siendo, recibir educación necesaria para ocuparse de las tareas domésticas y la crianza de los hijos. Hoy este sector agrícola está afectado por el latifundio de las empresas privadas que inició con la compra de parcelas agrícolas a pequeños propietarios. Empresas enfocadas en la agroexportación, privilegian el monocultivo bajo riego tecnificado, o “a goteo”, utilizando mano de obra local bajo indignas condiciones laborales. Los pobladores y mano de obra asalariada reclaman condiciones laborales mejores que les permita, por lo menos, cubrir las necesidades básicas de su familia y tener expectativas de vida. Este salario condiciona a la pobreza a sus habitantes, la exposición de intoxicaciones y otras enfermedades debido al uso desmedido de plaguicidas que afecta, desde el pulmón hasta el útero. Esta mano de obra barata sostiene esta actividad, condiciones aprobadas por leyes laborales del Estado, ya que la agroindustria es vista como una apreciada fuente de trabajo formal.

Y, es que el neoliberalismo del *boom* agroindustrial en el Perú ha generado un crecimiento sin desarrollo, lo cual implica un crecimiento económico sustentado en la precarización del empleo, el desborde de la institucionalidad pública y la fractura de las sociedades locales (Araujo 2021). A esto se suma que la tecnología de irrigación “gota a gota”; a pesar de que acrecienta la capacidad agrícola empobrece la tierra de nutrientes y no alimenta el acuífero subterráneo provocando un impacto en el ciclo hídrico de la región. A este escenario apocalíptico por la costa sur del país se suman las consecuencias del impacto global de la migración por las crisis política y económica. Cuerpxs de niños, hombres y mujeres, que provienen del país hermano de Venezuela, caminan casi invisibilizados por la Panamericana Sur buscando una utopía, un lugar, donde construir un futuro mejor. Lamentablemente, esta migración se encuentra con la distopía de la pobreza, corrupción estatal y xenofobia que acompaña a las sociedades fracturadas. Las lecturas de los artículos de este dossier, permiten contextualizar este escenario donde la capacidad (re)productiva de las mujeres está fijada sobre una jornada laboral doble (la del trabajo asalariado y el doméstico) y la intoxicación de sus cuerpxs. Felizmente, hay lugares de articulación que aún luchan. Podemos verlo en este dossier, eso nos da esperanza, como escribe Alejandra Ciriza en su artículo: “observar la realidad es distinto que aceptarla”.



Referencias bibliográficas

- Acosta, Alberto (2012). Extractivismo y Neoextractivismo: dos caras de una misma moneda. En Coordinado por Grupo permanente de trabajo sobre alternativas al desarrollo, Más allá del desarrollo, (1ª Ed.) (pp. 83-118). Fundación Rosa Luxemburg.
- Araujo, Ana Lucía (2021). *Condiciones laborales en la agroindustria costeña: El caso de los trabajadores de la provincia de Virú: una mirada crítica*. Centro Peruano de Estudios Sociales (CEPES).
- Briones, Claudia (2020). *Conflictividades interculturales. Demandas indígenas como crisis fructíferas*. CALAS.
- Cabnal, Lorena (2010). *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. ACSUR-Las Segovias.
- Cameron, Jenny y Gibson-Graham, Khaterine (2003). Feminising the Economy: Methaphors, Strategies, Politics. *Gender Place and Culture. Journal of Feminist Geography* 10 (2), 145-157.
- Correa Ruau, Ayelén (25 de abril 2023). *El caso de Julieta Paredes: cuando la violencia patriarcal habita otros cuerpos y territorios*. *Volcánicas* (volcanicas.com) <https://volcanicas.com/el-caso-de-julieta-paredes-cuando-la-violencia-patriarcal-habita-otros-cuerpos-y-territorios/>
- de la Cadena, Marisol, Risor, Helen y Joseph Feldman (2018). Aperturas onto-epistémicas: conversaciones con Marisol de la Cadena. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología* 32: 159-177. <https://doi.org/10.7440/antipoda32.2018.08>
- Escalante Moreno, Helios (2018). Iniciativa para la Integración Regional Sudamericana (IIRSA-COSIPLAN): neoextractivismo y emergencia de Brasil y China en América Latina. *Historia Ambiental Latinoamericana y Caribeña (HALAC) Revista De La Solcha*, 9 (1): 77-113. <https://doi.org/10.32991/2237-2717.2019v9i1>
- Gago, Verónica (2019). *La potencia feminista. O el deseo de cambiarlo todo*. Tinta Limón.
- Galindo, María (2013). *No se puede descolonizar sin despatriarcalizar. Teoría y propuesta de la despatriarcalización*. Mujeres Creando.
- Gigena, Andrea Ivanna (2022). *La politización feminista e indígena en Abya Yala. Encrucijadas y discontinuidades*. CALAS.
- Gómez-Barris, Macarena (2019). *Zonas extractivas. Ecologías sociales y perspectivas decoloniales*. Editorial Metales pesados.
- González-Abrisketa, Olatz., & Carro-Ripalda, Susana (2016). La apertura ontológica de la antropología contemporánea. *Disparidades. Revista De Antropología*, 71(1), 101-128. <https://doi.org/10.3989/rdtp.2016.01.003>
- Gudynas, E. (2011). El nuevo extractivismo progresista en América del Sur. Tesis sobre un viejo problema bajo nuevas expresiones. En VVAA., *Colonialismos del siglo XXI. Negocios, extractivismos y defensa del territorio en América Latina* (pp. 75-92). Icaria Editora.
- Gudynas, Eduardo (2013). Extracciones, Extractivismos y Extrahecciones. Un Marco conceptual sobre la Apropiación de Recursos Naturales. *Observatorio del Desarrollo*, 13.
- Gudynas, Eduardo (2015). *Extractivismos. Ecología, economía y política de un modo de entender el desarrollo y la Naturaleza*. Centro de Documentación e Información Bolivia (CEDIB).
- Gudynas, Eduardo (2016). Teología de los extractivismos. Introducción a Tabula Rasa Nº 24. *Tabula Rasa*. No.24, 11-23.
- Gudynas, Eduardo (2017) *Extractivismos y corrupción en América del Sur. Estructuras, dinámicas y tendencias en una íntima relación*. *RevIISE* 10 (10), 73-87.



- Haraway, Donna (2021). Conocimientos situados: La cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial (1988). En Daffne Valdés Vargas, Paula Cometa Stange, Lea Cáceres Díaz, & Sibila Sotomayor Van Rysseghem (Eds.), *Lastesis. Antología Feminista* (pp. 27-63). Debate.
- Harvey, David (2004). El “nuevo” imperialismo: acumulación por desposesión. En Leo Pantich y Colin Leys (Eds.), *El Nuevo desafío Imperial* (pp. 99-129). Merlin Press - CLACSO. <https://socialistregister.com>
- Ingold, Tim (2018). One world anthropology. *Journal of Ethnographic Theory* 8 (1-2), 158-171. <https://doi.org/10.1086/698315>
- Jofré, Ivana Carina, Gnecco, Cristóbal (Eds.). *Políticas patrimoniales y procesos de despojo y violencia en Latinoamérica*, (pp. 9-19). Editorial UNICEN.
- Jofré, Ivana Carina (2022a). Los caminos de servidumbre megaminera y narrativas del despojo en los procesos de patrimonialización neoextractivistas del Qhapac Ñan. En Carina Jofré y Cristóbal Gnecco (Eds.), *Políticas patrimoniales, y procesos de violencia y despojo en Latinoamérica* (pp. 193-294). Editorial UNICEN.
- Jofré, Ivana Carina (2022b). Patrimonializaciones neoextractivistas: Nuevas formas de despojo en Abya Yala. En Carlos Pazos-Justo, Beatriz Busto Miramontes, Susana Sotelo Docío (Eds.), *Comunidades Locais E Caminhos De Santiago Alianças E Ameaças*, (pp. 35-67). Edição do Centro de Estudos Humanísticos da Universidade do Minho. EDIÇÕES HÚMUS. <https://doi.org/10.21814/1822.79820>
- Korol, Claudia (2019). *Feminismos territoriales. Hacia una pedagogía feminista*. Editorial QUIMANTÚ.
- Lander, Edgardo (2018). Neoextractivismo. Debates y conflictos en los países con gobiernos progresistas en Suramérica. En Héctor Alimonda, Catalina Toro Pérez, & Facundo Martin (Coords.), *Ecología Política Latinoamericana. Pensamiento crítico y horizontes emancipatorios en clave sur* (Vol.2, pp. 79-92). Ediciones CICCUS. CLACSO.
- Lugones, María (mayo 2013). Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidad y opresiones múltiples. *Globalización: Revista Mensual de Economía, Sociedad y Cultura*. <http://rcci.net/globalizacion/2013/fg1576.htm>
- Machado Aráoz, Horacio y Merino Jorquera, Roberto (2015). Presentación / naturaleza americana. Extractivismo y geopolítica del capital. *Actual Marx / Intervenciones* N° 19, 7-14.
- Mbembé, Achille (2003). *Necropolitic. Public Culture*, 15 (1), 11-40.
- Mohanty, Chandra Talpade (2008). *Bajo los ojos de Occidente. Academia feminista y discurso colonial*. En Liliana Suárez Navaz y Rosalva Aída Hernández Castillo (Eds.), *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes* (pp. 117-163). Cátedra, Universitat de Valencia, Instituto de la Mujer.
- Paredes, Julieta (2010). *Hilando fino. Desde el feminismo comunitario*. Cooperativa El Rebozo.
- Pratt, Mary Lois (2010). *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*. Fondo de Cultura Económica.
- Rancière, Jacques (1998). *Aux bords du politique*. La Fabrique.
- Rappaport, Joanne (2007). Intelectuales públicos indígenas en América Latina: una aproximación comparativa. *Revista Iberoamericana*, Vol. LXXIII, Núm. 220: 615-630.
- Sassen, Saskia (2015). *Expulsiones. Brutalidad y complejidad en la economía global*. Katz Editores.
- Seitz, Mirka (2013). Cambios globales e institucionales en política exterior: el caso del IIRSA, UNASUR y la Patagonia Argentina. *Revista Aportes para la Integración Latinoamericana*, Año XIX, N° 29/ diciembre: 94-108.



- Svampa, Maristella (2013). Consenso de los Commodities y lenguajes de valoración en América Latina. *NUSO*, N° 244 (abril).
- Svampa, Maristella (2015). Feminismos del Sur y ecofeminismos. *NUSO*, n° 256.
- Svampa, Maristella (2019). *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina. Conflictos socioambientales, giro ecoterritorial, y nuevas dependencias*. Bielefeld University Press, CALAS.
- Svampa, Maristella (2021). Feminismos ecoterritoriales en América Latina. Entre la violencia patriarcal y extractivista y la interconexión con la naturaleza. *Documentos de Trabajo 59*.
- Svampa, Maristella y Viale, Enrique (2014). *Maldesarrollo. La Argentina del extractivismo y el despojo*. Katz editores.
- Svampa, Maristella y Bertinat, Pablo (Comps.) (2022). *La transición energética en la Argentina. Una hoja de ruta para entender los proyectos en pugna y las falsas soluciones*. Siglo XXI editores.
- Tapia Canales, Pedro (2014). Intelectualidad indígena en América Latina: debates de descolonización, 1980-2010. *UNIVERSUM*, 29 (2): 49-64.
- Ulloa, Astrid (2016). Feminismos territoriales en América Latina: defensas de la vida frente a los extractivismos. *Nómadas 45* (octubre), 123-139.
- Ulloa, Astrid, Godfrid, Julieta, Damonte, Gerardo, Quiroga, Catalina y López, Ana Paula (2021). Monitoreos hídricos comunitarios: conocimientos locales como defensa territorial y ambiental en Argentina, Perú y Colombia. *Íconos - Revista de Ciencias Sociales*, (69), 77-97. <https://doi.org/10.17141/iconos.69.2021.4489>
- Viale, Enrique (5 de junio 2023). Organización para romper el consenso extractivista. *Tierra Viva*. <https://agenciatierraviva.com.ar/organizacion-para-romper-el-consenso-extractivista/>
- Zapata Silva, Claudia (2019). *Crisis del multiculturalismo en América Latina: conflictividad social y respuestas críticas desde el pensamiento político indígena*. UNSAM edita; Centro de Estudios Latinoamericanos Avanzados-calas; Universidad de Guadalajara, Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades, Centro Universitario.



Sofía Chacaltana-Cortez

<https://orcid.org/0000-0002-6049-5880>
sofia.chacaltana@uarm.pe

Doctora en Antropología de la Universidad Illinois de Chicago y Licenciada en Arqueología de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Posdoctorante en el Museo Field de Chicago. Ha obtenido premios y becas de investigación como de la Asociación Nacional de Ciencia de Estados Unidos, beca de investigación del Instituto Riva-Agüero, del Field Museum de Historia Natural, entre otros. Actualmente es profesora principal y profesora investigadora de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya y coordina del Grupo de Investigación “Pueblos Originarios, Género e Interculturalidad” (POGI) en la misma institución. Integra la Colectiva feminista “Las Wilkas”, la Red de Información y Discusión sobre Arqueología y Patrimonio (RIDAP) y la Colectiva Feminista RIDAP.





Carina Jofré

<https://orcid.org/0000-0001-8238-1094>
carinajofre@faud.unsj.edu.ar

Activista warpe, hija de la Comunidad Warpe del Territorio del Kuyum, Pueblo Warpe, integra la Red plurinacional de Feministas Antiextractivistas del Sur. Es Doctora en Ciencias Humanas con Mención en Estudios Sociales y Culturales, y Licenciada en Arqueología por la Universidad Nacional de Catamarca. Realizó estudios de posgrado en el CODESRIA (Senegal), estudios posdoctorales en la Universidad del Cauca y en la Universidad Autónoma Intercultural Indígena (UAIIN) del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), en Colombia. Actualmente se desempeña como Investigadora Adjunta del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) con lugar de trabajo en el Instituto Regional de Planeamiento y Hábitat (IRPHA) de la Universidad Nacional de San Juan. Es Profesora regular a cargo de la Cátedra de Teoría y Metodología de la Investigación Arqueológica, y en la Cátedra de Impacto y Patrimonio Arqueológico, en la Carrera de Historia de la Universidad Nacional de La Rioja. Es miembro fundadora del Centro de Estudios e Investigaciones en Antropología y Arqueología (CEIAA), de la Red de Información y Discusión sobre Arqueología y Patrimonio (RIDAP) y de la Colectiva Feminista RIDAP. Desde 2011 ha sido delegada por la Comunidad Warpe del Territorio del Cuyum para llevar adelante las demandas por restituciones de cuerpos humanos presentadas ante la Universidad Nacional de San Juan, también fue una de las impulsoras de la creación del Consejo Asesor Indígena de la misma universidad. Desde 2014 se desempeña como perito *ad honorem* en causas relacionadas a crímenes de lesa humanidad cometidos durante la última dictadura argentina. Actualmente dirige proyectos de investigación y extensión universitaria relativos a etnografías de procesos patrimoniales, consulta libre previa e informada (Convenio 169 OIT) para Pueblos Indígenas en territorios avanzados por minería a gran escala, y proyectos sobre archivos y protocolos para la descolonización de prácticas de violencia institucionalizadas y redignificación de cuerpos/os de ancestros y familiares desaparecidos/as. Es fundadora y editora responsable de *Memorias Disidentes: Revista de estudios críticos del patrimonio, archivos y memorias*.



SECCIÓN ACADÉMICA
Ensayos, Investigaciones y Debates

APERTURA

PASADO Y PRESENTE. IMAGINAR UTOPIÁS FEMINISTAS DESDE EL SUR

alejandra ciriza

Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales - Centro Científico
Tecnológico del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y
Técnicas - Mendoza (INCIUSA-CONICET). Centro de Estudios Feministas
Alieda Verhoeven, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales (FCPyS),
Universidad Nacional de Cuyo (UNCuyo)
alejandracruz@hotmai.com

Aceptado para publicación 22 de octubre 2023

Resumen

Este trabajo recupera elementos utópicos en discursos nacidos de prácticas feministas en Abya Yala. Parte de una delimitación de la noción de utopía que pone en diálogo sus raíces históricas con formas de ejercicio de la función utópica en el presente. Algunas experiencias feministas situadas y vinculadas a la defensa de los bienes comunes se presentan como utopías de retorno del tiempo pasado, como un desandar las marcas de la colonización. De allí la pregunta por los anudamientos entre pasado y presente, por la cita secreta que convoca a Moro en el ejercicio actual de la función utópica. Las feministas del Abya Yala, defensoras de sus territorios naturales y corporales, traen el pasado al presente en sus luchas bajo el supuesto de que existe una continuidad entre seres humanos y naturaleza. Señalan la imposibilidad de reproducción de la vida bajo la lógica de acumulación capitalista y el avance sobre la naturaleza inaugurado con el expolio colonial, a la vez que proyectan otras formas de organización social. Algo semejante hizo Moro en el siglo XVI. Denunciaba la imposibilidad de reproducción de la vida en la Inglaterra de su tiempo e imaginaba un islote de futuro donde hallarían repuesta los conflictos de Inglaterra. La imaginación lo lanzaba hacia el futuro y hacia el lugar sin lugar que era América para los europeos de su tiempo. Si la respuesta les separa, una

manera afín de considerar las condiciones efectivas de existencia les aproxima bajo la forma de imaginación utópica.

Palabras clave: memorias, utopías, feminismos del sur, experiencias.

PAST AND PRESENT.

IMAGINING FEMINIST UTOPIAS FROM THE SOUTH

Abstract

This work recovers utopian elements in discourses born from feminist practices in Abya Yala. It starts from a delimitation of the notion of utopia that puts its historical roots in dialogue with forms of exercise of the utopian function in the present. Some feminist experiences situated and linked to the defense of common goods are presented as utopias of return of the past, as a retracing of the marks of colonization. Hence the question about the ties between past and present, about the secret rendezvous that summons More in the current exercise of the utopian function. Feminists in Abya Yala, defenders of their natural and corporeal territories, bring the past to the present in their struggles under the assumption that there is continuity between human beings and nature. They point out the impossibility of reproducing life under the logic of capitalist accumulation and the advance on nature inaugurated with colonial plunder, while projecting other forms of social organization. More had done something similar in the 16th century. He denounced the impossibility of reproducing life in the England of his time and imagined an island of future where England's conflicts would be solved. Imagination launched him towards the future and towards the placeless place that was America for the Europeans of his time. If the answer separates them, a similar way of considering the effective conditions of existence brings them closer in the form of utopian imagination.

Key-words: memories, utopias, southern feminisms, experiences.

PASSADO E PRESENTE.

IMAGINANDO UTOPIAS FEMINISTAS DESDE O SUL

Resumo

Este trabalho recupera elementos utópicos em discursos nascidos de práticas feministas em Abya Yala. Parte de uma delimitação da noção de utopia que



coloca suas raízes históricas em diálogo com formas de exercício da função utópica no presente. Algumas experiências feministas situadas e vinculadas à defesa dos bens comuns são apresentadas como utopias de retorno ao passado, como reconstituição das marcas da colonização. Daí a questão sobre os laços entre passado e presente, sobre o encontro secreto que convoca ao More no exercício atual da função utópica. As feministas em Abya Yala, defensoras dos seus territórios naturais e corporais, trazem o passado para o presente nas suas lutas sob o pressuposto de que existe continuidade entre os seres humanos e a natureza. Apontam a impossibilidade de reproduzir a vida sob a lógica da acumulação capitalista e do avanço sobre a natureza inaugurado com a pilhagem colonial, ao mesmo tempo que projetam outras formas de organização social. O More havia feito algo semelhante no século XVI. Denunciou a impossibilidade de reproduzir a vida na Inglaterra do seu tempo e imaginou uma ilha do futuro onde os conflitos da Inglaterra seriam resolvidos. A imaginação lançou-o para o futuro e para o lugar sem lugar que era a América para os europeus do seu tempo. Se a resposta os separa, uma forma semelhante de considerar as condições efetivas de existência aproxima-os sob a forma de imaginação utópica.

Palavras-chave: memórias, utopias, feminismos do sul, experiências.



A manera de introducción

Escribo para recordarme quién soy, porque yo nací sin saber quién era...

Escribo porque así me alivio un poco, como mis ojos se alivian cuando miro lejos...

Escribo para que vuelva a brotar esa memoria...

Escribo por los muertos descarnados por Francisco Pascasio Moreno y expuestos en el Museo de Ciencias Naturales como trofeos del despojo, 134 años hace...

Y escribo para que haya un mapa que registre este genocidio...

Escribo para que drene esta memoria...

Escribo porque ya aprendí la derrota y sé que derrotada aún se escribe, para dar vueltas alrededor de los eventos y poner un nombre a lo que no tenía nombre...

Escribo para que fluya esa memoria para que vuelva a ser un solo río con la memoria reciente...

LILIANA ANCALAO MELI (2021). *Para que drene esta memoria*.

Este trabajo apunta a recuperar elementos utópicos en discursos nacidos de prácticas feministas ubicadas en tierras de Abya Yala a partir de una delimitación de la noción de utopía que, a la vez que recupera sus raíces históricas, sigue el hilo de algunas determinaciones conceptuales relevantes que dialogan con formas de ejercicio de la función utópica en experiencias feministas vinculadas a la defensa de los bienes comunes y la naturaleza en el sur.

Las utopías han sido definidas como un género narrativo estrechamente ligado a tentativas de transformación del orden establecido cuyo punto de partida se halla en la elaboración de un relato de viajes escrito por Tomás Moro a inicios del siglo XVI. La Utopía de Moro está marcada por una doble perspectiva: por una parte, produce una descriptiva crítica de las condiciones de vida en la Inglaterra de su tiempo, y por la otra, propone una proyectiva política abierta hacia un horizonte de deseos desasido de consideraciones realistas y desplazada en el espacio hacia un lugar sin lugar que, no obstante, aludía al entonces llamado Nuevo Mundo¹.

¹ Las utopías se oponen en algún punto a la perspectiva política realista, es decir, aquella que describe el orden efectivamente existente, a la vez que busca confirmarlo como la única alternativa posible. Sigo en este punto las argumentaciones desarrolladas por Marcuse en *El hombre unidimensional* (1993).



En este escrito se interroga el pasado a partir del presente desde una mirada feminista ubicada al sur, situada corporal e históricamente, interesada en las suertes corporales y sociales de quienes hoy habitamos territorios de Abya Yala². Busca un cierto diálogo no exento de tensiones con la tradición europea, con los sesgos colonialistas, racistas y patriarcales de esa tradición que, sin embargo, se halla de algún modo incrustada en la nuestra. Traer ese pasado y esas miradas encontradas forma parte de la intentona de pensar con otros, a la manera de Haraway, como un juego de cuerdas del que pueden surgir figuras inesperadas en este instante de peligro para la humanidad y la tierra que habitamos con otras especies (Haraway, 2019).

Algunas preguntas organizan este escrito: ¿Qué condiciones históricas y sociales hicieron posibles los relatos utópicos? ¿Qué conexiones existen entre el presente y ese pasado? ¿Qué cita secreta, por decirlo a la manera de Benjamín, convoca el ejercicio de la función utópica en la crítica feminista del presente?

Revisitar la noción de utopía. Algunas precisiones necesarias

Las utopías tuvieron y tienen un signo ambiguo: relatos maravillosos, pero también discursos de crítica del orden vigente y anticipaciones imaginarias orientadas a la experimentación, en el sentido de tentativa y ensayo de un orden social y político considerado como mejor desde la perspectiva crítica asumida por el /la/lxs utopistxs (Ciriza, 1994).

La referencia a las utopías del Renacimiento europeo (las de Moro, Campanella y Bacon) es recurrente en la mayor parte de los escritos sobre la cuestión de la utopía. En este caso se ha privilegiado la de Moro no sólo porque da nombre al género narrativo, sino debido a su vinculación con un momento decisivo para la historia de nuestro continente al que el autor hace referencia expresa. Dice Moro: "... no tenía que realizar ningún esfuerzo de invención sino limitarme a narrar lo que... oí contar a Rafael... todo se reducía a relatar sencillamente lo escuchado" (Moro, 1941[1516]), p. 39). Rafael Hitlodeo, testigo

² Se ha mantenido la ambigüedad en la denominación del territorio Nuestroamericano bajo la idea de que ese nombre es y ha sido terreno de disputa a partir de la voluntad colonialista de hetero-designación bajo la idea de "descubrimiento" y la práctica de genocidio y colonización. Llamado Nuevo Mundo y América, el subcontinente también ha recibido el nombre de Iberoamérica. Fue y es afirmado como Latinoamérica por oposición a la América sajona desde perspectivas críticas y antiimperialistas (Ardao, 1980). Existe una tradición que recupera el nombre Nuestra América, procedente del célebre escrito de Martí (Martí, 1891). Ha sido y es nombrado Abya Yala, una designación que se ha generalizado a partir de la II Cumbre Continental de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas realizada en Quito en 2004. América Ladina es el nombre propuesto por la intelectual brasileña Lélia González en procura del rescate de las raíces afros, denegadas en la existencia y la cultura común que se quiere blanca y europea (González, 1988).



ocular de la vida en Utopía, no es sino el alter ego de Vespucci. De allí la realización de brevísimas consideraciones sobre los dichos de Vespucci acerca de la naturaleza y lxs seres humanxs de ese mundo enteramente nuevo para lxs europexs³.

Las Utopías del Renacimiento portan una serie de rasgos que resultan una provocación para pensar: emergen en un momento de conmoción del horizonte temporal y espacial, de disolución de las relaciones sociales establecidas y de incertidumbre ante lo que se avecinaba, un momento que recurre en los debates del presente por cuanto es tenido por un tiempo de condensación de acontecimientos decisivos para la suerte de nuestro continente y sus habitantes. Las utopías se tejieron en relación con lo que los europeos visualizaban como un nuevo mundo y fueron formuladas por varones atentos a las formas de ejercicio del poder e involucrados en transformaciones cruciales que resuenan aún en estos días, entre ellos, Moro y Bacon. Cabe señalar que si bien suelen ser tratadas en conjunto debido a sus resonancias comunes: crítica del presente y proyección de una sociedad imaginaria en la cual se resuelven los dilemas de ese tiempo, las tres más difundidas no son cronológicamente contemporáneas. La de Moro fue publicada en 1516, es decir, un año después de la publicación de la carta *Mundus Novus*; la de Campanella data de 1602, y la de Bacon fue dada a conocer en forma póstuma, en 1627 (Hopenhayn, 2022). Cada una de ellas se vincula a condiciones específicas y sus autores imaginan mundos a la medida de las determinaciones históricas y sociales de su tiempo y de sus posiciones singulares⁴.

Lo que los europeos denominaron el “descubrimiento” de estas tierras abrió paso a la elaboración de utopías narrativas en el marco de un clima social determinado por una serie de procesos: cercamiento, privatización y

3 Vespucci (Florencia, 1454-Sevilla, 1512) fue probablemente uno de los personajes más controvertidos entre los navegantes europeos que arribaron, a principios del siglo XVI, a territorios de Abya Yala. Cartógrafo y cosmógrafo, Vespucci estaba vinculado a la corte de Lorenzo di Pierfrancesco de Médici, el destinatario de sus escritos. Estuvo al servicio de España y Portugal en razón de su oficio. Las cartas de Vespucci, incluidas dos que han despertado intensos debates, tuvieron un hondo impacto en los intercambios intelectuales y en la cultura de la Europa de su tiempo. *Mundus Novus* y la carta dirigida a Soderini, las únicas publicadas en vida de su autor, interesaron a intelectuales destacados en aquel tiempo. Erasmo, Tomás Moro, Luis Vives y Peter Gilles (también conocido como Pedro Egidio, otro humanista, presunto conocedor de la lengua de los utópicos, y uno de los personajes de Utopía) sostienen en Brujas el primer debate sobre el Nuevo Mundo a propósito de la publicación de la carta de Vespucci en 1515 (López Palmero, 2005; Rivero Rodríguez, 2018).

4 Un largo siglo, y circunstancias vitales y políticas muy diversas separan a Moro, el humanista erasmiano, del monje calabrés autor de *La ciudad del sol*, que protagonizara en 1599 una revuelta antifeudal y antiespañola de ribetes complejos, pues articulaba un programa de construcción de una república comunista y teocrática a la inspiración profética, un rasgo que parece haber caracterizado a Campanella (Muñoz Castellanos 2019, Bennardo, 2000). Bacon a su vez piensa bajo el peso del proceso de emergencia de la ciencia moderna que contribuiría a generar (Bacon, 1620; Merchant, 1989).



mercantilización de la economía, conmoción de la unidad religiosa de Europa a través de la reforma protestante, reconfiguración de las relaciones de poder en un tiempo en que se construía un imperio donde no se ponía el sol (Romero Rodríguez, 2018). Las relaciones entre ese mundo que los europeos nombraron como Nuevo y su mundo, el Viejo, se plasmaron en el Tratado de Tordesillas y en la racialización de la población de estas tierras con efectos ideológico-políticos y materiales, pues la racialización fue determinante en lo referido a la división racial y sexual del trabajo.

La narrativa moreana se localiza en una coyuntura que conecta con el presente. En el pasado se trataba del proceso de expansión de Europa hacia otros continentes en un momento de mercantilización de las relaciones sociales en la Inglaterra habitada por Moro. Mercantilización, desarrollo de la producción textil a mayor escala y privatización de los bienes comunes se articularon y aceleraron a raíz de los beneficios materiales procedentes de la ocupación colonial de estas tierras y de la explotación y el despojo de la naturaleza y las poblaciones, tanto en territorio Nuestroamericano como en África y Asia. Las prácticas colonialistas europeas derivaron en genocidio y en profundas modificaciones en las condiciones de existencia para miles de seres humanos⁵.

Ese proceso ha sido leído de muchas maneras: Marx lo hacía procurando descifrar el proceso de acumulación originaria de capital, y sus consecuencias para los campesinos europeos, forzados a migrar a las ciudades a medida que se perdían los derechos del común y se privatizaban las tierras (Marx, 1867). Silvia Federici (2010), desde una perspectiva feminista, ha señalado la conjunción entre el proceso de acumulación, el control del cuerpo de las mujeres y la violencia desatada contra afros y pueblos nuestroamericanos. Africanxs e indoamericanxs, derrotadx, cazadx y esclavizadx, devinieron mercancías de escasa valía, considerados como seres a mitad de camino entre las bestias y lxs humanxs, incluidas las mujeres de diversas razas y clases sociales.

5 Adolfo Colombres sostiene que aztecas, mayas e incas sumaban en el momento de la conquista entre 70 y 90 millones de personas de las cuales sobrevivieron, transcurrido un siglo y medio 3.500.000. La crisis demográfica del siglo XVI provocó la necesidad de importación de mano de obra para compensar la mortandad de la población nativa. A partir del siglo XVI España y Portugal se dieron a la tarea de traficar personas desde África hacia tierras americanas. Las mencionadas potencias coloniales protagonizaron la trata transatlántica de personas afros durante el siglo XVI con el objetivo de satisfacer la demanda de trabajo forzoso para la minería y la agricultura en América del Sur. El segundo sistema atlántico, durante el siglo XVIII, fue hegemonizado por los ingleses y superó al anterior en el volumen de africanxs esclavizadx, número de actores y Estados europeos involucrados (Países Bajos, Reino Unido, Francia y Dinamarca). La tasa de ganancia que se obtenía, junto con la demanda de mano de obra provocada por la incipiente Revolución Industrial y la naturaleza rapaz del capitalismo, dio un nuevo impulso a la trata transatlántica de esclavxs. Se calcula que la sangría involucró a unos 100 millones de africanos arrancados de sus tierras con destino a América (Colombres, 1989, p. 25).



Las suertes de las mujeres (en particular las mujeres racializadas) se edificaron a la medida de la misoginia de los europeos de ese tiempo, bajo el doble signo del despojo de los bienes comunes y de la conquista, de la conversión de sus cuerpos en carne de explotación, violación y expropiación, tanto de las capacidades de trabajo como de las sexuales y reproductivas. Racializadas, proletarizadas y campesinas sufrieron explotación de su fuerza de trabajo, pero también un tratamiento corporal diferencial ligado a las marcas de sexuación. Negras, proletarias, campesinas e indoamericanas fueron sistemáticamente violadas, fungieron de amas de leche, trabajadoras domésticas y cuidadoras de quienes pudiesen requerirlo. Sus experiencias no sólo estuvieron marcadas por la sexuación, sino por esas múltiples determinaciones corporales, sociales y a la vez naturales⁶. Son precisamente esas determinaciones las que dispersan a las mujeres entre los hombres, por decirlo al modo de Simone de Beauvoir:

Elas viven dispersas entre los hombres, ligadas por el hábitat, el trabajo, los intereses económicos, la condición social a ciertos hombres (padre o marido) más estrechamente que a otras mujeres. Burguesas, son solidarias con los burgueses y no con las mujeres proletarias; blancas con los hombres blancos y no con las mujeres negras... El lazo que las une a sus opresores no es comparable a ningún otro. (Beauvoir, 1949, p. 20. La traducción es propia)

Algo de ese tiempo no deja de resonar en el presente. Si entonces el mundo comenzaba a ser un mundo organizado alrededor de la supremacía europea y el nacimiento de las “razas” merced los procesos de racialización, genocidio y explotación del trabajo servil y esclavo de personas racializadas y colonizadas, de mercantilización de la economía, de construcción de cercados, expulsión de campesinxs y pérdida de valor de la producción de bienes de uso que tanto pesaría en la historia de las mujeres; las actuales condiciones de existencia, determinadas por lo que podríamos llamar una honda crisis civilizatoria, de alguna manera marcan el cierre de ese ciclo bajo un signo amenazador que ha sido nombrado de muchas maneras: capitaloceno, plantacionoceno, antropoceno, chthuluceno, como lo denomina Donna Haraway (Haraway, 2019).

Moro escribe bajo la inspiración de la lectura de las cartas de Américo Vespucio, en el momento histórico que muchas feministas comunitarias han

⁶ Se asume, a la manera de anticipación de sentido, que no existe algo así como la naturaleza o la biología puras, sino una naturaleza que está siempre construida por las relaciones históricas y sociales. Ellas modulan los cuerpos a la manera de una cinta de Moebius produciendo cuerpos racializados, binarismos sexuales, destinos considerados como si fueran biológicos en razón de la sexuación. Cfr. Fausto Sterling (2006). La noción de naturaleza secundaria procede de la tradición marxista. Cfr. Engels (1896).



denominado del “entronque patriarcal” (Paredes y Guzmán 2014; Cabnal, 2012; Tovar Hernández y Tena, 2015), es decir, un momento determinante para la construcción de alianzas entre varones blancos y racializados. No sólo se trató de controlar las capacidades corporales de las mujeres, sino de otra forma de considerar la naturaleza y lxs seres humanxs a ella asimilados (Merchant, 1989).

La profunda crisis que atraviesa el planeta ha convocado al ejercicio de la imaginación política trayendo algo de ese pasado al presente. Si entonces se abría para lxs europexs un horizonte desplazado hacia la aún ignota América, avizorada como el espacio donde sería posible edificar un islote de futuro en el cual hallarían respuesta los conflictos de Inglaterra, hoy las utopías han cumplido una multiplicidad de desplazamientos: hacia la ciencia ficción bajo la forma de relatos utópicos y distópicos; hacia el ensayo; pero también hacia el discurso y la experimentación política de quienes, en su condición de defensoras de los territorios y de mujeres racializadas, señalan la imposibilidad de la reproducción de la vida bajo la lógica de la acumulación capitalista y del avance sobre la naturaleza inaugurado bajo el signo del expolio colonial europeo de territorios amefricanos, africanos y asiáticos.

Es el presente el que anuda de una manera singular la amenaza de destrucción de la naturaleza y la imposibilidad de reproducción de la vida, una función que ha sido cumplida, durante siglos, por las mujeres, por las personas racializadas, por subalternxs y subalternas. El mundo configurado por la conquista hizo del territorio de Abya Yala terreno de extracción y exterminio. Ese secreto lazo retorna en las luchas por la defensa de los territorios, incluidos los cuerpos, en las anticipaciones de futuro, en las propuestas imaginarias puestas en juego mayoritariamente por mujeres racializadas.

Breves notas sobre utopías e imaginación política

Ya Engels se había ocupado del asunto del carácter imaginario de las utopías en un célebre opúsculo *Del socialismo utópico al socialismo científico*, un texto que inicialmente formaba parte del *Anti Dühring* y que fue publicado en forma separada por primera vez en francés, a instancias de Lafargue, en 1880 (Engels, 2006 [1880]). Engels postulaba que el socialismo utópico en sus diversas fases era una respuesta imaginaria, debido a la inmadurez de las condiciones materiales de existencia, ante la irracionalidad e injusticia del mundo burgués. En el siglo XVI y XVII sus enunciadores habían sido Moro y Campanella, en el XVIII Morelli y Mably; en el XIX los críticos de la burguesía, que constataban, bajo las promesas emancipatorias de las revoluciones



burguesas, la miseria, la competencia despiadada y la sustitución del privilegio feudal por las prerrogativas del dinero. Las propuestas elaboradas por lxs socialistas utópicos: Henri de Saint Simon, Charles Fourier, Robert Owen, Flora Tristán, arraigaban en un suelo aún precario pues no se habían desarrollado las condiciones que posibilitaron a Marx y Engels avanzar en dirección a la crítica de la economía política encarnada en la clase que habría de hacer una revolución capaz de emancipar a la humanidad en su conjunto (Engels, 2006 [1880]). Para Engels el socialismo utópico, en cuanto respuesta imaginaria que apela a la experimentación y la propaganda como vías para la instauración del socialismo, sería reemplazado por el socialismo científico.

Casi un siglo más tarde, cumplido el ciclo de revoluciones campesinas y proletarias de inicios del siglo XX, Adolfo Sánchez Vázquez, exiliado en tierras mexicanas tras la derrota de la República española, escribió un texto que invierte el título del escrito de Engels en procura de las expectativas utópicas que el marxismo despertaba y podría despertar en el tiempo por venir. Incluso si las bases para la construcción de la sociedad futura arraigan a la vez en la praxis revolucionaria y en el marxismo como teoría nacida de las contradicciones del capitalismo y de la crítica ante los límites de las perspectivas burguesas, para Sánchez Vázquez es preciso recuperar el nexo entre socialismo y utopía. La crítica de la utopía era necesaria en los años en que Engels escribiera su texto, pero utopía y socialismo han mantenido desde entonces una relación estrecha y tensa que es preciso revisar a la luz de la crítica de los socialismos realmente existentes. Se hace preciso retornar sobre el terreno utópico, hacer un espacio al imaginario, al deseo de transformación, incluso si las anticipaciones de otras sociedades posibles se revelan inciertas. Algo en el orden de las expectativas depositadas en el conocimiento científico se ha debilitado desde el siglo XIX⁷.

La persistencia de la utopía arraiga en el registro imaginario y el deseo de transformación, en la imposibilidad de anticipación plena del futuro, un hueco que la ciencia no puede llenar pues la clave se halla en la esperanza y en el desplazamiento que toda práctica humana produce respecto de los ideales que la guían. Imposibles de realizar plenamente, las utopías se basan en el anhelo de lo imposible, que es lo que impulsa a la acción y a la experimentación política, en el lazo ambivalente con el presente, pues a la vez que hurgan en las injusticias del orden real, la propuesta de transformación está marcada

7 La relación de Marx y Engels con la ciencia burguesa y sus métodos positivistas es compleja. Ambos desconfiaban de la creencia burguesa en el progreso sin más apuntando a las contradicciones que el avance del capitalismo producía. Engels no duda en señalar la provisoriedad del conocimiento y su precariedad tanto en el campo de las ciencias naturales como en el de las sociales (Engels, 1896, pp. 152 s.)



por un cierto e inevitable desajuste que sólo puede proceder de la imaginación que anticipa, incluso si lo hace a menudo apelando a la memoria. Por decirlo a la manera de Jameson: la tensión entre la preocupación por el futuro y por la memoria parece un asunto decisivo en el impulso utópico. Mientras hay quienes han hallado en la memoria de la felicidad las fuentes de la energía personal y política, para otrxs es el futuro el tiempo que alberga la promesa de plenitud. Desde la perspectiva de Jameson:

En algún punto las discusiones sobre la temporalidad siempre se bifurcan en las dos sendas de la experiencia existencial (en la que parecen predominar las cuestiones de memoria) y del tiempo histórico, con sus urgentes interrogaciones al futuro... es precisamente en la utopía donde estas dos dimensiones se reúnen sin fisuras y donde el tiempo existencial es introducido en un tiempo histórico que paradójicamente también constituye el fin del tiempo, el fin de la historia. (Jameson, 2009, p.16)

De esto trata hoy la cuestión de la utopía. Ya no del relato del viaje de Rafael Hytlodeo a una tierra ignota, sino de un ejercicio de imaginación política que resulta de evaluar el mundo realmente existente según un criterio que, en la tradición socialista y en otras tradiciones emancipatorias, como los feminismos, se vincula a la idea de que bajo las actuales condiciones es imposible la reproducción de la vida humana y natural-social. Como en la Inglaterra del Siglo XVI y la Europa del XIX, el mundo que hoy habitamos, está asolado por la amenaza de destrucción de las bases de la existencia de la especie y del mundo mismo, la naturaleza que somos y de la cual vivimos (Hinkelammert, 1984; Bellamy Foster, 2020)⁸.

También Arturo Roig (1987) ha señalado con insistencia la necesidad de la dimensión utópica como función crítico-reguladora que permite distanciarse del mundo efectivamente existente y alienta a lxs sujetxs singulares y colectivos a formular anticipaciones de futuro que permanecen a la manera de un horizonte, como señalara Galeano, que se aleja cuando nos acercamos y sirve para caminar, para trazar un nudo entre pasado presente y futuro (Galeano, 1971). Es el presente el que determina las condiciones de formulación de la anticipación utópica de futuro, mientras el pasado suele configurar el territorio del cual se nutre nuestra imaginación.

La recuperación del pasado se juega en la imaginación política de las defensoras de los territorios, que retornan sobre los siglos de resistencia indí-

⁸ Franz Hinkelammert señala que la definición de lo posible solamente se puede hacer por medio de la imaginación, sujetando la praxis a lo imposible como criterio. Lo imposible es el punto de orientación, una especie de brújula de la praxis y del conocimiento a partir de la cual intentamos realizar lo posible. La dificultad se halla, en su perspectiva, en la ilusión de que es posible realizar efectivamente lo imposible (Hinkelammert, 1984).



gena, sobre las formas de espiritualidad y el arraigo al territorio como claves en la construcción política y narrativa de un mundo mejor. El futuro se halla en un espacio complejo, poblado de las imágenes del pasado como herramientas indispensables para la lectura del presente y la construcción de un futuro en el cual sea posible la reproducción de la vida en cuanto social, humana y natural. Dice Berta Cáceres:

En nuestras cosmovisiones somos seres surgidos de la tierra, el agua y el maíz. De los ríos somos custodios ancestrales el pueblo Lenca, resguardados además por los espíritus de las niñas que nos enseñan que dar la vida de múltiples formas por la defensa de los ríos es dar la vida para el bien de la humanidad y de este planeta. El COPINH, caminando con otros pueblos por su emancipación, ratifica el compromiso de seguir defendiendo el agua, los ríos y nuestros bienes comunes y de la naturaleza, así como nuestros derechos como pueblos. ¡Despertemos! ¡Despertemos Humanidad! ¡Ya no hay tiempo! Nuestras conciencias serán sacudidas por el hecho de sólo estar contemplando la autodestrucción basada en la depredación capitalista, racista y patriarcal. (Cáceres, 2018 [2015], p. 122)

Sobre las condiciones de escritura de la Utopía Moreana y sus recurrencias en el tiempo

La utopía moreana navega a dos aguas: la crítica del realismo político y la apuesta a una imaginación política que podríamos llamar ambivalente, esto es, sostenida en la tensión entre ideas contradictorias sin precipitar en ninguna de las vías planteadas por las alternativas posibles (Flax, 1995). El protagonista e interlocutor de Moro, Rafael Hitlodeo, es un marino concedor de la isla y de la sociedad utópica. Rafael ha viajado al Nuevo Mundo, lugar donde se ubica la isla. Sin embargo, es portador de un nombre ambiguo: a la vez que es “quien abre los ojos” a lxs europexs de su tiempo sobre la existencia de una sociedad gobernada por un príncipe justo, donde cada unx trabaja según sus necesidades y no acumula riqueza, pues no existe propiedad privada, se apellida Hitlodeo, es decir, distribuidor de disparates (Vera Bustamante, 2021)⁹.

Moro apela a la ironía, al efecto que produce el sinsentido: el gobernante de la isla es un Ademo (sin pueblo) que gobierna una ciudad llamada Amauroto (ciudad fantasma), ubicada a orillas de un río Anhidro (sin agua). Los nombres asignados y el uso del griego como parte de las claves de comuni-

⁹ Según Paula Vera Bustamante Hitlodeo refiere a un juego de palabras en griego: *hythlos*, que significa disparate o patraña y *daiein*, distribuidor o mercader. Rafael Hitlodeo sería entonces un especialista en disparates o mercader de patrañas (2021).



cación forman parte de referencias habituales en el mundo cultural de los humanistas del Renacimiento europeo, pero también opera como una suerte de advertencia ambivalente para los lectores del presente: la isla tiene a la vez una ubicación real e irreal, su geografía y su sociedad se dibujan bajo los efectos de los velos de la fantasía ante ese mundo desconocido para lxs europeos de ese tiempo, a la vez que se supone que el relato (como el de Vespucci) procede de testimonios fehacientes en tanto quien relataba había presenciado esos hechos y visto y vivido en esos lugares remotos.

Utopía es una sociedad imaginaria, pero ubicada en un espacio presuntamente real, en la cual se hallan soluciones políticas y sociales a los dilemas reales de la Inglaterra que Moro habitara y a los conflictos de su tiempo. Si el presente de Europa estaba marcado por el expansionismo y las guerras de conquista y religión, la sociedad utopiana estaba regida por los preceptos de igualdad, justicia y tolerancia religiosa. Si la propiedad privada y el afán de lucro se habían convertido en el azote de los campesinos ingleses y en la fuente de las desgracias de la naciente clase obrera, en la igualitaria sociedad utopiana todas las personas estaban en condiciones de satisfacer sus necesidades sin dificultad. La crítica a la propiedad privada y a la economía mercantil es contundente:

Vuestras ovejas, que tan mansas eran y que solían alimentarse con tan poco han comenzado a mostrarse ahora... de tal modo voraces e indómitas que se comen a los propios hombres y devastan y arrasan las casas, los campos y las aldeas... los nobles, señores y hasta algunos abades... no contentos con los frutos y rentas anuales... no dejan nada para el cultivo y todo lo acotan para pastos, derriban casas, destruyen pueblos y si dejan el templo es para estabular a las ovejas pareciéndoles poco el suelo desperdiciado en viveros, dehesas para caza esos excelentes varones convierten en desierto cuanto hay habitado y cultivado dondequiera...[C]uando uno de estos ogros, azote insaciable y cruel de su patria, resuelve cercar muchos miles de yugadas, tanto dueños como arrendatarios son despojados de sus posesiones mediante tretas, por la fuerza o porque, cansados de maltratos, se ven obligados a vender. Por lo que todos esos desdichados, casados y célibes, viejos y jóvenes, junto con sus nutridas familias (el trabajo rural exige muchos brazos), deben partir sin rumbo cierto, tras malvender sus enseres domésticos, si tienen tiempo de hallar quien los compre. (Moro, 1941[1516], p.67)

La lógica de acumulación, la propiedad privada y el dinero todo lo corrompen en la perspectiva de Moro. De allí que la vida en Utopía sea una vida comunitaria, donde las personas, todas las que estén en condiciones, deben trabajar corporalmente al menos seis horas diarias en las labores del campo y disponer de tiempo libre para el cultivo de sus dotes intelectuales.



Los ideales humanistas gobiernan la isla: unas pocas leyes conocidas por todxs, un gobierno benévolo y orientado a la conservación de la paz y la armonía en la comunidad, una vida placentera y exenta de las tensiones e inseguridades que aquejaban las vidas humanas en ese momento histórico. Dice Moro:

¿Hay mayor riqueza que vivir con ánimo alegre, tranquilo, desposeído de cuidados, sin tener que preocuparse del sustento, ni aguantar las quejumbrosas peticiones de la esposa, ni temer la pobreza para el hijo, ni buscar ansioso la dote de la hija, sintiéndose seguro del porvenir de los suyos...? (Moro, 1941[1516], p. 174)

Esa vida imaginaria en algún lugar del nuevo mundo contempla sin embargo el trabajo esclavo, la monogamia estricta y la subordinación de mujeres y niñxs a la autoridad patriarcal, e incluso los castigos corporales. Las autoridades son varones adultos y letrados, se suponen sabios.

La división sexual del trabajo se quiere, por así decir, natural: si la agricultura es común a todos, hombres y mujeres y “nadie la ignora” (Moro, 1941 [1516], p. 104), “...las mujeres, más débiles, se ocupan en los menos penosos ... y los hombres se encargan de los restantes y más pesados menesteres” (p. 105). Una sociedad de personas austeras, ocupadas en el trabajo manual, con tiempo para el trabajo intelectual, regidos por unas pocas leyes conocidas por todxs y regulaciones precisas en lo referido a la sexualidad y a la organización familiar.

Como ha señalado Jameson el mundo que podemos anticipar en la imaginación se construye sobre la base de la experiencia vivida, pues nuestra imaginación es rehén del mundo que habitamos, y quizá de todos los restos del pasado que una sociedad conserva (Jameson, 2015).

El mundo imaginado por Moro porta las marcas de la benevolencia paternal de quienes asumen una cierta distancia crítica respecto del privilegio que tienen, pero no dejan de tenerlo. El orden propuesto por Moro es el de una sociedad comunitaria ajena a la escasez donde la autoridad se ejerce según criterios ligados a jerarquías supuestamente ancladas en la biología, que establece la supremacía de los varones adultos sobre mujeres, jóvenxs y niñxs: “El más anciano preside la familia. Las mujeres sirven a sus maridos y los hijos a sus padres y en una palabra, los más jóvenes a los mayores” (Moro, 1941 [1516], p. 112). Si cada mujer tenía la obligación de criar a sus hijos, la crianza era, no obstante, de carácter comunitario, pues se compartían comidas y enseñanzas, y el cuidado de niñxs que, por cualquier razón azarosa, no tuvieran progenitorxs. La idea de una vida corporal de satisfacción de las necesidades y de goces moderados constituye una crítica del artificio, la acumulación de



riqueza y las flagelaciones estériles. Para Moro es preciso apreciar la belleza, realizar actividad física y trabajar, “no convertir la agilidad en pereza, (ni) agotar el cuerpo con ayunos, ...atormentarse a sí mismo sin provecho de nadie...” (Moro, 1941 [1516], p. 136).

No hay un lugar sin lugar, sin tiempo y sin cuerpo desde el cual imaginar. Muchas de las consideraciones de Moro sin dudas procedían de su propia experiencia, de la crítica de las costumbres inglesas en su época, pero otras se alimentaban de los relatos de viajes y de las noticias que llegaban sobre las lejanas tierras que se denominarían América.

Circulaban entonces en Europa las cartas de Vespuccio, con descripciones de la pródiga naturaleza americana, las costumbres sexuales, los hábitos caníbales y la desnudez de sus habitantes. Dice Vespuccio:

... así los hombres como las mujeres, que van como salieron del vientre de su madre, que no se cubren vergüenza ninguna, y así por la diferencia del color, porque ellos son de color como pardo o leonado y nosotros blancos... Son gente de gentil disposición y de buena estatura: van totalmente desnudos; sus armas son armas de saeta, y llevan éstas, y rodela, y son gente esforzada y de mucho ánimo. (1503, p. 10)

En esas observaciones probablemente se inspire la idea de la mutua desnudez como condición para la elección del cónyuge, incluso si Moro defiende la estricta monogamia, el conocimiento del otro en su desnudez es una práctica necesaria: “La prometida... es expuesta desnuda a los ojos del pretendiente por una matrona grave y honesta; a su vez el novio es presentado ante la muchacha, igualmente desnudo, por un hombre respetable” (Moro, 1941 [1516], p.142).

Utopía, el lugar de los deseos de Moro, nombra su proyecto emancipatorio e ilumina las vías para una crítica radical de la sociedad europea de su tiempo bajo el signo ambivalente de una imaginación que, si puede parecer tocada por el absurdo, la ironía e incluso lo maravilloso, desborda la lógica del orden establecido y jaquea el cálculo propio del realismo político (Roig, 1987; Ciriza, 1994).

En cuanto ejercicio de una crítica que ve en lo imposible la solución para los conflictos del mundo real, Moro, el utopista, necesitaba codificar las condiciones de recepción de su peculiar discurso. La utopía no es ni verdadera ni falsa, sino una apuesta a la experimentación política que piensa lo realmente existente sin confirmarlo, como haría un discurso verdadero, y sin mentir, como haría un discurso falso. De allí la ironía como trama del texto de Moro. La utopía halla su ubicación en el espacio de las soluciones imaginarias pues



escapa al dictamen de la veridicción: no es verdadera ni falsa, mentira ni fantasía, sino precisamente el límite imposible de lo posible, el lugar en que el mundo real muestra su trama de imposibilidades a la luz del criterio de Moro, según el cual «... la vida humana está por encima de todas las riquezas del mundo» (Moro, 1941 [1516]), p. 56).

La utopía moreana alberga un registro de crítica de lo real a la vez que advierte acerca de la conexión entre topía y utopía, crítica de lo real y apertura a la imaginación como vía de solución, incluso si no hallamos la estructura narrativa ni la fábula de un viaje hacia el país de Cucaña.

Según Arturo Roig la función utópica se desplaza del relato de viajes hacia el discurso político (Roig, 1987). Por decirlo de alguna manera, la utopía se mantiene como solución imaginaria ante lo dado, constituye una posición ética y política ante el realismo que no sólo predica la aceptación del orden existente, sino que insiste en confirmarlo como inmodificable. No sólo se trata de describir el mundo tal cual es, sino de aceptarlo como la única alternativa posible. Si la utopía es negación indeterminada, y en tal sentido irrealizable, opera a la manera de puesta en cuestión del mundo realmente existente, explora en sus hendidias, permite desarmar los desplazamientos del es al deber ser, tan frecuentes en los discursos y prácticas pretendidamente realistas a la vez que abre el horizonte a los deseos de un mundo mejor (Ciriza, 1994).

Cartografías de utopías feministas. Imaginar otros mundos desde el sur

Los modos de ejercicio de la función utópica dependen de las trayectorias singulares y colectivas y de las determinaciones histórico-sociales, temporales, espaciales, corporales. Las utopías feministas actuales constituyen críticas del orden existente a la vez que se mueven en un terreno incierto. Si el continente americano fue el horizonte de los sueños de los humanistas europeos del renacimiento, el lugar sin lugar al cual desplazaron su deseo de una sociedad de iguales bajo los términos que para Moro, Bacon y Campanella resultaban imaginables, las utopías de quienes se reconocen feministas de Abya Yala parten de una crítica radical de los efectos de la conquista y reivindican su anclaje en el territorio. Para ellas se trata de revertir el orden generado por la colonización, que produjo la idea del salvajismo vernáculo y la pretensión de vivir en una sociedad construida a imagen y semejanza de Europa bajo el supuesto de la existencia de un único modelo civilizatorio.

Hace ya varios años Francesca Gargallo llevó a cabo un extenso viaje a lo largo y lo ancho de Nuestramérica en procura de abrir un diálogo con las



feministas que ella denomina de Abya Yala (Gargallo, 2013). Ese viaje, esa invitación a descentrarse cumplió (y sigue cumpliendo) un papel fundamental en la crítica del eurocentrismo de los feminismos nuestroamericanos y en la comprensión de las diversas vías que tiene el devenir feminista en territorios de Abya Yala/Nuestramérica /América Ladina.

A mi vez aliento desde hace tiempo la inquietud por recuperar genealogías feministas /de mujeres en nuestras tierras, un asunto complejo cruzado por las desigualdades de clase, las marcas de la racialización y la sexuación, la cuestión de las lenguas y la traducción (Ciriza, 2009; 2015; 2016). En este trabajo se siguen los pasos de las defensoras de los territorios de manera no exhaustiva, procurando hilar sus respuestas ante la imposibilidad de reproducción de la vida que se manifiesta en las tentativas de privatización y mercantilización de los bienes comunes.

Las feministas de Abya Yala, las amefricanas y muchas mujeres que defienden territorios y no se reconocen como feministas, procuran por el reconocimiento de la diversidad de tradiciones culturales, políticas, sociales construidas en nuestras tierras al calor de la resistencia de siglos al arrasamiento. De allí la importancia de cepillar a contrapelo el tiempo en busca del reverso de los procesos de explotación de los seres humanos y no humanos, de racialización, violencia sexista y saqueo que nos aquejan desde entonces hasta hoy

No es que no haya habido otras formas de conciencia y crítica del lazo colonial. Pero la recolonización del continente y el avance de la mercantilización, la privatización y la violencia contra las comunidades de vida se ha agudizado de manera brutal a partir de la expansión del neoliberalismo que ha hecho posibles niveles inéditos de concentración de la riqueza en pocas manos y de expropiación de los bienes comunes indispensables para la reproducción de la vida.

Desde diversos lugares del continente se han llevado a cabo experimentaciones, verdaderas intentonas de construir un futuro/presente otro para lxs nadies que habitan tierras amefricanas, africanas, asiáticas, ya no bajo la forma de un espacio para sueños ajenos, sino como un hacia atrás, hacia la recuperación de los jirones del pasado anterior a la colonización, pero también hacia adelante en defensa de los bienes comunes, del re-encantamiento de la naturaleza, de la recuperación del propio cuerpo y la propia dignidad (Galeano, 1987).

La experiencia zapatista es sin dudas la más conocida, pero desde la conmemoración de los quinientos años de la conquista diversas organizaciones han bregado por la recuperación de su territorio ancestral. En Honduras lo



hace el COPINH (Consejo Cívico de Organizaciones Populares e Indígenas de Honduras) cuya dirigente más conocida fue Berta Cáceres, el Consejo de Pueblos K'iche's por la Defensa de la Vida, Madre Naturaleza, Tierra y Territorio (CPK), que nació en 2007 con el objetivo de enfrentar el Tratado de Libre Comercio entre América Central y Estados Unidos. Una de las integrantes del CPK es Lolita Chávez, conocida activista del feminismo comunitario que impulsa diversas acciones contra las violencias machistas e integra la red de Feministas del Abya Yala. Al sur del continente, a ambos lados de la cordillera se apuesta a la recuperación de las tierras ancestrales. Muchas de quienes lo hacen son mujeres, reconocidas como autoridades ancestrales, integrantes de redes feministas que suelen acuerparlas ante la persecución y agresiones de los Estados y los golpes de Estado, como el sucedido en Bolivia en noviembre de 2019 (Parodi, Canteros y Waldhüter 2022).

Las experiencias se hallan dispersas a lo largo y lo ancho del continente y son disímiles, pero a la vez están ligadas por un cierto hilo, como una suerte de mapa que sigue el trazo de la recolonización y los avances sobre la naturaleza, los bienes comunes y la violencia feminicida. De allí el interés por trazar cartografías de los modos de poner en juego la imaginación política feminista bajo las actuales condiciones históricas.

Podría decirse que las defensoras de los territorios actualizan el pasado, lo hacen significativo. Si Moro retorna, si interesa repensar las utopías es porque bajo las actuales condiciones se hace patente la imposibilidad de reproducción de la vida en nuestras sociedades, afectadas como están por el avance predatorio sobre la naturaleza y un proceso de mercantilización y privatización que parece derribar toda frontera, incluido el cuerpo humano y sus partes, las semillas y el agua, devenidos bienes transables. Es el presente el que convoca al pasado. Como bien ha indicado Benjamin el pasado que vuelve es aquel que permite en algún punto descifrar el presente. De allí la afinidad trazada.

Las defensoras del buen vivir, a diferencia de las feministas liberales, parten de una crítica radical del orden existente que implica una concepción amplia del patriarcado y la lucha feminista: no se lucha sólo por derechos que puedan eventualmente ensanchar los márgenes de libertad para algunas, sino que se lleva a cabo un combate integral contra el patriarcado como sistema de dominación y explotación de ese lazo que hace imposible la vida por fuera del entramado de nutrientes que la hacen posible. La afirmación de Adriana Guzmán Arroyo condensa esa manera de pensar, sentir y actuar:

... el patriarcado, no es un sistema más sino “el sistema” de todas las opresiones y que opera articulando estas opresiones sobre el cuerpo de las mujeres, y



desde estos cuerpos las reproduce en la humanidad y la naturaleza, justificando las guerras, la violencia y la depredación de la naturaleza. Si no se asume esta complejidad del sistema patriarcal, las luchas y en este caso los feminismos no serán anti sistémicos. (Guzmán Arroyo, 2019, p. 54)

Las liberales parten de la idea de la imposibilidad de modificar el orden establecido bajo el supuesto de que la sociedad está formada por individuos cuya posibilidad de participación en el orden social y político depende de su incorporación a un contrato socio-sexual cuyos límites se busca ampliar. Ese contrato no incluye en modo alguno el arraigo en la naturaleza-territorio, que es concebida como cosa. Se edifica sobre la base de la escisión entre economía y política, entre público y privado, entre seres humanos y no humanos estableciendo entre ambos una radical discontinuidad.

Conviene recordar que durante el debate por el derecho al aborto en la Cámara de Diputados, realizado en Argentina un 14 de junio de 2018, se contó con una intervención de Silvia Lospennato, quien cerró en su calidad de integrante de una articulación de promotoras de una agenda de género llamada *lxs sororas*. La diputada argumentó entonces en favor del derecho a decidir sobre el propio cuerpo (Lospennato, 2018). No obstante su encendida defensa del derecho a abortar en condiciones de seguridad, gratuidad y libertad, según la consigna de la Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal, Seguro y Gratuito, la diputada Lospennato, integrante de la coalición Pro-Cambiamos, se opuso en febrero de 2023 a la moratoria para incorporar personas que no tenían aportes suficientes al régimen previsional, bajo el argumento de que esta medida aumentaría el déficit fiscal. En su lectura de las cosas el avance en los derechos de las mujeres puede coexistir perfectamente con las desigualdades sociales y el ajuste fiscal. La ampliación de derechos de las mujeres no se relaciona con la estructura desigual de la sociedad, que excluye de las posibilidades de reproducción de la vida a personas que no se encuentran ya en condiciones de trabajar, sean varones, mujeres o personas trans.

Recurre entre las feministas en tierras de América Latina el debate por la ampliación de derechos, desde luego necesario bajo las actuales condiciones, pero a la vez ambivalente. A pesar de la necesidad de derechos y su importancia, la construcción de un programa político centrado en forma exclusiva en la ampliación de derechos formales tiene fuertes dificultades en un contexto de aumento de las desigualdades y de proliferación de normativas de máxima que tropiezan, para su efectivo cumplimiento, con múltiples obstáculos. La lucha por derechos opera en un terreno esquivo pues la base de la idea de ciudadanía se halla determinada por el modelo del individuo aislado,



propietario de su cuerpo. No deja de ser llamativa la frecuencia con la que se apela a la idea de propiedad en argumentos y discursos referidos a nuestras vidas y nuestros cuerpos en debates sobre el aborto, la prostitución, la denominada gestación subrogada. Se podría decir, retomando la idea de Roig sobre el desplazamiento de la función utópica hacia el discurso político (1987), que la anticipación de futuro parece residir en una libertad sin límites, que inclusive es preciso desasir de toda determinación corporal, devenida la carne materia sujeta a infinita maleabilidad, sólo sexuada.

El acento puesto con exclusividad en la sexuación, del mismo modo que la apelación a la libertad abstracta, no dejan de portar efectos paradójales. A fines de 2022 Marce Butiérrez publicaba una nota acerca de las tensiones nacidas de esa forma de defensa de la identidad que sólo considera relevante la sexuación. La antropóloga trans refiere un Tweet de Camila Sosa Villada, quien relata un episodio:

Situación avión ayer: me tocó sentarme al lado de una veinteañera rica, negra, uñas esculpidas, trencitas de polipropileno, cartera Louis Vuitton, alta y de brazos muy largos. Una chica trans. Evidentemente incómoda en el asiento... Se movía. Se sacudía las trencitas y me pegaba en la cara. Molestaba al señor delante de ella.... No es la primera vez que me topo con esa topadora de egoísmo que ya no responde a una identidad sino a una clase. Ahora son ricas... Se comportan como cualquier pendeja prepotente con dinero. (Butiérrez, 2022)

La dificultad reside en que la individualización extrema genera esa suerte de solipsismo, esa “topadora de egoísmo” cuyas actitudes se basan en mecanismos de domesticación que funcionan sobre y desde la inercia del orden establecido. La lucha por el derecho a la identidad en esos casos borra las desigualdades de clase, homogeneiza a todas las personas trans acentuando sólo la cuestión identitaria. No es necesaria ninguna transformación en el orden social existente, sólo disponer de los medios para ejercer la libertad de transformar el propio cuerpo con intervenciones, hormonas, etc. a fin de adecuarlo a la identidad autopercebida.

A contrapelo de esas maneras de situarse ante la batalla por derechos y las luchas identitarias, la crisis ecológica ha convocado a un amplio abanico de pensadoras y activistas que realizan una crítica radical del orden establecido a la vez que proponen salidas inciertas, nutridas por la recuperación de nexos con el pasado.

Ellas, ellxs, enfatizan el arraigo en la experiencia encarnada, la continuidad con la tierra que habitamos, la condición de lxs humanxs como seres naturales y sociales que reconocen diversos lazos con otras especies, la recu-



peración de cosmovisiones que arraigan en el pasado previo a la conquista y colonización del continente. Advierten la imposibilidad de reproducción de la vida humana bajo la versión neoliberal del capitalismo en esta fase en la cual retornan los procesos de acumulación por desposesión que describiera Marx en relación con la acumulación primitiva de capital. Si Marx imaginó que se trataba de un momento único e irrepetible, el proceso se repite en forma cíclica ante cada crisis capitalista (Marx, 1867; Luxemburg, 1913). Si Moro advertía la imposibilidad de la reproducción de la vida que arrasaba con las existencias de los campesinos ingleses en tiempos de la acumulación originaria, el proceso actual de acumulación por desposesión genera una conexión entre pasado y presente, de allí la fuerza con la que la imaginación utópica impulsa hacia el pasado, hacia la recuperación de otras maneras de vivir.

La anticipación de futuro que estas defensoras de la naturaleza proponen supone un remontarse en el tiempo, una recuperación de saberes desautorizados, una búsqueda en la memoria de lxs vencidxs. Pasado y futuro se funden en esas experiencias. No sólo en tierras de Abya Yala.

A partir de su participación en el movimiento chipko, la ecofeminista Vandana Shiva ha reflexionado sobre las raíces y consecuencias del modelo del agronegocio en la India y a nivel mundial. Desde su perspectiva, que comparte con Maria Mies, la estructuración patriarcal del mundo está profundamente ligada a la inferiorización de la naturaleza y de las mujeres. Las prácticas agricultoras de las mujeres están orientadas al consumo y la supervivencia y vinculadas a una lógica de diversificación de la producción. El monocultivo en cambio está orientado a la transformación de las semillas en un bien transable que es propiedad privada de grandes laboratorios y apunta a la maximización de la ganancia. La lógica de la abstracción rige tanto el mundo del intercambio de mercancías como el de la producción de conocimientos y las biotecnologías ligadas a ese modelo de producción de alimentos, que obliga a la estandarización y la homogeneización. Esas biotecnologías parten de una visión de la naturaleza como cosa extorsionable cuyos ciclos pueden y deben ser perturbados al servicio del capital. Shiva y Mies coinciden en señalar las afinidades que cruzan el desprecio hacia la naturaleza, hacia las mujeres y hacia los pueblos racializados a la vez que abogan por una mirada que considere a la naturaleza como activa a partir de perspectivas capaces de favorecer la sensibilidad ante la interdependencia entre seres humanxs y naturaleza (Shiva y Mies, 2015).

En un registro que reconoce genealogías conceptuales ligadas a las cosmovisiones de sus pueblos a la vez que se nutren de experiencias de



resistencia al expolio territorial, las feministas de Abya Yala defensoras de los territorios y los bienes comunes acentúan la relación de lxs seres humanos entre sí y con la naturaleza/cosmos a la vez que formulan una crítica de la estructura patriarcal de sus comunidades, como lo han hecho las feministas comunitarias en Bolivia en defensa del agua (AAVV, 2010; Adriana Guzmán, 2015). También Fidelia Ayllapan, mujer mapuche recuperadora de su territorio, la Lof Allaypán en territorio del Chubut, provincia de Argentina (Korol, 2019); Lorena Cabnal, feminista comunitaria perteneciente al pueblo maya-xinka. Para muchas de estas mujeres, algunas de las cuales no se reconocen como feministas, es preciso resistir el avance depredador del capitalismo sobre sus territorios, e incluso recuperar la tierra en los casos en que fueron expulsadas de sus lugares y expropiadas de esa relación fundamental que liga cuerpo y territorio y es la base que nutre sus experiencias y las de sus comunidades.

Se trata de una línea de pensamiento que comparten varias feministas y activistas andinas que, como Rosalía Paiva, consideran que lxs seres humanxs arraigan en la jallpa (la tierra cultivable), que se determina como chacha o como warmi a partir de su ubicación respecto del sol y las montañas. Cosmos y comunidad posibilitan la supervivencia asegurando los nutrientes, el agua, el trabajo y el afecto (Paiva, 2014). La fuerza que mueve esas experiencias ancla en el deseo de transformarlo todo bajo la idea de que la vida de la tierra misma y de lxs humanxs es imposible bajo el signo del exterminio de la vida, el expolio de quienes viven por sus manos, la disolución de la comunidad y la violencia patriarcal que se enseñorea en los territorios. No porque antes no hubiese existido violencia, sino porque esta se ha incrementado de manera exponencial y se ensaña en forma particular con quienes defienden los territorios (Global Witness, 2022)

Se apuesta, entonces, a la experimentación política en un terreno incierto al calor de la crítica radical del orden establecido y del deseo de un mundo mejor. Ningún cálculo político realista detiene esa voluntad de experimentación, ese deseo de un mundo mejor, incluso si las previsiones razonables apuntan en otra dirección: pequeñas reformas, avances mínimos en un contexto en el que los nuevos leviatanes, como les denomina Borón (2000) avanzan sobre los poderes públicos del Estado privatizando y mercantilizando todo, el agua incluida.

Probablemente el recorrido de Berta Isabel Cáceres Flores, nacida un 4 de marzo de 1973 y asesinada un 3 de marzo de 2016 en La Esperanza, Honduras, illustre ese ímpetu utópico, feminista, anticolonialista y anticapitalista que procura por un nuevo amanecer para una humanidad reconciliada con la



naturaleza, a la vez que deseosa de recuperar los lazos truncos con los propios ancestros y ancestras.

Berta Cáceres inició su largo recorrido en la lucha revolucionaria en El Salvador y continuó en sus propias tierras como dirigente indígena y fundadora del Consejo Cívico de Organizaciones Populares e Indígenas de Honduras (COPINH). Desde ese lugar defendió tenazmente no sólo su identidad como parte de la comunidad lenca, sino que fue deviniendo feminista, advirtiendo cuánto de sus opresiones, de las opresiones de muchas, se jugaban en el cuerpo, en los golpes y las violencias.

A lo largo del proceso de defensa de los derechos a la vida de su pueblo y de la naturaleza fue adquiriendo múltiples saberes, pero también fue encontrando obstáculos cada vez mayores a medida que los proyectos extractivistas fueron avanzando sobre los bienes comunes y la naturaleza, a medida que los golpes se encarnizaron con su tierra y con su gente, con el gentillal de gente, como gustaba decir¹⁰.

Berta luchaba, como ha señalado Claudia Korol (2018) por un mundo anticapitalista, antipatriarcal, anticolonial, por la refundación de Honduras y del Abya Yala a partir de la organización, de la construcción colectiva, de la relación con las hermanas.

Luego de su experiencia como parte de los grupos insurreccionales en El Salvador, Berta retornó a Honduras con la idea de contribuir a la construcción de una sociedad más justa en la zona de Intibucá, una región sumamente empobrecida, territorio del pueblo lenca. Corría el año 1993 y al compás de la conmemoración del quinto centenario de la conquista, Berta fue amasando un espacio para preguntar por las relaciones entre un proyecto socialista y la recuperación de las raíces indígenas, haciendo lugar a las prácticas de cuidado de la tierra y la espiritualidad, a otras formas de construcción política abierta a las mujeres, respetuosa de los saberes locales, resistente frente al atropello de las multinacionales.

En 2009, año del golpe contra Mel Zelaya, Berta era ya una luchadora experimentada. Pudo percibir que, una vez más, Honduras se convertía en un laboratorio de las políticas oligárquicas e imperialistas en el continente. Avanzaron entonces los proyectos de militarizar Honduras y de privatizar las tierras y las aguas, de despojar a las comunidades de sus derechos. Las feministas, lxs indígenas, lxs desposeídxs de Honduras marcharon contra el golpe: ni golpes de Estado ni golpes a las mujeres.

¹⁰ A Berta le gustaba decir “el gentillal de gente”, un término acuñado por los *Notinada*, un programa radial de Radio Progreso que adopta palabras construidas durante la resistencia hondureña. Con ello refería a la gente de y en la calle (Cardosa, 2018).



Berta formó entonces parte de la resistencia a la privatización y de la negativa a la construcción de proyectos hidroeléctricos sobre el río Gualcarque, río sagrado para su comunidad. La imbricación corporal y espiritual en la defensa de los bienes comunes y el territorio se sustenta sobre la insistencia en el lazo corporal que nos une al lugar propio que no es sólo un espacio vacío y neutro, sino un lugar marcado por una compleja trama de cuerpo, memoria, suelo, semillas, agua.

Fue entonces que la asesinaron un 3 de marzo de 2016. Fue entonces, desde esa última batalla que le costó la vida, que Berta fue sembrada y camina con las feministas de Abya Yala en cada batalla por la defensa de la naturaleza. Incluso la idea misma de la siembra de Berta, que no nos libra del dolor de haberla perdido, es una suerte de apelación utópica contra la cultura de la muerte, la indiferencia y el individualismo encarnados en los poderes establecidos.

Consideraciones finales

La referencia al pasado, al tiempo en que Moro ubicaba en tierras americanas la utopía de un mundo de libre cercados, retorna bajo el signo de la crisis civilizatoria del presente. Moro inauguraba una modalidad de pensamiento político capaz a la vez de leer los signos de los tiempos y sus efectos sobre las vidas de sus contemporáneos y de abrir el horizonte de la imaginación política desplazando su proyecto de una sociedad justa hacia un no lugar ubicado en la entonces desconocida América.

Su Utopía se realizaría a partir de un desplazamiento hacia un territorio a la vez desconocido y ajeno.

Las feministas, algunas de las que reconocen sus raíces en Abya Yala y hacen de la defensa del buen vivir uno de los asuntos fundamentales de su práctica política y su horizonte utópico, denuncian la profunda articulación entre el cercamiento de la tierra y la apropiación de los cuerpos de las mujeres, entre la conquista y el genocidio, entre la colonización y la tentativa de exterminio, entre la invasión y la expropiación de los bienes comunes en beneficio de las potencias coloniales, a la vez que apelan a la recuperación de la memoria histórica, al deseo de volver sobre la propia lengua, a la recreación de los lazos en la comunidad, al rescate de saberes ancestrales y genealogías de mujeres, a la búsqueda de las raíces en el territorio.

Sus experimentos se llevan a cabo mirando hacia atrás a la vez que apuestan a sentar las bases de una sociedad respetuosa del arraigo humano en la naturaleza y en la comunidad, de esa compleja interdependencia para la que vamos buscando palabras que a menudo escapan. La mayor parte de ellas, a



la manera de Moro, se niega a aceptar el orden establecido como inmodificable, sus voces porfiadamente vivas circulan burlando la cultura mortífera del presente, abriendo el horizonte hacia un proyecto político que se halla bajo sus pies, que se encuentra persiguiendo las raíces cortadas, las continuidades interrumpidas, los pasos que conducen de vuelta a la tierra, la memoria y la lengua que les ha sido expropiada.

Referencias bibliográficas

- AAVV (6 de mayo 2010). *Pronunciamento del Feminismo Comunitario latinoamericano en la Primera Conferencia de los pueblos sobre Cambio Climático*. https://www.biodiversidadla.org/Documentos/Pronunciamento_del_Feminismo_Comunitario_latinoamericano_en_la_Conferencia_de_los_pueblos_sobre_Cambio_Climatico
- Ancalao Meli, Liliana (3 de febrero 2021). *Para que drene esta memoria*. El extremo sur de la Patagonia. <https://www.elextremosur.com/nota/28835-lecturas-liliana-ancalao-meli-para-que-drene-esta-memoria/>
- Ardao, Arturo (1980). *Génesis de la idea y el nombre de América Latina*. Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos.
- Bacon, Francis (1620). *Novum Organum. Aforismos sobre la interpretación de la naturaleza y el reino del hombre*. https://eva.udelar.edu.uy/pluginfile.php/508835/mod_resource/content/1/Bacon_Novum_Organum.pdf
- Beauvoir, Simone de (1949). *Le deuxième sexe*. Gallimard.
- Bellamy Foster, John (29 de noviembre 2020). *La Dialéctica de la Naturaleza de Engels en el Antropoceno*. La izquierda diario. <https://www.laizquierdadiario.com/Engels-y-la-dialectica-de-la-naturaleza-en-el-Antropoceno#:~:text=Engels%20en%20el%20Antropoceno,era%3A%20la%20era%20del%20Antropoceno.>
- Bennardo, Mónica (2000). Per una Calabria antif feudale e comunista. La rivolta di Tommaso Campanella. *Ora locale* N 21. <http://www.oralocale.org/bn2.htm>
- Boron, Atilio (2000). Los nuevos leviatanes y la polis democrática. En *Tras el búho de Minerva*. CLACSO. <https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20100614113052/5cap4.pdf>
- Butiérrez, Marce (30 de diciembre 2022). Domesticarás tus travas. *Página 12*. <https://www.pagina12.com.ar/511367-domesticaras-tus-travas>
- Cabnal, Lorena (2012). Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. En Lorena Cabnal y ACSUR-Las Segovias (Eds.), *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. ACSUR-Las Segovias. <https://porunavivible.files.wordpress.com/2012/09/feminismos-comunitario-lorena-cabnal.pdf>
- Cáceres, Berta (2018 [2015]). Discurso al recibir el premio ambiental Goldman. En Claudia Korol (Ed.), *Las revoluciones de Berta. Conversaciones con Claudia Korol*, (p.122). América Libre.
- Cardoza, Melissa (2018). Berta entre la gente. En Claudia Korol (Ed.), *Las revoluciones de Berta. Conversaciones con Claudia Korol*, (pp. 221-222). América Libre.



- Ciriza, Alejandra (1994). Sobre utopías y modernidad: posiciones y perspectivas, *Kipus, Revista Andina de Letras* (2), 27-42. <http://hdl.handle.net/10644/1326>
- Ciriza, Alejandra (2009). Perspectivas feministas desde América latina: habitar, migrar, tomar la palabra desde el sur. *Feminaria* Año XVII (32-33), 2-12.
- Ciriza, Alejandra (2015). Construir genealogías feministas desde el sur: encrucijadas y tensiones. *Millcayac - Revista Digital de Ciencias Sociales*. Vol. II (3), 83-104.
- Ciriza, Alejandra (2016). Mujeres del sur en filosofía. Notas para una lectura crítica del canon filosófico. *Solar, Revista de Filosofía Iberoamericana*. Vol. 12 (1), 121-140. <https://doi.org/10.20939/solar.2016.12.0108>
- Colombres, Adolfo (Coord.) (1989). *A los quinientos años del choque de dos mundos*. Ediciones del sol.
- Engels, Friedrich (1896). *Dialéctica de la naturaleza*. <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1880s/dianatura/index.htm>
- Engels, Friedrich (2006 [1880]). *Del socialismo utópico al socialismo científico*. Fundación Federico Engels.
- Fausto Sterling, Anne (2006). *Cuerpos sexuados*. Melusina.
- Federici, Silvia (2010). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Tinta Limón.
- Flax, Jane (1995). *Psicoanálisis y feminismo, pensamientos fragmentarios*. Cátedra.
- Galeano, Eduardo (1971). *Las venas abiertas de América Latina*. Siglo XXI.
- Galeano, Eduardo (1987). *El libro de los abrazos*. Siglo XXI.
- Gargallo, Francesca (2013). *Feminismos desde Abya Yala*. América Libre-Chichimora
- Global Witness (Actualizada 7 de octubre 2022). *Una década de resistencia*. <https://www.globalwitness.org/es/decade-defiance-es/>
- González, Lélia (1988). A categoría político-cultural de amefricanidade. *Tempo Brasileiro*, (92/93), 69-82.
- Guzmán Arroyo, Adriana (2015). Feminismo Comunitario-Bolivia. Un feminismo útil para la lucha de los pueblos *Revista con la A*. (38), 1-3.
- Guzmán Arroyo, Adriana (2019). *Descolonizar la memoria, descolonizar los feminismos*. Llojeta.
- Haraway, Donna (2019). *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*. Consonni.
- Hinkelammert, Franz (1984). *Crítica de la razón utópica*. Editorial DEI.
- Hopenhayn, Martín (1990). Las utopías del renacimiento. *Estudios públicos* (39), 301-334. https://www.cepchile.cl/cep/site/artic/20160303/asocfile/20160303183553/rev39_hopenhayn.pdf
- Jameson, Fredric (2009). *Arqueologías del futuro. El deseo llamado utopía y otras aproximaciones de ciencia ficción*. Akal.
- Korol, Claudia (2018). *Las revoluciones de Berta*. América Libre.
- Korol, Claudia (2019). Fidelia Ayllapán. Diálogo de Nómadas, comunicación feminista. En Claudia Korol (Coord.), *Feminismos plurinacionales defendiendo el Buenvivir* (pp. 29-42). América Libre. https://desinformemonos.org/wp-content/uploads/2022/12/feminismos-plurinacionales_texto.pdf
- López Palmero, Malena (2005). El Renacimiento a través de la obra de Américo Vespucio. *X Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia*. <https://www.aacademica.org/000-006/342>
- Lospennato, Silvia [La Nación] (14 de junio 2018). *Debate por aborto en Diputados: la emotiva exposición de Silvia Lospennato*. Discurso completo [Video]. <https://www.youtube.com/watch?v=WqgpuqOUw3U>



- Luxemburg, Rosa (1913). *La acumulación del capital*. Núcleo en defensa del marxismo. Editions Internationales Sedov.
- Marcuse, Herbert (1993 [1954]). *El hombre unidimensional*. Planeta.
- Martí, José (1891). *Nuestra América*. (Publicado en La Revista Ilustrada de Nueva York, Estados Unidos, el 10 de enero de 1891, y en El Partido Liberal, México, el 30 de enero de 1891). bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/osal/osal27/14Marti.pdf
- Marx, Karl (1867). Capítulo XXIV. La llamada acumulación originaria. En *El Capital* (pp. 103-151). <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1860s/eccx86s.htm>
- Merchant, Carolyn (1989). *The Death of Nature. Women, Ecology, and the Scientific Revolution*. Harper & Row.
- Moro, Tomás (1941 [1516]). Utopía. En *Utopías del renacimiento. Tomás Moro, Tomaso Campanella, Francis Bacon*, (pp. 47-182). Fondo de Cultura Económica.
- Muñoz Castellanos, José Carlos (2019). Europa y la utopía (1516-1667) *Ihering. Cuadernos de Ciencias Jurídicas y Sociales* (2), 109-160. <https://doi.org/10.51743/ihering.21>
- Paiva, Rosalía (2014). Feminismo paritario indígena andino. En Yuderky Espinosa Miñoso, Diana Gómez Correal y Karina Ochoa Muñoz (Eds.), *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (pp. 295-308). Editorial de la Universidad del Cauca.
- Paredes, Julieta y Guzmán, Adriana (2014). *El tejido de la rebeldía. ¿Qué es el feminismo comunitario?* Comunidad Mujeres Creando Comunidad.
- Parodi, Camila; Canteros, Laura y Waldhüter, Eugenia (2022). Defensoras: la vida en el centro. Editorial Chirimbote. <https://diariofemenino.com.ar/df/wp-content/uploads/2022/05/Defensoras.-La-vida-en-el-centro.pdf>
- Roig, Arturo (1987). El discurso utópico y sus formas en la historia intelectual ecuatoriana. En Arturo Roig, *La utopía en el Ecuador* (pp.13-102). Corporación Editora Nacional.
- Rivero Rodríguez, Manuel (2018) El viaje de Rafael Hitlodeo. La escritura de Utopía en su contexto. *Libros de la corte*. (16), 138-155.
- Sánchez Vázquez, Adolfo (1975). *Del socialismo científico al socialismo utópico*. Era.
- Shiva, Vandana y Mies, Maria (2015). *La praxis del ecofeminismo. Biotecnología, consumo, reproducción*. Icaria Editorial.
- Tovar Hernández, Deisy Margarita y Olivia Tena (2015). Discusiones en torno al entronque patriarcal en la configuración de la masculinidad en el Centro de México. *Fronteras*. Vol. II (2), 29-52. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5315611>
- Vera Bustamante, Paula (2021). La experiencia de la hospitalidad. *Tábano* (18), 129-143. <https://doi.org/10.46553/tab.18.2021.p129-143>
- Vesputio, Américo (1503). *El Nuevo Mundo*. <https://jorgecaceresr.files.wordpress.com/2010/05/el-nuevo-mundo-a-vesputio.doc>
- Vesputio, Américo (2022 [1500-1504]). *Cartas del Nuevo Mundo 1500 - 1504*. www.Librear.com





alejandra ciriza

<https://orcid.org/0000-0003-1914-0540>

aciriza@mendoza-conicet.gob.ar

Es activista feminista y militante en defensa de los derechos humanos. Vive desde hace muchos años en Mendoza, Argentina. Investigadora Principal del CONICET, Profesora Titular de Introducción a la Filosofía y el pensamiento feministas, Directora de la Maestría en Estudios Feministas, Directora del Centro de Estudios Feministas Alieda Verhoeven de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional de Cuyo. Sus temas de investigación se ubican en el cruce entre filosofía política feminista e historia del pensamiento de mujeres y feministas desde una perspectiva atenta a la clase, la racialización y la corporalidad. Ha escrito y publicado artículos en revistas indexadas nacionales y extranjeras, capítulos de libros en compilaciones de amplia circulación continental e internacional y coordinado libros sobre su especialidad. El último (2019) *Tiempos disruptivos. Lecturas sobre la centralidad de la política en los 70*. Ha formado investigadorxs en el campo de los estudios feministas y dirige la Maestría en Estudios Feministas en la UNCuyo. Baila y cuida plantas.



CUERPXS Y TERRITORIOS
DISIDENTES Y TRANSGRESIVOS

VIOLENCIA, TERRITORIO Y DISIDENCIAS: EL ECUADOR QUE NOS IDENTIFICA

O. HUGO BENAVIDES

Grupo Kaleidos - Universidad de Cuenca, (UCUENCA)

benavidesverdesoto@gmail.com

Aceptado para publicación 22 de octubre 2023

Resumen

El principal objetivo de este artículo es intentar revertir el palimpsesto de las diferentes acumulaciones narrativas hegemónicas que tradicionalmente nos han definido como ecuatorianas. A través del análisis de tres áreas de las narrativas nacionales (literarias, musicales y de identidad) propongo formas más autónomas y transgresivas de auto representarnos y representar el cuerpo nacional. Además, el artículo también busca asociar el extractivismo territorial con la violencia racista y feminicida que se ejerce sobre nuestros cuerpos. A última instancia exhortando que la lucha contra el extractivismo territorial y corporal debería ser uno de los objetivos primordiales de toda contribución social, académica y/o artística.

Palabras clave: identidad nacional, ecuatorianidad, extractivismo, violencia sexual, territorio

VIOLENCE, TERRITORY AND DISSIDENCE: THE ECUADOR THAT BURDENS OUR IDENTITY

Abstract

The article's main objective is to contest the layered hegemonic narrative accumulations that have been traditionally used to define an Ecuadorian national identity. Through the analysis of three distinct national narratives (literary, musical and of identity) I propose more autonomous and transgressive ways of representing ourselves within the national body. Further, the article also seeks to assess the relationship between territorial extractivism and the racist and femicide violence that is exerted upon our bodies. Ultimately the text argues that the fight against territorial and corporal extractivism should be one of the primary objectives of any social, academic and/or artistic contribution.

Keywords: national identity, ecuadorianess, extractivism, sexual violence, territory

VIOLÊNCIA, TERRITÓRIOS E DISSIDÊNCIAS: O EQUADOR QUE NOS IDENTIFICA

Resumo

O principal objetivo do artigo é contestar as acumulações narrativas hegemônicas em camadas que têm sido tradicionalmente usadas para definir uma identidade nacional equatoriana. Através da análise de três narrativas nacionais distintas (literária, musical e de identidade) proponho formas mais autônomas e transgressoras de nos representarmos dentro do corpo nacional. Além disso, o artigo também procura avaliar a relação entre o extrativismo territorial e a violência racista e feminicida que é exercida sobre os nossos corpos. Enfim, o texto defende que a luta contra o extrativismo territorial e corporal deve ser um dos objetivos primários de qualquer contribuição social, acadêmica e/ou artística.

Palavras-chave: identidade nacional, equadorismo, extrativismo, violência sexual, território



Introducción

He sido forastera durante casi toda mi vida, condición que acepto porque no me queda alternativa.

ISABEL ALLENDE (2003), *Mi país inventado*.

El principal objetivo de este artículo es intentar revertir el palimpsesto de las diferentes acumulaciones narrativas que tradicionalmente nos han definido como ecuatorianas. En este sentido la propuesta de Foucault (1993) de entender la historia como un palimpsesto, una acumulación de narrativas estratigráficas nos ayuda a entender lo arbitrario de toda versión histórica. Además, intuye la íntima relación narrativa entre la historia y el poder, incluyendo el poder que tiene toda historia para ejercer una definición identitaria sobre los territorios y nuestros cuerpos.

Utilizo este modelo foucaultiano para analizar en las siguientes tres secciones las diferentes narrativas nacionales literarias, musicales y de identidad que tradicionalmente sujetan la ecuatorianidad. En ese sentido la película de Javier Izquierdo (2016), *Un secreto en la caja*, ilustra tan certeramente, el hecho que Ecuador lleva el nombre de una línea imaginaria, una línea invisible que atraviesa nuestro territorio nacional. Es en base a esa idea que la película termina exhortando a las futuras generaciones ecuatorianas “¡Que escriban como que no tuvieran país!”; porque según el protagonista de la película nunca lo hemos tenido.

Popularmente se asume que para una quinta parte de ecuatorianos la experiencia nacional que nos tocó habitar ha sido la migración. Para mí personalmente esto significó que antes de cumplir el año ya estaba viviendo en el norte, en la diáspora ecuatoriana de Nueva York. Este proceso migratorio que empezaría en 1960 solo se intensificaría hasta nuestros días. Este proceso migratorio ha implicado que enfrentemos múltiples formas de violencias, abusos y hasta la muerte misma en todo el territorio del continente americano, partiendo desde la línea ecuatorial, pasando por el Istmo de Darién, hasta llegar a la otra línea imaginaria de la frontera con los Estados Unidos (Turkewitz, 2022). Esta experiencia diaspórica ha marcado nuestros territorios y cuerpos, siendo objeto de un sin números de trabajo académicos, periodísticos y artísticos entre muchos otros géneros (Cornejo Villavicencio, 2020; Rodas León y Páez Hernández, 2014; Viteri, 2014; entre otras).



Esta realidad diaspórica a la vez también se intersecciona con una sistemática represión y discriminación por nuestra sexualidad y racialización, como mujeres, homosexuales, personas trans, indígena y/o negras. Fue esta realidad sexista, racista y homofóbica la que inconscientemente me hizo hacer hogar en el norte, y buscar ahí lo que no me pudo dar ni mi familia, ni mi ciudad natal de Guayaquil o el mismo Ecuador (Benavides, 2006). Este desgarramiento territorial y físico es a lo que James Baldwin (1988) se refería con: “¡Hogar! La misma palabra empieza a tener un tono desesperante y diabólico” (ver Baldwin en Benavides, 2001). Pero igual que Baldwin las experiencias nacionales también me hicieron reconocer que “quizás el hogar no es un lugar sino simplemente una condición irrevocable” (Baldwin, 1984).

Todas estas experiencias me permitieron reconocer la necesidad de continuar resistiendo y luchando, precisamente porque venimos, como dice Cherríe Moraga (2019), “*from a long line of vendidas*” (*spanglish* en el original). Argüiria que es esencial este luchar constante frente a este proyecto fallido de la nación. Aún más en la actualidad porque como dice Roxana Reguillo (2019), existe un proyecto neoliberal necrofilico en donde ni la violencia y tortura, ya ni siquiera la muerte es suficiente (Sassen, 2014). Por ende, me parece primordial proponer otros proyectos de vida, genealogías sexuales y territoriales autónomas, que no respondan solo a la violencia capitalista, patriarcal y colonial que aún busca definir nuestros cuerpos y territorios (Butler, 1997).

Muy temprano en mi carrera arqueológica tuve la oportunidad de excavar sitios incásicos, y el sitio romano de Pompeya. Este contraste me permitió entender muy tempranamente los violentos legados del colonialismo sobre nuestra historia y *cuerpas*. Cada uno de los elementos excavados en Pompeya me eran reconocibles: monedas, aretes, dados, lámparas de aceite, mosaicos, etc. Mientras que elemento tras elemento de excavaciones en los Andes entraban en fundas con el título de objeto ritual, es decir de uso desconocido.

Esta experiencia profesional me permitió entender que mi actual existencia, gracias a la colonización europea, tenía (y tiene) mayor conexión con el pasado europeo que con el pasado andino que habito. Este desfase o ruptura violenta entre el pasado de mis ancestros indígenas y yo, entre mi pasado y mi presente, o entre el territorio que piso y la piel que habito, es lo que marca la historia ecuatoriana y nos constituye como sujetos históricos. Sujetos históricos marcados casi por definición por violencias y extractivismos territoriales y corporales.

Es ese objetivo que también marca el análisis de las narrativas literarias, musicales y de identidad en las siguientes tres secciones. En donde busco, en



cada una de ellas, revertir las lecturas nacionales tradicionales y hegemónicas. Precisamente porque como ecuatorianas hemos sido definidas histórica y narrativamente desde la extracción de nuestros recursos e identidad. El extractivismo y las disidencias no son nuevas, lo que es nuevo son estas palabras para marcar nuestra experiencias y procesos. Y ese es quizás nuestro objetivo más ético como científicas sociales ecuatorianas, andinas y latinoamericanas, como artesanas del tiempo, detectives (Miéville, 2009), interesadas en piezas y objetos, evidencias históricas y narrativas para reconstruir un orden de cosas diferente al que hemos heredado (Butler, 2000).

Orígenes literarios y genealogías territoriales

Las primeras imágenes de la telenovela “*Sin senos no hay paraíso*”, proponía una controversial imagen: líneas entrecortadas sobre varios *cuerpas* femeninas contorneándose desnudas. El video parece igualar *las cuerpas* con el territorio, marcando cerros y valles corporales y las líneas imaginarias de las fronteras (o de una cirugía) sobre los seductores montículos y ondulaciones carnales eróticamente expresadas.

Esta violenta comparación metafórica del territorio con los cuerpos, en particular las cuerpas femeninas no es nueva, está íntimamente integrada al proyecto del deseo histórico de la ocupación colonial y del extractivismo capitalista. La superposición ideológica del territorio supuestamente virginal, vacío y femenino siendo conquistado por una masculinidad civilizadora, productiva y fecunda es parcela normativa del colonialismo occidental. Esta representación sexista y xenofóbica está presente desde las primeras crónicas etnohistóricas de los colonizadores europeos, incluyendo en el propio diario de Cristóbal Colón, donde utiliza el pezón femenino para describir la forma de la tierra (Columbus, 2004 [1492]).

La asociación entre *cuerpa* y territorio se encuentra fuertemente arraigada y normalizada en Ecuador y en nuestra cultura latinoamericana. Tanto así, que desarraigarla pareciera extraño y foráneo, no el igualar carne y tierra, o labor corporal y producción económica y progreso. Y es la presencia de esclavos de África y el Mediterráneo, además de represión de mujeres y homosexuales que vendría a completar el reflejo espectral del *otro* en nuestro continente. Primero como parte del proceso de la invasión colonial de Occidente, luego como parte del proyecto de la elite criolla del continente y después para las grandes empresas nacionales y transnacionales que continúan dominando nuestro territorio. Es esta realidad ideológica, económica y cultural se plasmaría a inicios del proyecto histórico y territorial de la Gran Colombia, y muy



pronto produciría el nuevo país imaginario del sur: Ecuador, una vez separado de Venezuela y la propia Colombia.

Precisamente, para replicar la historia oficial que me ha *otrorizado*, regreso a estos tres textos literarios nacionales buscando una genealogía narrativa que nos permita vernos y reflejarnos más auténticamente. La novela *La Emancipada* de Miguel Riofrio (1863) y los cuentos cortos, *La Tigra* (1940) y *Un hombre muerto a puntapiés* (1927) de José de la Cuadra y Pablo Palacio, respectivamente, nos permiten ahondar en una representación que vaya más allá de la producción oficial y hegemónica de la nación. La novela de Riofrio es considerada la primera novela ecuatoriana, mientras que el cuento de *La Tigra* se convirtió en una de las primeras películas de producción nacional. Al mismo tiempo, el cuento de Pablo Palacio aun es considerado como una de las primeras aproximaciones a la realidad LGBTQ⁺ del país.

Al analizar y asociar estos tres textos, escritos todos hace casi un siglo, no busco llegar a una verdad histórica o literaria. Más bien pretendo construir un sujeto histórico ecuatoriano más humano y menos blanco. Una ecuatorianidad más autónoma, que busque nutrirse no avergonzarse de su *cuerpa*, que busque ahondarse y no vender su territorio y sobre todo que busque identificarse consigo misma y no el espectro colonial del norte o de Europa. Es decir, quiero ir en contra de la historiografía nacional en donde lo femenino, lo indígena, lo homosexual, lo negro y lo trans no tienen cabida sino para mantener la hegemonía blanca masculina y heterosexual.

Esta propuesta literaria/territorial busca entender como la primera obra de ficción del país escrita por Riofrio dio figura a la emancipada, una mujer no necesaria ni completamente libre, pero sí con suficiente resistencia para buscar casarse y así poder emanciparse de su opresivo estado patriarcal familiar para después dejar así marido foráneo en el momento de liberación.

Es esa misma imagen transgresora la que, tanto los estudios literarios, como la historiografía nacional, han buscado subvertir o borrar. Esto lo han logrado al enfatizar no solo la historia en sí misma y sus implicaciones existenciales, sino el sexo/genero del autor, la falta de una agencia para una mujer en 1863 y por ende lo fantástico (léase irreal para los críticos literarios) de la historia propuesta en *La Emancipada*.

Sin embargo, precisamente es *lo irreal* (o esperanzador) de esa historia que nutrió a múltiples generaciones ecuatorianas. El ideal del cuento conectó

1 Acrónimo de personas lesbianas, gays, bisexuales, transgénero, intersexuales y queer. El signo más (+) representa a las personas con una orientación sexual, una identidad de género, una expresión de género y características sexuales diversas o no binarias que se identifican a sí mismas utilizando otros términos (OIT, 2022).



con nuestras búsquedas de emancipación dentro de un mundo más autónomo buscado en la diáspora y en los cuerpos prohibidos. Es así como la sujeta de *La Emancipada* intersecciona sexualmente con *la insaciable* protagonista de *La Tigra*, la que llegó a iluminar nuestros deseos sexuales imaginados desde otro foco diferente al de la fantasía heterosexual y masculina.

En el personaje de *La Tigra*, de la Cuadra logró plasmar un personaje que resonó enormemente, y de forma sorprendente, con el imaginario popular. El cuento sería una de las primeras exitosas adaptaciones de la cinematografía ecuatoriana, lograda por Camilo Luzuriaga (1990). En *La Tigra* vemos exactamente lo contrario a lo que la historiografía y cultura normativa ecuatoriana nos ha querido enseñar, en cuanto a nuestro comportamiento de género y las *buenas costumbres*. *La Tigra* tiene todas las actitudes patriarcales de cualquier hombre hacendado tradicional ecuatoriano, en el cual su placer físico, sexual, económico y control de poder tiene la máxima expresión. Pero en este caso es una mujer la que juega con los cuerpos y deseos de los hombres, no lo contrario. Esta actitud patriarcal tiene su máximo apogeo en las escenas donde *la Tigra* se acuesta con diferentes hombres cada noche para, después de saciarse sexualmente, botarlos por la ventana a punta de bala. Es precisamente esa agencia de ser ella quien los aprovecha o *se los tira*, y no al revés como nos ha buscado instruir la educación colonial de las *buenas costumbres*, capturando nuestra imaginación. Además, esta agencia sexual y personal no solo es subversiva en sí, sino que se expresa en el hecho que viene desde una profunda toma de valor de sí misma. No es ya ni siquiera el legado patriarcal de que el poder y la riqueza define su valor, sino que ese valor y reconocimiento es lo que debería ser respetado y reconocido igual que el poder y riquezas materiales, pero también y, aún más, con respeto y solidaridad humana.

De nuevo el énfasis y crítica anti-feminista de *La Tigra* ha enfatizado la muerte de ésta en manos del poder patriarcal que no puede sobrevivir tamaño cuestionamiento a sus represivas normas de género. Sin embargo, el final trágico de *La Tigra* no sorprende y tampoco debería definir el valor de la obra. Si lo fuera el cuento y la película no hubiesen capturado la atención nacional como lo han hecho por más de un siglo. Al contrario, es el hecho que, a pesar de saber que el fin va a ser la muerte, que la Tigra tome la posición sexualmente dominante, contra todo y todos, lo que hace que su personaje sea aún más valiente y transgresivo, y hace que pueda capturar la imaginación de la mayoría de las ecuatorianas.

Es este mismo eje transgresivo que Pablo Palacio (1926) desarrolla en su paradigmático cuento donde un hombre homosexual es asesinado a punta-



piés. Aun cuando fuera escrito exactamente hace un siglo, la trágica narrativa de este anónimo homosexual no deja de interpelar a una nación homofóbica en donde la exclusión y muerte de homosexuales y personas trans no eran (o son) nada que tenga valor de escribirse o narrarse. En otras palabras, la muerte violenta de un homosexual no era (o debería ser) noticia. Sin embargo, es allí donde el cuento logra transgredir lo vivido en el país (hasta 1926), porque es precisamente la descripción periodística de la muerte de este ciudadano a puntapiés lo que hace que el detective de la obra regrese a investigar el caso. Es esa curiosidad del personaje central en donde se entrevé el deseo de la nación. Esto le permite al cuento indagar, no solo los móviles del asesinato, también la importancia del mismo, lo cual refleja la muerte mediática y social de particulares seres humanos.

La obra de Pablo Palacio nunca emplea un prejuicio en contra o en favor ni del homosexual asesinado ni del heterosexual homicida. Al contrario, igual como empieza el cuento, en una lectura periodística, es narrado como un trabajo “objetivo” por descubrir la verdad y dejar que “los hechos hablen por sí solos”. Pero es precisamente el subversivo reemplazo y usurpación de la veracidad histórica y periodística, a manos de la ficción literaria, lo que hace que el cuento muy sutilmente cuestione las normas civilizadoras y *buenas costumbres* propuestas por el *statu quo* oficial de la nación. A la misma vez es ese hecho el que hace que su juicio sobre la sociedad heterosexista asesina sea aún más fuerte y valedera, acusando y atacando la violencia represiva del estado ecuatoriano y sus ciudadanos, sin siquiera enunciarlo, dejándolo plasmado en la inversión disciplinaria de la narrativa y en los sentimientos que tanto el detective, como la nación, buscan reprimir o al menos intentan ignorar.

Estas tres narrativas, la novela *La Emancipada* (1863), los cuentos cortos, *La Tigra* (1940) y *Un hombre muerto a puntapiés* (1927), entre otras, logran escapar a la violencia normativa de la nación. Las propongo aquí para ayudarnos a desmitificar la supuesta *historia oficial sexual* de la nación. La historia oficial representa y usufructúa de reproducciones que sirven, de una u otra forma, a los cánones del poder. Ahí radica el poder la historiografía oficial, no en la objetividad de los hechos sino en los intereses extractivistas sobre *nuestras cuerpas*, para la reproducción de capital y, sobre todo, la explotación laboral de personas femeneizadas y de seres racializadxs.

Es este entrelazado de *cuerpas* y territorios donde propuestas disidentes no sólo siguen existiendo (ver siguiente sección) sino que siempre han existido. Aun cuando los discursos oficialistas y disciplinarios de todo tipo, históricos, artísticos y literarios, han buscado taparlos o excluirlos, creo que también



se hace necesario reconocer en esto la distinción entre poder hegemónico y la historia oficial. La hegemonía nacional es mucho más frágil y vulnerable de cómo se la representa. La hegemonía no existe independiente de transgresiones, bien sean sexuales o territoriales, más bien son esas transgresiones las que le permiten seguir creciendo y respirando, y es *ese transgredir* al mismo tiempo nos libera y sujeta constante e identitariamente a la historia de la nación (Baldwin, 1984).

La violenta articulación de la sexualidad en el Ecuador

Este pasado agosto de 2022 el cuerpo inerte de María Belén Bernal fue encontrado en la ladera de un volcán aledaño a la Comandancia Nacional de Policía en Quito. La última vez que fue vista con vida fue al entrar a la comandancia a visitar a su marido, el teniente Germán Cáceres (capturado un par de semana después en Colombia), y en el cuarto de éste, mientras gritaba por ayuda “porque la mataban”. Según la Asociación para el Desarrollo Alternativo, ese año hubo más de 300 feminicidios registrados en Ecuador, superando el número oficial total del año anterior.

Los feminicidios en Ecuador ocurren casi a diario, y posiblemente estén en aumento, aun cuando crece la resistencia organizada por activistas feministas y otros grupos sociales. Los feminicidios perpetrados se conectan con una perenne homofobia que igualmente ha dejado una secuela de muerte de mujeres trans, homosexuales, así como trabajadoras sexuales y activistas. Esta violencia de género tiene una genealogía colonial y capitalista perpetrada desde el mismo inicio de la colonia, donde la diversidad sexual y de género de nuestros ancestros indígenas era eliminada y reemplazada por la cosmovisión heterosexista binaria de Occidente.

La gran diversidad sexual humana en las Américas (Benavides, 2002, 2004, 2006, 2008, y 2017, Ugalde y Benavides, 2018) se vería suplantada por la artificial suposición cultural de Occidente en donde se arguye que solo existen dos sexos (i.e., hombre y mujer) y por ende solo podrían existir dos correspondientes géneros (i.e., femenino y masculino). Esta producción cultural binaria tuvo siglos de desarrollo en Europa, con una gran secuela de la represión y control sufrido por mujeres, negros y homosexuales a lo largo del viejo continente, trabajo también exportado a sus colonias alrededor del mundo entero.

Latino América heredaría este heterosexismo cultural y provocaría las risibles contradicciones de los grupos conservadores del presente, dando forma por ejemplo a los movimientos como el fundado en Perú en el 2016 con el nombre: “*Con mis hijos no te metas*”. Estos grupos conservadores



contemporáneos se presentan como defensores de la tradición ancestral y milenaria cuando en verdad representan son los legados coloniales foráneos de los últimos cinco siglos que vienen de Europa y del Norte Global. Sin embargo, por otra parte, la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) y los movimientos de mujeres y feministas, son quienes buscan representar la tradicional diversidad ancestral presente en nuestros territorios nacionales antes de la violencia de la conquista colonial. Es interesante ver la confluencia de estos dos movimientos en los últimos años y particularmente en el último levantamiento indígena de junio del 2022, donde la CONAIE explicitó públicamente su agradecimiento por el apoyo de los movimientos sociales, feministas y grupos LGBTIQ+ a la causa indígena y nacional. Este acercamiento no ha sido fácil y más bien ha sido un desarrollo orgánico de todos los movimientos reconociendo la clara matriz colonial de la lucha, sea racial, sexual o de género, y de la necesidad de luchar contra el extractivismo capitalista a manos de los grupos neoliberales quienes se encargan ahora de desaparecernos tanto corporal como territorialmente.

Justo antes de fallecer Roberto Bolaño dejó plasmado en su obra póstuma la relación entre el feminicidio, la producción académica de Occidente y el extractivismo territorial del capitalismo. En dicha obra, *2666*, el autor hace un recorrido desde las aulas académicas europeas hasta los feminicidios ocurridos en el contexto neoliberal de la frontera entre México y Estados Unidos. Al igual que otros autores antes que él, Bolaño establece un vínculo directo entre el capitalismo y el asesinato en masa o el genocidio (Laing, 1982).

La novela de Bolaño (2008) argumenta que el capitalismo presenta a los cuerpos como herramientas para la producción y el consumo, y a las *cuerpas femeninas* como productos necesariamente secundarios para la extracción de excedentes, no diferentes a otras mercancías (Sassen, 2014; Tsing, 2021). La mayoría de los feminicidios son de mujeres jóvenes que trabajan para las maquiladoras transnacionales, e igualmente significativo es que muchas de *las cuerpas* son encontradas cerca de sus lugares de trabajo. Es esta imagen asesina la que Bolaño usa para evaluar tanto la locura de la era moderna como la cosificación del orden colonial de las cosas que históricamente nos estructura en el tiempo y el espacio.

Estas formas de desplazamientos temporales nos ayudan a preguntarnos por la normalización de la violencia sobre el cuerpo de *la otra*, que ha estado y sigue estando en el centro de todas las formas de extracción coloniales y neo-coloniales. La complicidad de los hombres y las instituciones patriarcales (i.e., la policía, el estado y los medios de comunicación), nos devuelven al presente,



donde estos asesinatos siguen ocurriendo, y son grandes noticias sino una parte bastante normalizada de nuestras vidas como ecuatorianas.

La novela distópica de Bolaño es en gran medida un relato en el que la ciencia (en su uso positivista de la evidencia y el ordenamiento sistémico) juega un papel fundamental en la estructuración del orden temporal de las cosas. La descripción clínica de los asesinatos, el papel de la indagación sistémica, el ejercicio académico de análisis, el control del espacio y el orden colonial, etc., apuntan al papel hegemónico y adormecedor que tiene la ciencia y la academia (como una forma de sistematizar el conocimiento) en la normalización del poder extractivo del capitalismo. *2666* expresa un escenario de horror, donde la ciencia y la academia tienen un rol importante en la normalización de la violencia, y los diferentes mecanismos históricos que implementan y se benefician de esta normalización. ¿Cómo puede ser este genocidio pretérito cuando existe un holocausto femenino “similar y diferente” (Hall, 1997) que se sigue dando tanto en el país como en el mundo global de hoy (o en 2666)? Esta genealogía expuesta por Bolaño es la misma que se expresa en el cuento de Palacio (ver arriba), donde la muerte de un homosexual a puntapiés está conectado a procesos normativos de la vida nacional. El mismo ámbito nacional que el movimiento indígena y otros movimientos sociales han buscado desarticular en las últimas cinco décadas.

Diferentes movimientos sociales y agrupaciones sociales en Ecuador han propuesto forma autónomas de gobierno, distintas a la estructura normativa del estado y cultura nacional, entre ellos el reconocimiento de un estado plurinacional, el derecho de una mujer a controlar su propio cuerpo, derechos homosexuales, tierra libre de extractivismo. Estas son solo algunos de las causas alrededor de las cuales múltiples grupos sociales han logrado aglutinar sus fuerzas y en cierta manera una autonomía social y territorial independiente del estado ecuatoriano.

Ha sido la CONAIE, en octubre de 2019 y en junio de 2022 (justo antes y después de la pandemia por COVID 19) quien se ha levantado como la más clara propuesta autónoma en el país (Iza, Tapia y Madrid, 2020; Vera Cabrera y Herrera Montero, 2020). El levantamiento del 2 al 13 de octubre de 2019 en Ecuador resultó ser una de las movilizaciones sociales indígenas más grandes que tendría lugar en las Américas. A pesar de los movimientos recientes en Chile, Bolivia y en el mismo Ecuador en los últimos años, han pasado varias décadas desde que la región andina ha visto un movimiento a gran escala de Pueblos Indígenas que se unen en torno a su identidad ancestral. Aún más sorprendente fue ver a las Comunidades Indígenas usar su poder político



para reclamar la reestructuración democrática y la igualdad económica para toda la nación.

El movimiento social multitudinario de octubre 2019 en Ecuador demostró ser más influyente y poderoso de lo que inicialmente se pensaba, una realidad que se hace más llamativa por el hecho de que los colectivos indígenas no fueron quienes iniciaron las movilizaciones. Sin embargo, sin duda fueron ellos los que hicieron retroceder al gobierno en sus acuerdos con el Fondo Monetario Internacional (FMI), causante de los primeros paros populares. Aún más sorprendente es el hecho de que, lo que hace exactamente un par de años parecía un incidente político aislado, resultó ser el comienzo de un largo año de agitación acentuada por la pandemia de coronavirus a nivel mundial.

En más de un siglo, Ecuador nunca había estado tan cerca de un completo desmoronamiento de su tejido social. Nunca los Pueblos Indígenas habían sido aceptados por la mayoría de los ecuatorianos o vistos como representantes no solo de sus propios intereses sino también de la situación de la nación en general. La profundidad de estos sentimientos y su significado se traslucen de una clara manera en el poema de “*Octubre todos los días*”. Estas palabras circularon ampliamente mientras las Comunidades Indígenas realizaban su largo viaje de regreso a casa, a pie, en automóviles y autobuses después del levantamiento:

Nadie sabe exactamente cuáles son los límites de este país. Pero quizá es este horizonte de ponchos que enrojece el final del verano como un amanecer primigenio. Tal vez el indígena es un país y es el único que piensa en todos. Quizá solo ellos nos quieren como nunca sabremos querer a nadie, por eso vinieron a darnos luchando, a darnos pidiendo (nunca un gerundio tuvo tanta sangre), a darnos muriendo. (Zambrano Mendoza, 2020)

¿No podríamos sino preguntarnos si estamos viendo en Ecuador respuestas a una “pandemia” global aún peor que la del coronavirus, que está a punto de matar a un número incalculable de organismos, extinguiendo a más de la mitad de las especies en el mundo? ¿No es quizás nuestra incapacidad para controlar o incluso enfrentar esta calamidad climática lo que en parte está motivando el malestar expresado en estas diferentes movilizaciones nacionales y globales? Creo que debemos explorar cómo estos diferentes movimientos sociales pueden estar respondiendo a las “nuevas viejas” (Hall, 1997) formas de etnocidio y genocidio. El asesinato y aniquilación de *nuestras cuerpas femeninas* y nativos no son nuevas. Pero tal vez se esté acabando el tiempo para que aquellos en el poder se den cuenta de que la muerte de cuerpas e indígenas está ligada a la extinción planetaria.



El hecho es que aquellxs de nosotras que pertenecemos a los grupos históricamente más oprimidos por la explotación de los recursos globales por parte de Occidente somos lxs que mejor podemos reconocer el fin planetario causado por ese mismo capitalismo neoliberal global. Son estos cuerpos y *cuerpas* nativos y *otrorizados*, los perdedores históricos, los que podemos medir con mayor precisión el estado del tiempo, y los que una vez más nos vemos obligados a hacer el trabajo por todos nosotras, es decir, *a venir muriendo*. Stephen King señala acertadamente lo que ocurre en su novela *It* “es que los perdedores ya no tienen nada que perder (1986, p. 23)”. James Baldwin (1988, p. 83) igual lo dijo hace medio siglo: “la creación más peligrosa de cualquier sociedad es aquellos que no tienen nada que perder”. Si esa condición ahora describe el capitalismo global en su momento histórico definitorio en nuestro país, ¿No valdría preguntarnos si toda la agitación y el malestar experimentados desde octubre de 2019 hasta hoy podrían traducirse como un comienzo, es decir, en algún curso alternativo al cambio climático catastrófico que estamos viviendo?

La música nacional como experiencia de liberación

Cuando la cantante de música ecuatoriana Paulina Tamayo canta *Morena la ingratitude* hay una clara relación de alegría y placer entre intérprete y el público que parece desafiar (o hasta transgredir) los estrictos rigores de la hegemonía colonial y capitalista del Ecuador. La letra de la canción parece dictar una posibilidad de autonomía tan efímera como certera: “Ni contigo ni sin ti; Morena; Contigo porque me matas; Y sin ti porque me muero; Morena...” (Tamayo, 2016).

El placer presente en la producción artística ecuatoriana, sobre todo musical, como se intuye en la interpretación de Paulina Tamayo puede ser una de las áreas menos estudiadas en el país. Ese abandono analítico en sí mismo refleja algo importante. A no ser por unos cuantos estudios aislados (Benavides, 2006; Wong, 2011) el mundo de la música nacional tiene muy pocos enfoques o análisis. En esta sección, mi propuesta es entender la música nacional como un espacio más autónomo de lo que nos pudiera parecer a primera vista. Y como he discutido para el mundo de las telenovelas a nivel continental (Benavides, 2008), reconocer en la producción musical nacional una esfera de autonomía que transgrede, aunque sea por un instante, la mirada hegemónica del estado y sus fuerzas represivas.

La música nacional en el Ecuador tradicionalmente se nutre de pasillos, y también de ritmos más antiguos como albazos, valsecitos, pasacalles, cumbias,



etc. Sin embargo, en las últimas décadas el panteón de música nacional se ha abierto aún más con géneros de música rocolera, chicha y (tecno) cumbias que, aunque compartidos con otros países tienen su propio toque nacional. En cierta medida los ídolos de Julio Jaramillo (1935-1978) y Sharon la Hechicera (1974-2015) son dos de muchas de lxs intérpretes nacionales, junto con Carlota Jaramillo, los Hermanos Benítez Valencia, el Delfín, Paulina Tamayo, etc., que capturaron la imaginación popular y musical del país.

El “hechizo” de Sharon, con su imagen voluptuosa, canciones desafiantes y una muerte violenta a manos de su marido/mánager, conecta aún más claramente los elementos que aquí desarrollo. El cómo los cuerpos nacionales, aún más los femeninos, se ven igualados a una especie de tramo territorial que es recorrido por la visión patriarcal como un lugar de placer y deleite; cosificado en cierta manera para una finalidad de placer, pero más específicamente de lucro. Y eso es lo que Sharon lograba agenciar de una forma subversiva, reconociendo el contexto normativo patriarcal y extractivista del público ecuatoriano, pero al hacerlo utilizaba su cuerpo y producción artística como fuentes de agencia, y no de sumisión.

Casi como una “emancipada” o Tigra moderna, Sharon, agenciaba sus atributos físicos dentro de un contexto patriarcal para independizarse de una especie de legado de sumisión femenina colonial, y más bien revertir esos valores misóginos usufructuando de ellos. Aunque trágicamente, pero no sorprendentemente, igual que el personaje ficticio de *La Tigra*, Sharon también sería asesinada por el orden del capital que no tolera transgresiones a última instancia. Sin embargo, he ahí donde propongo, igual que con las anteriores contribuciones literarias una lectura política y autónoma alternativa. Mi propuesta es que no solo Sharon, sino también Julio Jaramillo, y muchos de los otros artistas nacionales nos ofrecen una serie de escape del tumulto hegemónico nacional, y aunque sea por tres minutos o lo que dura una canción (o un concierto o noche de trago y *chupa*) nos encontramos en un mundo más disidente. Propongo que esa imagen alternativa y disidente, es la posibilidad, no solo de pensar e imaginar un mundo más coherente, pero sobre todo sentido (y no pensado), y esto lo hace aún más transgresivo y peligroso para el estado ecuatoriano.

Cuando como ecuatorianxs consumimos un tipo de música que sabemos nos autoidentifica se realza algo de nuestra idiosincrasia nacional, algo de lo cual no solemos estar orgullosxs en la esfera visible del régimen oficial. Son estos pasillos y albazos, así como la música rockolera y cumbias, las que hemos escuchado desde temprana edad y que han definido nuestros recuerdos



de hogar y nación como ecuatorianos (y por ende de identidad colonizada e inferior). Es precisamente ese contraste, o en cierta manera ese recurso transgresivo y anti-hegemónico, lo que hace posible esta lectura de autonomía y resistencia en nuestra música nacional. Porque es precisamente ese contraste entre los regímenes históricos oficiales y de las *buenas costumbres* en donde hemos aprendido a reconocernos inferiores a nuestros ancestros, tanto indígenas como europeos. Al parecer, los logros indígenas de los cuales debemos sentirnos orgullosos son los que lograron los indígenas prehispánicos, no la de la CONAIE. Aquí está ausente, por supuesto, lo que se reprime en esta historia oficial, y es el hecho que fueron nuestros propios ancestros europeos quienes asesinaron y masacraron esos indígenas de cuya producción arquitectónica de pirámides y alfarería debíamos sentirnos orgullosos.

Pero igual como no llegamos a la altura de nuestros ancestros indígenas, peor llegamos a igualarnos a los europeos. Además, esa identificación se hace en lo negativo, no midiendo o describiendo lo que somos, sino más bien supuestamente reconociendo lo que “no somos” o “nos falta”: el no ser suficientemente blancos, no tener *buenas costumbres*, no ser civilizados, léase, no ser europeos. Sin embargo, en esos momentos de identificación, a través de la música nacional, con los otros cuerpos y *cuerpas* nacionales y con nosotros mismos se transgrede ese dictamen oficial.

En las letras de las canciones de una manera temprana e íntima, el fluir de los cuerpos con los ritmos y el alcohol, descubrimos o reconocemos una realidad alternativa, una posibilidad de espacio y territorialidad que desaprende lo oficial. Al entender la música nacional de una manera deleitosa y hedonística, ausente de un fin de lucro, competitividad o extracción también estamos construyendo un espacio autónomo más humano y más inteligible para nosotros mismos.

Será por eso por lo que escuchar y disfrutar de la música nacional (aún más como migrantes) siempre es una mezcla de placer y dolor, de íntimo gozo, pero también de profunda ausencia, de *saudade*. Y como lo he desarrollado en anteriores trabajos (Benavides, 2006), es justo esa posibilidad de expresar un dolor profundo que normalmente no se expresa fácilmente porque no debería en verdad existir, lo que permite que la expresión dolorosa de nuestro sufrimiento también se vuelva a última instancia en espacio de gozo y liberación, autonomía, *jouissance*.

Esta propuesta disidente está presente en la participación colectiva de la música nacional, creo que también se encuentra en otros espacios nacionales, como en la sororidad de movimientos sociales, en el orgullo de nuestros



rastros indígenas, en la comodidad de nuestros acentos y jergas locales, etc. Porque son precisamente estas características que han sido juzgadas y nos han prejuiciado a no quererlas y por ende a no querernos. El poder escapar y revertir el significado de nuestra historia oficial, aunque sea por unos minutos, o unas horas en el espejo musical nacional, es lo que le permite convertirse en un momento transgresivo liberador, autónomo y a la vez peligroso para el estado nacional.

Es así como entiendo la promesa de una posibilidad y *sexualidad autónoma transgresiva*. A la manera como lo propone Foucault (1977), no como una panacea liberadora o una liberación revolucionaria total, ya que en sí mismo esa imagen es un producto del ideal colonial y extractivismo capitalista. Pero al contrario, segundos o minutos furtivos, que por eso logran ser transgresivos, aun cuando por su propia condición y educación sentimental serán incorporadas a la hegemonía nacional a futuro. Sin embargo, es esa misma fluidez y sutileza lo que hace que estos espacios, al igual en que las propuestas sexuales de agencia femenina o trans, así como la visión de negritud, puedan ser o proponerse como espacios autónomos de vida, algo así como la visión ancestral, muy nuestra y primigenia del territorio. Ese igualar del cuerpo al territorio y nuestros deseos como fronteras también funcionan de manera adversa, no sólo contribuyendo a nuestra dominación a manos del otro colonizador, pero también permitiendo una complicidad entre nuestras cuerpos y deseos. De este modo, invertimos la tradicional genealogía racista y misógina de la nación para ser comprendida de una manera más humana e inmediata. No pasando a través de nuestra racionalidad positivista, más bien entendida de una manera vital por un cuerpo histórico que, aun transgredido por heridas de siglos, logra sentir las sendas disidentes de Carlota Jaramillo, o en el juramento de amarnos hasta después de muertos con Julio Jaramillo. Por eso igual bailar hasta saciarnos corporal y políticamente con la música de Sharon la Hechicera es otra forma alternativa de hacer política, de hacer nación.

Conclusión: Bitácora de disidencias

Más que conclusión estas últimas líneas proponen la búsqueda de preguntas y cuestionamientos que nos permita vernos como ecuatorianxs en formas más auténticas y autónomas a futuro. Propongo entablar propuestas nacionales y transnacionales que nos empujen a analizar nuestras historias, las personales y las de la nación, entrelazadas de formas más íntimas y nuestras.

La novela de Bolaño (2008), *2666*, enfatiza que debemos “recordar”, es decir, volver a pasar por el corazón y unir los diferentes miembros para resal-



tar cómo los cuerpos de los otros y de las otras también son partes nuestras. Y que cuando unxs están siendo abusadxs y separadxs constantemente, esa violencia también ocurre sobre nuestrxs cuerpxs y territorio. Pero quizás, lo más importante, es recordarnos a nosotrxs mismxs que, como dice Gayatri Spivak (1999), “siempre ya” hemos sido elaborados y normalizados de una manera que expresa nuestra complicidad con los poderes hegemónicos de Occidente. Pero a la vez, es nuestra labor y lucha primordial el desentrañarnos de esas dominaciones y opresiones, aun por normalizadas que estén y diarias que sean.

En última instancia, la novela *2666* recorre un largo camino para demostrar cómo Europa deshumaniza y normaliza simultáneamente la violencia contra *el otro*, mientras pretende seguir siendo la medida del progreso humano, mientras la academia, incluyendo la antropología, continúa desafiando esta afirmación (aunque muchas veces fútilmente).

Porque hasta ahora, esa complicidad colonial racializada, expresada a través de cierta neutralidad positivista y supuestamente progresista, es lo que constituye el mayor crimen de la nación. Como tan elocuentemente expresa Baldwin en *The Fire Next Time* (1988, p. 20) es precisamente esta pretensión de inocencia la que en realidad constituye el crimen: “Porque no es permisible que los autores de la devastación sean también inocentes. Es la pretensión de inocencia lo que constituye el crimen mayor”.

Referencias bibliográficas

- Allende, Isabel. (2003). *Mi país inventado*. Flamingo.
- Baldwin, James. (1984). *Notes of a Native Son*. Laurel.
- Baldwin, James. (1988). *The Fire Next Time*. Laurel.
- Benavides, O. Hugo (2001). Torn Between Two Lovers: Continuous Approximations. *Jouvert: Journal of Post-Colonial Studies* Fall 6 (1-2), 1-16, <https://legacy.chass.ncsu.edu/jouvert/v6i1-2/lover.htm1>
- Benavides, O. Hugo (2002). The Representation of Guayaquil's Sexual Past: Historicizing the Enchaquirados. *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 7(1), 68-103.
- Benavides, O. Hugo (2004). *Making Ecuadorian Histories: Four Centuries of Defining Power*, University of Texas Press.
- Benavides, O. Hugo. (2006). *The Politics of Sentiment: Imagining and Remembering Guayaquil*, University of Texas Press.
- Benavides, O. Hugo. (2008). *Drugs, Thugs, and Divas: Telenovelas and Narco-Dramas in Latin America*, University of Texas Press.
- Benavides, O. Hugo (2017). Transgéneros en la costa ecuatoriana: una historia del presente evanescente. En Andrés Gutiérrez Usillos (Ed.), *Trans-diversidad de identidades y roles de género* (pp. 87-94). Museo de América.



- Bolaños, Roberto. (2008). 2666. Editorial Anagrama.
- Butler, Judith. (1997). *The Psychic Life of Power*. Stanford: Stanford University Press.
- Butler, Octavia. (2000). *Lilith's Brood*. San Francisco: Grand Central Publishing.
- Columbus, Christopher. [2004 (1492)]. *The Four Voyages of Christopher Columbus: Being his own Log-Book, Letters, and Dispatches with Connecting Narratives*, J. Cohen (translator). Penguin Books.
- Cornejo Villavicencio, Karla. (2020). *The Undocumented Americans*. One World.
- de la Cuadra, José. [2017 (1940)]. *La tigre y Los monos enloquecidos*. Publicaciones Ariel.
- Foucault, Michel (1993). Nietzsche, Genealogy and History. En D. Bouchard (Ed.), *Language, Counter-Memory, Practices: Selected Essays and Interviews* (pp. 139-164). Cornell University Press.
- Foucault, Michel (1977). A Preface to Transgression. En D. Bouchard (Ed.), *Language, Counter-Memory, Practices: Selected Essays and Interviews*, (pp. 89-102). Cornell University Press.
- Hall, Stuart (1997). Old and New Identities; Old and New Ethnicities. En A. King (Ed.), *Culture, Globalization and the World-System: Contemporary Conditions for the Representation of Identity* (pp. 41-68). University of Minnesota Press.
- Hernández, Miguel (1937). *Viento del Pueblo (Poesía de guerra)*. Socorro Rojo.
- Iza, Leonardo, Andrés Tapia y Andrés Madrid (2020). *Estallido: La revolución de octubre en Ecuador*. Edición Res Kapari.
- Izquierdo, Javier (Director) (2016). *Un secreto en la caja* [Película]. La futura imagen sonora producciones.
- King, Stephen (1986). *It*. Viking.
- Laing, Ronald (1982). *The Voice of Experience*. Pantheon Books.
- Luzuriaga, Camilo (Director) (1990). *La Tigra* [Película]. Grupo cine producciones.
- Miéville, China (2009). *The City and the City*. Macmillan Pub.
- Moraga, Cherríe (2019). *Native Country of the Heart: A Memoir*. Farrar, Straus and Giroux.
- Organización Internacional del Trabajo (OIT) (2022). Inclusión de las personas lesbianas, gays, bisexuales, transgénero, intersexuales y queer (LGBTIQ+) en el mundo del trabajo: Una guía de aprendizaje. [Archivo PDF]. <https://www.ilo.org>
- Palacio, Pablo (2013 [1926]). *Un hombre muerto a puntapiés*. Colección Literatura y Justicia.
- Reguillo, Rossana (2019). *Necromáquina: Cuando morir no es suficiente*. NED Ediciones.
- Riofrío, Miguel (2009 [1863]). *La emancipada*. Stockero.
- Rodas León, Isabel y Gabriel Páez Hernández (Directores) (2015). *Vengo volviendo*. [Película]. Filmarte producciones.
- Sassen, Saskia (2014). *Expulsions: Brutality and Complexity in the Global Economy*. Harvard University Press.
- Spivak, Gayatri (1999). *Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*. Harvard University Press.
- Tamayo, Paulina (2016). Morena la ingratitud [canción]. *Ecuador en el corazón*.
- Tsing, Anna (2021). *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton University Press.
- Turkewitz, Julie (7 de octubre 2022). *In Record Numbers, Venezuelans Risk a Deadly Trek to Reach*



the US Border. New York Times. <https://www.nytimes.com/2022/10/07/world/americas/venezuelan-migrants-us-border.html?auth=login-google1tap&login=google1tap>

- Ugalde, María Fernanda y O. Hugo Benavides (2018). *Queer Histories and Identities on the Ecuadorian Coast: The Personal, the Political, and the Transnational. Whatever*. *Transdisciplinary Journal of Queer Theories and Studies* 1 (1), 157-182.
- Váscquez, Javier (1986). *Las criaturas de la noche*. El Conejo.
- Vera Cabrera, Juan Fernando y Luis Alberto Herrera Montero (2020). *Ecuador: La insurrección de octubre*. CLACSO.
- Viteri, María Amelia (2014). Localizando el retorno: nostalgias, ciudadanías, fronteras. En Diego Falconí (Ed.), *Me fui a Volver: narrativa, autorías y lecturas sobre las migraciones ecuatorianas* (pp 20-37). Corporación Editora Nacional.
- Wong, Ketty (2011). The Music of the National Soul: Ecuadorian Pasillo in the Twentieth Century. *Latin American Music Review* (Spring/Summer), Vol. 32 (1), 59-87.
- Zambrano Mendoza, Miguelángel (2020). Octubre todos los días. *Cuando E.P. Thompson se hizo poeta: revista de poesía comprometida* N°5 (agosto), 37. https://issuu.com/epthompsonpoeta/docs/revista_5_versi_n_web



O. Hugo Benavides

<https://orcid.org/0000-0001-6054-2459>
benavidesverdesoto@gmail.com

Actualmente es investigador asociado del Departamento Intedisciplinario de Espacio y Población y del grupo de investigación Kaleidos de la Universidad de Cuenca, Ecuador. Realizó sus primeros estudios de licenciatura en la Escuela Superior Politécnica del Litoral (ESPOL) en Guayaquil (1989) y luego en Queens College (1991), en la Ciudad de Nueva York. Después obtuvo su Maestría de Hunter College (1994) y su PhD (1999) del Graduate Center de la Universidad de la Ciudad de Nueva York (CUNY), en Arqueología y Antropología, respectivamente. Se desempeñó durante veintitrés años como Profesor de Antropología, Estudios Latinos y Latinoamericanos, y de Economía Política Internacional y Desarrollo, de la Universidad Jesuita de Fordham en la ciudad de Nueva York. Fue director del Departamento de Sociología y Antropología, del Centro de Estudios Latinoamericanos y Latinos, de la Maestría de Ciencias y Humanidades, y del área de acción social. Además, fundó el Centro de Estudios Liberales en Kensington, Londres (2012), y el Consorcio de Investigación de Estudios Globales (2020). Su interés profesional y académico le ha proporcionado una extensa práctica antropológica y arqueológica excavando sitios incas en los Andes y el sitio romano de Pompeya en Italia. Ha publicado libros como: *Making Ecuadorian Histories: Four Centuries of Defining the Past* (University of Texas Press, 2004), traducido al chino/mandarín en el 2014 y en el 2015 al español como *Historias ecuatorianas y encrucijadas de poder*, y publicado por el Consejo Provincial de Pichincha. También publicó *The Politics of Sentiment: Remembering and Imagining Guayaquil* (UT Press, 2006; traducido en 2018 como *Las Políticas del Sentimiento: Imaginando y recordando a Guayaquil*, publicado por la Pontificia Universidad Católica de Ecuador, el libro *Drugs, Thugs and Divas: Latin American Telenovelas and Narco-Dramas* (UT Press, 2008). Actualmente vive en Brooklyn con su compañero de vida de los últimos treinta años, Gregory Allen, y su adorable felino, Demetrius.



CUERPXS Y TERRITORIOS
DISIDENTES Y TRANSGRESIVOS

DE DÓNDE VENGO: HACIA UNA ETNOGRAFÍA CAMIARE COMECHINGÓN SITUADA- TRANSMUTANTE

LAURA MISETICH ASTRADA

Comunidad Canchira. Pueblo Camiaré Comechingón
Editorial indígena HEN
lmisetich@gmail.com

Aceptado para publicación 22 de octubre 2023

Resumen

De dónde vengo es un breve ensayo que traspone e intersecta mundos de reflexividades y problematizaciones que circulan y espiran, nociones y experiencias en donde resuenan lecturas de autoras feministas mestizas como Gloria Anzaldúa con el propósito de construir una sintonía estética-política para pensar una etnografía camiare comechingón. Desde una enunciación como mujer camiare comechingona de profesión antropóloga propongo un diálogo abierto a muchos mundos desde los bordes y cruces, evocando reflexivamente experiencias y visiones de mundos, desde etnografías situadas de mis memorias familiares. Como parte del Pueblo camiare comechingón y en un contexto de activación de procesos de comunalización y luchas territoriales antiextracivistas, en la Provincia de Córdoba en el centro oeste de Argentina, convido a cruzar, mover, reconocer, desinstalar, transponer fronteras, epistemológicas y ontológicas para problematizar las continuidades moderno-coloniales y patriarcales por las cuales fuimos marcadas las mujeres indígenas, las activistas e investigadoras.

Palabras clave: etnografía, mujer camiare comechingón, memorias, pueblos indígenas.

WHERE I COME FROM: TOWARDS A SITUATED-TRANSMUTING CAMIARE COMECHINGÓN ETHNOGRAPHY

Abstract

Where I come from is a short essay that transposes and intersects worlds of reflexivities and problematizations that circulate and exhale, notions and experiences in which readings by mestizo feminist authors such as Gloria Anzaldúa resonate with the purpose of building an aesthetic-political harmony to think about a Comechingón changing ethnography. From an enunciation as a Camiare Comechingona woman by profession an anthropologist, I propose a dialogue open to many worlds from the edges and intersections, reflexively evoking experiences and visions of worlds from situated ethnographies of my family memories. As part of the Camiare Comechingón people and in a context of activation of communalization processes and anti-extracivist territorial struggles in the Province of Córdoba in Central-Western Argentina, I invite you to cross, move, recognize, uninstall, transpose borders, epistemological and ontological, to problematize the modern-colonial and patriarchal continuities by which Indigenous women, activists and researchers, were marked.

Keywords: ethnography, Camiare Comechingón woman, memories, Indigenous peoples.

DE ONDE VENHO: RUMO A UMA ETNOGRAFIA CAMIARE COMECHINGÓN SITUADA-TRANSMUTADORA

Resumo

De onde venho é um pequeno ensaio que transpõe e cruza mundos de reflexividades e problematizações que circulam e exalam, noções e experiências nas quais ressoam leituras de autoras feministas mestiças como Gloria Anzaldúa com o propósito de construir uma harmonia estético-política para pensar uma etnografia comechingón em mudança. A partir de uma enunciação como mulher camiare comechingona de profissão antropóloga, proponho um diálogo aberto a muitos mundos a partir das bordas e interseções, evocando reflexivamente experiências e visões de mundo a partir de etnografias situadas de minhas memórias familiares. Como parte do povo camiare comechingón e num contexto de ativação de processos de comunalização e de lutas territoriais anti-extracivistas na Província de Córdoba, no Centro-Oeste da Argentina,



convido-vos a atravessar, mover, reconhecer, desinstalar, transpor fronteiras, epistemológicas e ontológicas, para problematizar as continuidades moderno-coloniais e patriarcais pelas quais as mulheres, ativistas e pesquisadoras indígenas fomos marcadas.

Palavras-chave: etnografia, mulher camiare comchingón, memórias, povos indígenas.



Introducción¹

*Para todas las Julias y Marías de todos los árboles
en los que nos abrazamos, en ramas y raíces*

Las subjetividades y memorias parecieran continuar subalternizadas bajo la visión dominante de un mundo prolijamente ordenado por el Estado y la ciencia hegemónica. Es impensado o poco frecuente, que académicxs y profesionales “blancxs” y “occidentales” tengan que exponer-se y explicitar sus adscripciones étnicas, de clase o de género. Es usual leer trabajos que dan cuenta de lugares de enunciación en términos de racionalidades metodológicas y epistemológicas, anticipaciones de sentidos o proponiendo el esfuerzo constante de la reflexividad adoptando técnicas de objetivación en la investigación como la vigilancia epistemológica (Bourdieu, Chamboredon, Passeron, 2013). No es habitual, sin embargo, que éstas incluyan observaciones explícitas acerca de las trayectorias personales y posibles adscripciones ideológicas, o leer autocríticas y revisitas a las propias producciones. Menos común aún, es encontrar, la incorporación de las heterogeneidades en términos ontológicos o interseccionales. No se espera ni se solicita, ese ejercicio, a menos que haya un auto-reconocimiento explícito como miembro de un colectivo que habita “la diferencia” en el sistema sexo-género, o étnico. Desde estas coordenadas es que problematizo las reproducciones sociales que se encuentran también en el mundo académico y de la ciencia, bordes que son clausurados, opacados y convertidos en inaudibles habitualmente, por estar normalizados como parte del discurso hegemónico. Se trataría de habilitar conversaciones por estos *sures*, que desnaturalicen supuestos instituidos y prácticas conservadas sin afectaciones directas en términos onto-epistémicos.

De dónde vengo, no puede ser leído sólo en una clave auto-etnográfica sino como una aproximación caleidoscópica a una etnografía de las formas legitimadas de conocer y existir en tanto mujer indígena activista. Para ejemplificar, ser unx investigadxr “a secas”, con todo lo complejo que esto supone, es considerado “natural”, por no decir “normal”, y no ameritaría

¹ Una primera versión, germen de este artículo, fue publicada (en coautoría) como un ensayo corto en la Revista *Camiaré-Comechingón* “CAMITALALO” (Misetich Astrada y Rojas Tapia, 2021). Una segunda versión no publicada fue escrita para el Seminario de posgrado “Desestabilizando las certezas del análisis cultural. Problematicaciones y abordajes para la investigación situada camino a la descolonización, despatriarcalización y despatrimonialización”, ofrecido por Carina Jofré en marzo 2022 y organizado por el Doctorado en Ciencias Sociales, de la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de San Juan.



frecuentemente, por parte de pares o lectores, más que una indagación superficial en términos ideológicos o metodológicos. Ciertamente, sería solo eso lo “esperable”, y claro está, porque estamos ante un lugar de enunciación que podríamos llamar, hegemónico. No obstante, para unx investigadorx indígena, existen diversos lentes con sus respectivas graduaciones para introducir una “sospecha vigilante” hacia sus prácticas provenientes de desconocidas, peligrosas, inhabituales fronteras.

Los bordes de las enunciaciones

La escritura suele ser un lugar de llegada para quien escribe, y punto de partida de interrogantes y cuestionamientos quizás, para quienes leen. Episodios solitarios en los cánones noroccidentales que destroncaron la palabra de la oralidad y lo comunitario en este universo de la cultura escrita e impresa inaugurando así la modernidad. El mundo de las palabras escritas instauro y acrisola la colonialidad del ser, del saber y el poder (Quijano, A 2000; Mignolo, W. 2010), y por eso, sentipensé² este escrito en estos términos, discutiendo conmigo misma esta decisión de comunicar y compartir aquello que proviene de un mundo atravesado por muchos mundos, *ch'ixi* al decir de Silvia Rivera Cusicanqui (2018), siendo una mujer *fronteriza*, tomando la idea de Anzaldúa (2016), habitando lo mestizo, en un país cuyo norte deseable como mito fundante, ha sido el exterminio del “indio” y la bienvenida al inmigrante hombre blanco europeo “emprendedor”. La Argentina del *crisol de razas* (Missetich y Reyna, 2018) monocultural, negadora de “indios” y “negros” tomando vigencia estas categorías raciales desde el siglo XVI en Abya Yala.

Muchas mujeres indígenas de las Ciencias Sociales y Humanas, entre quienes me incluyo, no estamos arraigadxs como investigadoras o en equipos de investigación con trayectorias institucionalizadas; parte de esta estructura colonial operante postergó el acceso a la alfabetización (como el caso de mi abuela y madre) y es mi generación quien pudo coronar ese mandato de estudios que nos transmitieron para tener nuevas y otras herramientas para la lucha como pueblos indígenas, como trabajadores, como mujeres. El silencio de esos dolores, broncas y deseos abonaron la diaria lucha por

² Esta conjugación verbal proviene del concepto “*sentipensar*”, originalmente acuñado por el académico español Saturnino de la Torre en 1997, en el campo de la didáctica educativa, y posteriormente fue ampliado en colaboración con la educadora brasilera María Cándida Moraes. Para estxs autores *sentipensar* es un proceso de conocimiento mediante el cual se conjugan el pensamiento y el sentimiento, necesarios para percibir e interpretar la realidad a partir de la reflexión y el impacto emocional (Moraes y de la Torre, 2004). En los feminismos contemporáneos, este concepto tuvo resonancias en las autoras de las diferentes expresiones ecofeministas, en los feminismos decoloniales no blancos y antirracistas, en los feminismos comunitarios, entre otros.



la transmisión de la vida y los sentidos heredados. Junto a otras mujeres-hermanas de mi pueblo, compartimos estas experiencias que amplifican colectivamente, la lucha por la visibilidad, la disputa de las legitimidades negadas, y los derechos tan prometidos como postergados en los territorios donde no cesan los despojos y atropellos.

Este escrito pretende convidar a re-conocer desinstalar y transponer las fronteras epistemológicas y ontológicas que aún persisten en el campo de las Ciencias Sociales, las cuales, aun jactándose de la mentada “descolonialidad”, continúan reproduciendo vínculos en términos de externalidad, objetualidad y objetividad con sus “objetos” de estudio, predicando la asepsia científica y legitimando los conocimientos que ésta produce como válidos. Más allá del conocimiento, están lxs sujetxs -estudiantes, docentes, investigadores- que institucionalizadxs, atraviesan y son atravesadxs por una estructura que obliga y garantiza su reproducción a riesgo de quedar “fuera” del sistema y del campo disciplinar. De dónde vengo, es de este mundo que dejé tiempo atrás y desde sus bordes, tránsito de manera trashumante.

Es propio de este sistema institucional del conocimiento, clasificar, acreditar, competir, juzgar manteniendo viejas prácticas y tradiciones que nombran y marcan a “otrxs” (becarixs, doctorxs, licenciadxs, investigadores de primera, de carrera, etc.) y reconocer instituciones también desde categorías que certifican con letras A, B, C, las cuales responden a ciertas normas y otorgan más o menos prestigio. Sucede lo mismo entre las personas. Dicho andamiaje instituido e instituyente, valida personas y conocimientos, líneas de trabajo, otorga recursos o los quita, certifica “fiabilidades” y perfila adentro y afueras en este campo simbólico y material. Lxs operadores académicxs y universitarixs batallan en y con los corsés de la competencia y el individualismo (aunque se conformen equipos y proyectos grupales), prima la necesaria disputa por recursos materiales y simbólicos con la lógica de mercado (de recursos finitos para necesidades infinitas), y por eso, las redes y genealogías dan cuenta de esa suerte de meritocracia estructurante del conocimiento. En esta lógica capitalista de exprimir fuerzas vitales y de sobrevivencia darwiniana, la existencia e inter-existencias procuran no colapsar y encontrar espacio para el *buen vivir*, una noción más cercana a veces, a un *tema de estudio* que a la *vida*.

Ciertamente, más allá de vislumbrar incluso, otras ontologías, metodologías y epistemologías, para sostenerse y no ser desechadxs del lugar de producción del conocimiento, se libra la dura batalla de la acreditación, imbrincada en el áspero sistema clasificatorio creado por la ciencia moderna



y el capitalismo. Y esas investiduras de poder llamadas academia o Estado, certifican o no el valor del trabajo del investigadrx o docente (así como el de lxs aprendices) mediante rituales específicos de consagración, con sus propias tribus batallando en un territorio llamado academia, el cual está en continua disputa y atravesado por esas jerarquías y asimetrías. En esta maquinaria se producen no obstante, fisuras y desplazamientos que permiten una cierta plurivocalidad e intersticios que disputan a la hegemonía del saber, un contexto abierto a la problematización no sólo de teorías. Un necesario esfuerzo político, epistemológico y ontológico en el campo de fuerzas contemporáneo que a veces transcurre lejos de los territorios, las comunidades, los colectivos, y que desde los diálogos con éstos, suscitarían diálogos posibles para desestabilizar genealogías racializadas y racializantes, prácticas extractivistas, vigencia del sistema sexo-género. Como señala María Lugones cuando expresa:

Intento hacer visible lo instrumental del sistema de género colonial/moderno en nuestro sometimiento -tanto de los hombres como de las mujeres de color- en todos los ámbitos de la existencia. Y, a la vez, el trabajo hace visible la disolución forzada y crucial de los vínculos de solidaridad. (Lugones, 2008, p. 73)

Como mujeres indígenas, investigadoras y activistas, recibimos frecuentemente interpelaciones por supuestos sesgos que portamos al desempeñarnos en actividades vinculadas a nuestra profesión. Sin duda, salvo la vigilancia epistemológica, a ningún investigador (varón y blanco preponderantemente) se le pide proceder más que en los marcos y criterios de su disciplina, con los recaudos correspondientes. Hemos compartido con hermanxs profesionales (mujeres particularmente), cómo hemos sentido encenderse alarmas *en o desde* diversos sectores respecto a nuestra “objetividad” o “rigurosidad”. Hasta entre académicxs “progres”³ se filtran desconfianzas, sospechas y sesgamientos cuando el “objeto-sujetx” indígena toma voz e interviene en el campo político-epistemológico. Quizás las formas instauradas opacan esa posibilidad de reconocer cuánto y cómo ha calado esta memoria de extractivismo epistemológico monocultural productoras de ciertas sensibilidades y racionalidades desde la modernidad y que ha colonizado también a las instituciones.

De dónde vengo contiene las experiencias y reflexiones de estos espacios tiempos ocupados, transitados, habitados ni fuera ni dentro de la academia, *ni muy ni tan*, como dijo un colega y es desde esa valoración positiva a las posibilidades de crear mundos, y que muchos mundos sean posibles, es que continuamos en el oficio-militancia, que suele identificarse como *etnografías*

3 Forma abreviada, modismo argentino, para referirse a personas o posturas progresistas.



adjetivadas, antropología comprometida, como señala Mariela Eva Rodríguez. Efectivamente, adjetivar la práctica, supone un camino de reconfiguración y complejización de las performances académicas y extracadémicas dando cuenta, entre otros aspectos-, más de lo colectivo que de lo individual o solitario (Rodríguez, 2019, pp.287-288).

Es cierto que por estos días son más frecuentes estas reflexiones que dan cuenta de nuestros lugares de enunciación, interpelaciones, tensiones y disputas; en mi caso y aunque escriba en primera persona, lo dicho y lo silenciado guarda relación directa con procesos y contextos colectivos y comunitarios que fogonean la identificación como camiaré como territorio de memoria familiar y lugar de lucha comunitaria contra el despojo. La *ancestría* y la reflexión provienen de intercambios y recorridos colectivos y comunitarios tensionados por conflictos causados por el extractivismo en Córdoba. Como dije, muchxs hermanxs camiaré-comechingones, entre quienes por supuesto me incluyo, no estamos arraigadxs como investigadores de organizaciones estatales o equipos de investigación con trayectorias institucionalizadas, no obstante ello vamos dando cuenta de nuestras investigaciones, sentires y luchas creando espacios e instrumentos que dan visibilidad y audibilidad como publicaciones, talleres, cursos, o articulando con espacios formales a nivel local. La creación de la Revista CAMITALALO y HEN Editorial Indígena⁴ son parte de proyectos colectivos des-institucionalizado y que quiere contribuir a la comunicación y fortalecimiento de nuestras nuevas Comunidades Indígenas en Córdoba. Esto que narro, es también lo *in-esperado*, tanto porque sorprende la instancia abierta en este caso, como lo que es ansiado en términos políticos y epistemológicos.

Hay experiencias que significan de manera total la experiencia de vida. Una de ellas fue el ingreso a dos espacios de formación, uno, la UNC, otro, el ICA⁵. Entre ambos momentos, la confidencia como confesión doliente de mi abuela, quien me dijo: “somos indias”, entramando, a la vez que rompiendo, imágenes y sentimientos sobre quiénes somos, quién soy. Ese acto descencializante e insurgente que la liberaba proyectando hacia mí, era también la sombra de ese desconocido árbol genealógico, de ese linaje que lograba intuir pero que no había logrado penetrar con preguntas durante la mayor parte de mi vida, y la de ella. Eran rupturas y suturas en la tela que se tejía con evocaciones, relatos y experiencias familiares y colectivas, preguntas que se desataron, tiempos que faltaron para que pudiera decir más antes que partiera de

4 Se puede consultar nuestras producciones en Facebook, Hen.editorial indígena; Instagram, hen.editorialram y comunicarnos por correo electrónico, editorialindigenahen@gmail.com.

5 Abreviaturas de Universidad Nacional de Córdoba (UNC) e Instituto de Culturas Aborígenes (ICA).



este plano. Estas confesiones se convertían en mojones, unos pocos, por donde imaginar caminos, ver huellas, buscando entre relatos y archivos, los rastros de la identidad clausurada por el peso de la colonialidad. Somos *indias*, fue impulsando la recuperación de memorias, la indagación histórica, la revisita al pasado familiar, a los archivos y documentos. A la par, despertaba la lucha y el encuentro con hermanxs en el territorio elegido para vivir. En ese sentido, habitar el territorio que nos habitan, compartiendo espacios de lucha y debate con diversas instituciones, organizaciones y colectivos feministas, ambientalistas y educativos fue, entonces, una forma de ir habitando de manera consciente y política “*quien voy siendo*”.

Por eso, uno de los argumentos centrales que intento compartir en este artículo, versa precisamente acerca de lo ya teorizado y desarrollado abundantemente respecto a la colonialidad y los efectos actuales de esta estructura dominante que cataloga de manera binaria, etaria, racista y clasista a todos los individuos desde una cierta “humanidad” universal instituida, y a la vez, desde esa noción, somete y disciplina cuerpos. La “indigeneidad” es una noción cargada de estereotipos constituidos precisamente desde el inicio de la invasión a Abya Yala y ordenada por los gobiernos republicanos emergentes con la caída del orden colonial. Me enuncio como *camiare comechingona* para evidenciar la existencia y resistencia de mi pueblo.

Esta posibilidad de escribir, la sentipienso como una manera de hacer visible y darle forma a largas discusiones, diversas lecturas, infinidad de preguntas y sensaciones y sobre todo, desnaturalizar bordes, fondos, formas, intersecciones, divergencias y disidencias que nacen de las memorias dolientes (Jofré, 2020).

Como expresé antes, como mujer *camiare*⁶ antropóloga, por una parte, convido a seguir algunas huellas por las cuales camino en esos lugares *de dónde vengo* que reconozco y describo para desbanalizar mi propia trayectoria, y, por otra, busco enunciarme etnográficamente en un ejercicio de la diferencia, adscribiendo al Pueblo Camiare Comechingón. Al hacerse pública esta enunciación irrumpió disruptivamente en las percepciones de quienes tenían una cierta imagen formada sobre mí, atribuyéndome diversas marcaciones que me propongo desandar.

Según esas clasificaciones que ordenan lo social, dialógicamente *voy siendo*, una migrante entre fronteras móviles (Anzaldúa, 2016), desplazadas, mutantes. Por eso es que de retomo algunos fragmentos de memorias para reflexionar sobre los procesos y contextos en los cuales, como tantxs otrxs hi-

6 Camiare en referencia al Pueblo Originario Camiare Comechingón.



jxs y nietxs, damos cuenta en nuestras subjetividades de la centralidad de la ancestría, como un lugar individual, familiar, colectivo y comunitario posible para reconocer-se. Hacerlo público, puede ser leído de muchas maneras, y no todas muy amenas o amorosas, seguramente, menos en tiempos de endurecimiento de políticas de despojo como el que vivimos, Sin embargo, los tiempos del decir y revelar, no son individuales ni antojadizos, llegan mediante sueños y en ceremonias, para hacer visibles que estamos *entre* mundos, esto ocurre en contextos que activan las memorias, transponiendo y mutando desde el umbral del *dolor ancestral* para dejar de ocultar, callar, negar, esto que es se dice “somos”. Es un, como acto de liberación y actualización del ser, de rupturas y suturas con los silencios y las palabras. Si como se asegura, esta categoría es colonial e impuesta, una vez encarnada generacionalmente, ha sido, es y será, un término reapropiado y con significaciones propias reproducidas con las cargas de dolores, broncas, vergüenzas, y orgullo, en una provincia tan blanqueada como la que habitamos. “Nosotras somos indias”, dijo Julia, la mujer, la madre, la abuela, la hija de la tierra en Tinoco⁷, de ancestros del pueblo de indios de San Antonio de Nonsacate⁸, de la actual provincia de Córdoba, en Argentina.

Este texto es quizás también una mezcla entre artículo y ensayo que convoca emocionalidades, sentires y representaciones que nacieron de la observación y búsqueda por dar cuenta de cómo la colonialidad irrumpió y rompió las estructuras familiares y de linaje entre los Pueblos Camiare Comechingones. En ese sentido, inicié hace años un proceso de reconstrucción histórica desde los fragmentos de memorias y documentos para interpretar en mi propio linaje los procesos de despojo colonial y extractivismo. Este proceso de indagación personal que se remonta a ya varias décadas atrás, con conversaciones y reflexiones que tomaron nuevos vuelos desde la participación de colectivos y organizaciones territoriales e indígenas. Como expresó Stuar Hall,

Ahora bien, me parece que es posible pensar sobre la naturaleza de nuevas identidades políticas que no se fundamenten en la noción de algún ‘sí mismo’ absoluto, integral y que claramente no puede surgir de una narrativa totalmente cerrada del ‘sí mismo’. Una política que acepte la ‘no necesaria o esencial correspondencia’ de alguna cosa con cualquier otra; tiene que haber una política de la articulación la política como un proyecto hegemónico. (Hall, 2015, p.14)

7 Localidad del Departamento Colón, Provincia de Córdoba.

8 Los Pueblos de Indios eran unidades administrativas creadas durante el período colonial en la jurisdicción de Córdoba, en las cuales se reconocían derechos a las tierras en común y a su propio gobierno, como los casos de los Pueblos de Nono, Soto, Pichanas, La Toma, San Marcos, Cosquín, Quilino y San Antonio de Nonsacate, los cuales tuvieron continuidad hasta su desmembramiento y expropiación compulsiva a fines el siglo XIX con la formación del estado provincial.



Disputar lo hegemónico implica una tarea microscópica, atenta de esa microfísica del poder que atraviesa y reproduce jerarquías. En esa estructura las mujeres y diversidades batallamos por desplazar el conocimiento heteronormado, y en ese sentido, como expresa Donna Haraway, el conocimiento está marcado y localizado por su historicidad, no es abstracto, sino situado (Haraway, 2021 [1988]).

Aquel es un ejercicio de in-comodación consciente y decidido, como todo acto político. Como dije, me posiciono desde esa perspectiva para discutir la pretendida objetividad patriarcal que denuncia con tanta claridad Xochitl Leyva Solano, palabras que hacemos nuestras en este escrito.

reconocer el lugar desde dónde hablamos, desde dónde producimos conocimiento, y a preguntarnos qué relación tienen dichos conocimientos con la clase, la etnia, el género. Una premisa epistémica como ésta también supone que no existe una sola verdad esperando ser descubierta por el observador imparcial, a la vez que presupone que todo conocimiento es parcial y contingente. (Leyva Solano, 2018, pp. 200-201)

Como expongo, enunciarme mujer, indígena, antropóloga supone un compromiso de complejización constante, reflexividad crítica y acción, partiendo de los intercambios y experiencias en los colectivos y territorios en los que comparto la militancia con hermanxs y colegas contra el racismo, el patriarcado y el extractivismo, contra las nuevas formas de despojo y avasallamiento del cuerpo territorio. Mi locación va siendo aprehendida desde estas experiencias territoriales y en la educación, desde la participación en discusiones y narraciones provenientes de la academia, como en el pasar por el cuerpo diálogos interpeladores que se producen entre diversos actores embarcados en la visibilización de los conflictos; o bien, desde estos cruces liminares que traccionan la cotidianeidad de las relaciones entre seres humanos y no humanos, es que considero demasiado vasto ese universo de trascendencias, experiencias, significaciones, que apenas voy advirtiendo las capas que lo componen y atraviesan. Como expresé anteriormente, se trata de salir de la experiencia individual para refractar en lo colectivo. En ese sentido, uno de los cuestionamientos al hacer público mi autorreconocimiento, provino de personas con las que había compartido instancias de formación o institucionales, en donde la “historiadora” y/o “antropóloga”, tenía acotados sus márgenes de legitimación y acción. Pasado el tiempo, y al compartir nuevamente desde este “otro lugar” (compuesto por todos los lugares *De Dónde Vengo*), ciertamente despertó en esos viejxs colegas, compañerxs de trabajo, militancias, estudio,



(y ahora también algunxs de ellxs “hermanxs indígenas”), muchas preguntas, sonrisas, sospechas, cuestionamientos, ironías, y también silencios acompañados de miradas decidoras de desaprobación. Reconocerme “indígena” era bastante interpelador para conocidxs y desconocidxs. Yo era (o soy) ante su mirada, una mujer alta, blanca, de apellido europeo, con estudios universitarios, que “se adscribe al Pueblo Camiare Comechingón” y es comunera en un territorio que “no habita de manera permanente” por razones laborales. Tantos mandatos sin cumplir, ante la mirada inquisidora de los otrxs y para el estado, plantean una serie de cuestiones que van más allá de lo normativo. Esto involucra acciones y significaciones de operadores del estado que irrumpen con sus sentidos “comunes”, negando identidades originarias a personas y/o comunidades. Por eso, nos preguntamos junto a otros hermanxs colegas con los cuales compartimos estas experiencias inéditas en Córdoba, provincia que disputa y promociona fervientemente su “localía jesuita, docta, federal”, y que admitió hace pocos años, reformas legales para acompasar con los cambios del sistema jurídico nacional, narrativas y leyes sobre el pasado y presente de los Pueblos Originarios. En este contexto, junto a lxs hermanxs, nos preguntamos: ¿qué es una comunidad? ¿Quién es indígena y quién puede no serlo desde estos “usos y costumbres” instalados y las disposiciones administrativas-burocráticas establecidas para hacer efectivo el derecho que se proclama en constituciones y leyes?

No es simple decirse/saberse originario/aborigen/indio/indígena, supone atravesar umbrales internos muy fuertes y una activación de percepciones y estereotipos con los que lidiamos constantemente. Umbrales que a veces son abismos, cuando se trata de reclamos territoriales que además tocan intereses de los poderosos. Bordes que incomodan al ser cruzados ingresando al ordenado y clasificado mundo de las ciencias, en el cual objeto-sujeto de investigación se pretenden disociados como unidad binaria.

Las fronteras como escribiente o investigadora indígena es un campo de percepciones dialógicas expresadas de diferente formas y, con más o menos, aceptaciones o rechazos, que entendemos como parte de un proceso de “desestabilización epistemológica” local, así como ocurre en el propio mundo indígena de esta provincia y, particularmente, en aquellos sectores que han conducido los procesos de visibilización durante décadas, manteniendo un mismo número de comunidades como parte de organismos de representación. Es habitual para quienes nos desempeñamos en espacios académicos de militancia y del estado, recibir comentarios y preguntas que expresan, ciertas veces, genuinas inquietudes y otras, que evidencian marcos de significaciones



cargados de sospechas, prejuicios y estereotipos. Por eso, nombrarme *mujer camiare-comechingón* antropóloga, como ya he expresado, es una apuesta epistemológica en términos de política indígena, comprendiendo que se trata de un campo de disputas de sentidos, legitimidades, conocimientos; posibilidades de *ir siendo* desde nociones y *sentires otros*, desde el cuerpo territorio en el que la herida colonial (Anzaldúa, 2016) aún sangra y es desangrada con nuevas formas del extractivismo en el contexto capitalista, con sus fronteras y conflictos socioambientales (Svampa, 2019).

Re-existencias en la Canchira⁹

Me acercó nuevamente, pero desde otro lugar, a las etnografías críticas, en búsqueda de herramientas para reconfigurar los análisis, vivencias, acciones, de cara a estas visiones imperantes del mundo que dominan y se expresan en la academia y el Estado. Particularmente en Córdoba, *la docta*, la reformista, la del Cordobazo y la conservadora golpista, la obrera, la colonial jesuita, la de alfajores, fernet con cola y cuarteto, abundan identificaciones que dan cuenta de muchos aspectos emblemáticos, menos, la de pasado presente indígena, y menos aún del presente. Como ya recuperó en su investigación Mariane-la Stagnaro (2013), existe una Córdoba blanca, declarada “sin indios” por un gobernador radical en los '80 (del siglo XX). Interpela a todxs la aparición en escena de profesionales indígenas provenientes de las Ciencias Sociales en un campo local en el que no abundan además, investigaciones actuales sobre cuestiones originarias de la provincia, a diferencia de lo que sucede con Comunidades Indígenas en el sur o norte del país.

En la Provincia de Córdoba, en el actual centro de Argentina y, quizás contra todo pronóstico dado el imaginario dominante, han emergido numerosas Comunidades Indígenas de comechingones, sanavirones, ranqueles, y también se han formado otras que no responden a los cánones legales con características de pluriétnicidad. En estas últimas dos décadas, numerosas luchas impulsadas por movimientos indígenas, trabajadores rurales, campesinxs, ambientalistas que compartimos la defensa de los territorios, se han cristalizado lógicas y prácticas instalando de manera pública y colectiva, las denuncias y el rechazo del extractivismo estatal y privado, de sus efectos devastadores sobre diversas poblaciones rurales. A estas políticas públicas que pretenden como en otros lugares de Argentina y Abya Yala, justificar el despojo territorial de las Comunidades Indígenas y la destrucción ambiental bajo el manto del discurso del “desarrollo”, se le suma la escalada del corrimiento de

9 Canchira en lengua camiare es significada como Madre Sierra por el pueblo camiare comechingón.



la frontera agrícola, la eliminación selectiva de plantas nativas y las inversiones inmobiliarias.

Toda norma existente y acción judicial impulsada en Córdoba, choca con la topadora institucional que ignora de manera deliberada, ese conjunto de leyes (ambientales, patrimoniales, sociales), y se caracteriza por los procedimientos viciados y consultas desoídas, represión de la protesta social, cajoneo de las denuncias y rápida judicialización de activistas. Es un guión lamentable y replicado sistemáticamente también en otros puntos del país y la región. En el caso de la construcción de mega infraestructuras camineras como son las Autovías de Paravachasca y Punilla, es notable cómo diversos sectores de la sociedad se manifestaron en contra de dichos proyectos. A pesar de los recursos legales a los que se ha apelado ante el avance de estos, aun así, continúan las obras, por este acuerdo entre estado y empresas anteponiéndose a las propias leyes y sometiendo con propaganda oficial, amenazas o persecución a aquellas voces que encarnan otras visiones de otros mundos posibles. Se trata de la destrucción que el mundo del neoextractivismo¹⁰ impone a todxs con un igualitarismo perverso.

En este contexto, la configuración de las luchas indígenas en las provincias argentinas, revelan cómo los Estados continúan generando prácticas “hacia las identidades culturales” mientras que es poco y lento el reconocimiento hacia derechos políticos y territoriales. Como señala Xochilt Leyva Lozano, se producen cambios en contextos de crisis del capitalismo, expresándose diversas resistencias, aunque no todas lo son contra los extractivismos, o comparten la utopía de ser alternativas, o menos aún, la crítica a la colonialidad y modernidad (Xochitl Leyva Solano, 2021).

10 Cabe señalar como indica Maristella Svampa (2019), “el neoextractivismo designa algo más que aquellas actividades consideradas tradicionalmente como extractivas (minería, monocultivos), pues abarca desde las nuevas formas de minería a cielo abierto, la expansión de la frontera petrolera y energética (las energías extremas, como el *fracking* y la explotación *offshore*), la construcción de grandes represas hidroeléctricas y otras obras de infraestructura (hidrovías, puertos, corredores biocénicos, entre otros), hasta la expansión de modelos agroalimentarios vinculados a la monoproducción, como la soja, la hoja de palma e incluso los biocombustibles, la sobreexplotación pesquera y los monocultivos forestales” (pp. 22).



La serpiente trae medicina



Figura 1. *Medicina*. Pintura al óleo y acrílico. Fotografía y pintura de la autora.

Nos han enseñado que la serpiente trae medicina. Que tiene las memorias y el conocimiento, que trasmuta y se renueva sin dejar de ser lo que es, y siendo distinta a la vez. Habita el inframundo y nos trae a la superficie los saberes que necesitamos. En este apartado, desarrollo en esta clave, algunos aprendizajes del camino que siempre es con otrxs. En ese sentido, como escribí en un artículo de autoría compartida con el hermano Erick Rojas de la Comunidad La Unión (Misetich Astrada y Rojas Tapia, 2021), el lugar de enunciación y reflexividad no es estático, ni lineal, ni liso, sino que contiene fisuras, rugosidades, quiebres, fragmentos y movimiento. Ante las preguntas *de dónde sos*, *de dónde venís* al que sigue, el *soy de...* indicando pertenencia, movimiento, localidad, originalidad y multiplicidad de sentidos, porque aunque “se venga” de un mismo barrio o pueblo, se expresa un más allá, un geo-posicionamiento. Esto es en una trayectoria de vida, y es más que una biografía.

Por eso compartimos con lxs hermanxs y enunciamos en tribunales o audiencias donde denunciarnos los despojos y atropellos neoextractivistas, que la tierra y el territorio no es lo mismo desde esta visión que sigue la huella dejada en las memorias familiares Si bien es cierto que en las Ciencias Sociales muchxs autores y perspectivas desarrollan y complejizan estas nociones (sobre todo desde las perspectivas críticas) desde mis reflexiones, considero que aún cuesta mucho establecer diálogos horizontales al respecto, tanto para el estado democrático liberal imbuido de nociones de propiedad privada, como para otros sectores sociales que proyectan esa mirada bucólica y romantizada del “buen indígena”, aquel que no lucha, no discute, no estudia, o se enfrenta contra las injusticias o reclama sus derechos.

Cuando decimos-digo, *de dónde vengo*, expreso/amos una postura epistémica y ontológica, porque evoca y actualiza visiones profundas, heredadas y narradas fuera de coordenadas catersianas, binarias, individuales, es un territorio de memorias ancestrales, dinámicas, complejas, atravesadas de historicidad y nutrida con la sabiduría de abuelas y abuelos. Sentipienso todo esto como una propuesta metodológica para establecer una conversación, despejar sentidos, espejarlos, y tensionar nociones para desinstalar dispositivos unidireccionalidades, uniformantes y verticales que reproducen jerarquías propias de la colonialidad y el capitalismo. *De dónde soy*, daría cuenta de aspectos que revelan una manera de conocer, comprender, narrar de manera simple y contundente, revelando la existencia de mundos otros, propios, diferentes. En cierto modo, imaginamos una cartografía tridimensional para lograr aprehensión de una existencia en espacialidad y movimiento. *Ser indixs* en Córdoba, en espacios rurales y urbanos, comunalizadxs o “sueltxs”, significa autoreconocimientos en procesos que disparan múltiples interpretaciones.



Migraciones y retornos: cruzando las vías del tren

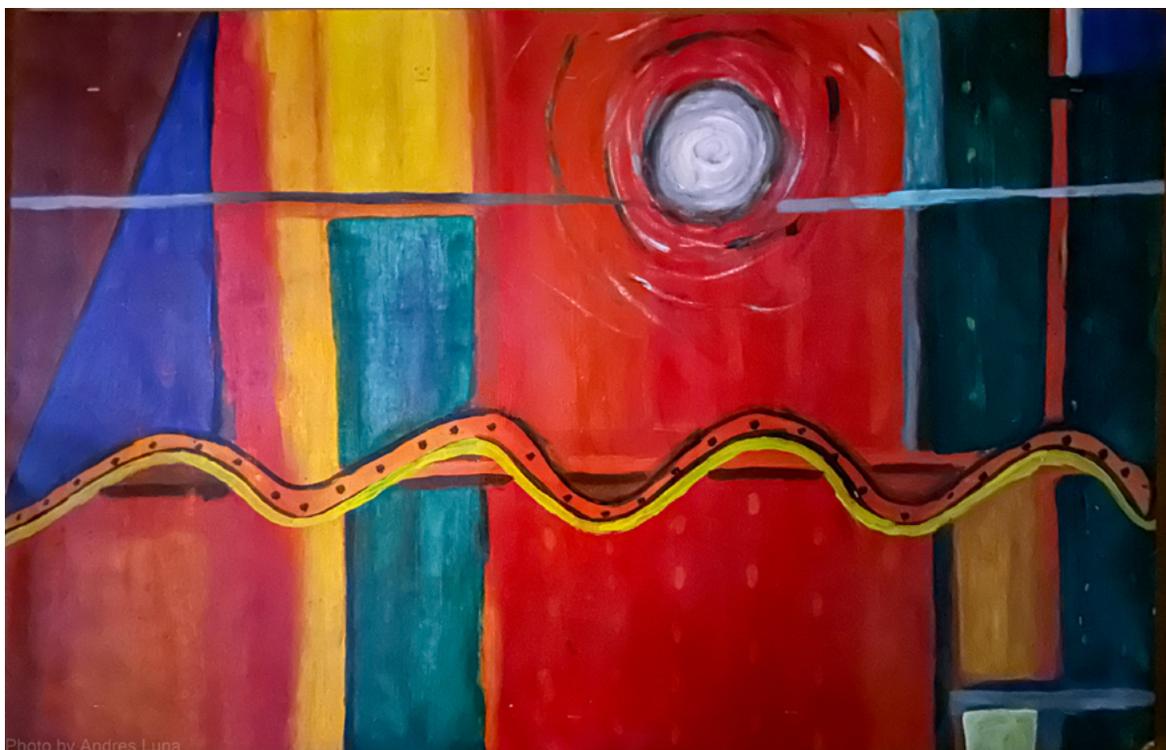


Figura 2. *Cruzando las vías del tren*, pintura al óleo y acrílico. Fotografía y pintura de la autora.

Cruzando las vías del tren, nombre de esta pintura en acrílico, fue el lenguaje que encontré en su momento para expresar las rupturas y dobleces de los relatos familiares, el dolor estrenado de las historias narradas, el serpenteo profundo desde la tierra mostrando la historicidad de los vínculos. Bienvenidas a nuevos conocimientos y formas de conocer que se activaban con las memorias desde esa posibilidad de caminar la memoria larga personal y familiar, como parte del Pueblo Camire Comechingón. Sinuosidades y espirales que cruzaron las vías de la vieja estación de tren, uniando y separando los mundos que tenía que habitar, ciudad y campo, lejos y cerca, allá y acá, silencios y palabras que ondulaban con intermitencias, las memorias de mi madre y mi abuela. *Sólo estando* aprendí que se puede conocer o intuir que faltaban matices, colores, figuras en esa historia familiar que se negaba aún a ser narrada en su totalidad.

Pongo palabras a la distancia, a esa vía del tren zigzagueante atravesando muchos mundos, márgenes sinuosos que tocan y son tocados, una instantánea de tiempos de evocaciones, preguntas y descubrimientos. Cruzando las Vías

de Estación General Paz estaba la casa de *Tati*, mi abuela, Julia Astrada. Ella siempre me pareció vieja, desde niña sus manos de huesos grandes me parecían invencibles y fuertes, capaces de levantar piedras, cortar yuyos y acarrear enormes baldes con agua, desde el aljibe vecino o el canal de agua, cuando la seguía o el estado, negaban el vital líquido en veranos bravos. Ahora que pienso ya siendo una mujer adulta y re-cobrando memorias en los brazos del monte, las vías del tren marcaban *De dónde vengo*: ni acá ni allá, siempre un *estar siendo* entre la ciudad y el campo (Kusch, 2007), entre mi madre y mi abuela, entre escuela y vacaciones, entre silencios y bullicios, entre estos binarios aparentes que dislocaban mi autopercepción de niña y joven pensándome como “ni de allá ni de acá” y no “encajando” en grupos y lugares por “no ser de ahí”.

En el campo era la chica de la ciudad, con toda la carga que eso supone en espacios rurales y entre niños y jóvenes que disfrutaban de marcar esa diferencia en diversos sentidos, , Y en el barrio de mi ciudad, seguía siendo la “rara” que jugaba en el baldío, sola o con pocas compañías que se aventuraban en siestas aburridas a jugar en la vieja higuera y el aguaribay, la que cavaba pozos para extraer piedras como una arqueóloga. La mayoría de las veces estaba husmeando en el galpón viejo de la casa del abuelo paterno, en cajones, mirando libros, fotos, objetos de ese abuelo desconocido que vino a Argentina con dieciséis años y trabajó en las canteras y el ferrocarril.

De dónde soy es campo y ciudad, mates con cedrón que mandaba a cortar con mis manos de niña, carbón encendido en el brasero en invierno, caña con ruda de agosto, quemadillos para curar, caminatas silenciosas y un bastón indicando qué cortar. Son las manos tocando el fuego sin quemarse, siesta adentro del fresco de la casa. También eran esas escapadas grupales con primos por las ventanas en verano; la ollita con caldo de pollo y romero y laurel para el resfrío, grasa de gallina en el pecho con trapos calentados con la plancha de carbón.

Vengo de esa memoria con olor a yuyos colgados en el lavadero galponcito, de los trapos de algodón quemados al atardecer, de la ceniza en los dientes y en los pies, del ladrillo caliente en la punta de la cama, de la cucharada de fernet puro para la panza y el vino caliente con miel para el pecho tomado. Vengo de los rezos en la capilla de la escuela, de la imagen de la Virgen y del Sagrado Corazón como guardianes de las violencias en mi infancia, de los rezos bajitos escuchados de mi abuela, de su rosario en la mesita de luz, su Santa Rita y el vaso de agua, la velita encendida, el ramito de ruda en la herradura en la puerta, el cuadro de ella y su marido italiano al que jamás sentí mi abuelo (y



supe poco antes que ella muriera que no era el padre de mi madre). Vengo de la mano señalando el sol que baila y los retos de la siesta para no encontrarnos con el *perro negro*, *el hombre cabra* o *la víbora blanca en el canal de agua*.

De dónde vengo se hablaba de varias maneras y lo que más resuena a la distancia, son palabras que me marcaron como “rara” y que en el campo era “normal”. Por ejemplo: decir, *chuncanos*, *guastar*, *chanclas*; ahí se hacían dulces al estilo tano y también se criaban cabritos que buscábamos lxs chicxs en las lomas a la tardecita para que la majada regresara al corral.

De dónde vengo, es una tierra de mujeres que tiñeron sus cabellos de rubios para tapar el azabache liso y conseguir un marido gringo entre los recién llegados, mujeres rubias de madres y abuelas indias, que heredaron apellidos y colores en sus ojos de sus padres gringos. Pero Tati tuvo un marido gringo que no fue el padre de mi madre. Cruzó la vía del tren de la memoria para saber poco antes de morir, que ella tuvo una hija no buscada, una hija que criaron sus padres, ellxs, los de ese pueblo metido en la llanura, cruce de caminos entre montes nativos. Ahí sus padres criaron a mi madre, sus *abuelxs indixs* como me dijo, en voz baja y con sentimientos que reconocí como dolor y conflicto.

De dónde vengo es un barrio con una gran bajada que se llenaba en verano de kartings hechos con cajones de manzana y rulemanes. Se jugaba a la *payana* y al *quemado*, y en carnaval a los baldazos de agua en las trincheras del portón de la casa de mi abuelo paterno, devoto de San Roque, del Sagrado Corazón y la Virgen del Valle. Abuelo del que recibí el apellido Misetich, que llegó cruzando el mar y poniendo vías en las obras ferroviarias como peón en el tren que unía Córdoba y Rosario. Y que en la cercana localidad a Córdoba, en Malagueño, fuera cantero, como lo fueron sus abuelos en lo que hoy es Bosnia. No lo conocí, pero habité su casa, y en ella estaban las marcas de sus memorias e identidad de yugoslavo y católico, de viudo muy joven a cargo de sus tres hijos y vuelto a casar para ayudar esa crianza. Murió muy joven, meses antes que naciera, y su memoria quedó oculta en la familia.

Vengo de una madre que huyó de la miseria y la violencia, que gustaba de la vida y lo moderno, el centro de la ciudad y bailar. Una bella mujer de piel “trigueña” que nos crió a mi hermana y a mí, sola en una ciudad despiadada con barrancas en su geografía y en la sociedad, y como supe después revisando archivos, y relatos, repitiendo episodios del linaje, como una constante en nuestra historia. Mujeres dando vida, sustento, apellidos a sus hijxs.

De dónde vengo es también un presente pasado continuo elegido políticamente, un territorio de creencias y experiencias que ensayan y expresan la



interseccionalidad. Esto me permite revisar la continuidad de los procesos de dominación y colonialidad y caminar en los movimientos indisciplinados e indisciplinadores de los territorios y la academia, ecos y presentes de latencias e insurgencias

De dónde vengo, también es cuando soñamos, cuando tenemos mensajes para ser compartidos con la familia, porque los sueños, traen eso, mensajes, avisos. Y cada cuadro pintado ha sido antes un sueño y en esos lenguajes vamos siendo y habitando los mundos.

Transmutaciones entre sueños y archivos

La identificación *camiare* y el activismo por nuestra causa como Pueblos Originarios, tiene diversos hitos que en retrospectiva, reconozco puntos clave de anclaje y resignificaciones profesionales y proyecciones políticas, como lo ha sido mi trabajo como docente en el Instituto de Culturas Aborígenes (ICA) desde el año 2007. Anteriormente, había desempeñado actividades en el Museo de Antropología coordinando un programa de extensión universitaria (Antropologías y Comunidades) y participando de diversos proyectos y equipos. Estas experiencias instalaron preguntas, movilizaron percepciones y categorías, e intersectaron en los significados compartidos con familia, amigxs y compañerxs de trabajo.

Desde los territorios, viajando y compartiendo con comunidades y organizaciones a través de la tarea extensionista y como docente, se amplificó y diversificó la noción de indigeneidad desde las propias voces indígenas que resistían a despojos en situaciones de conflicto o que requerían acompañamiento para sus proyectos locales en educación, patrimonio y museos buscando visibilidad y audibilidad en sus comunidades.

Dichas experiencias anidadas y entroncadas, plantearon en mis fuertes cuestionamientos hacia la manera de producir conocimientos y transmitirlos desde la disciplina antropológica. Me permití habitar y dar cuenta con compañerxs y hermanxs, de las tensiones y sentidos construidos y dados a esta participación académica y del Estado, en territorios y comunidades, en los cuales era común dar por sentado a los indios en el pasado y buscar rescatar su cultura, conservarla y difundirla, sin percatarse de las memorias y relatos locales. Ciertamente, nociones y metodologías, como las de patrimonio o cultura, por ejemplo, funcionaron como anteojeras para mirar de una única manera los vínculos en los territorios entre los seres y ese entorno cargado de historias y con presentes de activaciones identitarias en múltiples sentidos, pero subterráneas al lenguaje formal y legal.



Y este andar siendo *camiare* (de la sierra), no ha sido lineal, sino así, refractado en los haces de luces y sombras que se configuran en las memorias familiares y documentos históricos, dando cuerpo a esta ancestralidad sentida y vivida, y cobrando espacio público y audibilidad con los latidos fuertes de corazones y tambores de las mujeres del linaje. Ellas, en sueños y archivos, se hicieron y hacen presentes. Las mujeres *cami* (sierra) de mi linaje y de todos los linajes del *pueblo de las sierras* En mis ancestras, y con las palabras fuertes y dolientes de mi madre y abuela, el cuerpo territorio trascendió fisicalidades y metodologías. Sus voces se oyeron fuerte narrando la resistencia, los abusos y despojos, los dolores, amores y temores que dan cuenta de ese patriarcado y colonialismo trazado en las pieles y en nuestros espíritus.

Me contó mi madre que la suya, tomó sus cosas, las pocas y miserables, y salió del pueblo. Atravesó el montecito de espinillos y talas. Los ranchos de adobe y paja eran dejados atrás junto al Carnero, en la otra orilla, el cañaveral y los guadales, el telar y las manos de su madre, años de hambre y trabajo no pago, la violencia de patrones y varones en su cuerpo. Se iba, y sin saberlo, dejaba un territorio como lo hicieran años atrás Ramón y Serapia: migrar era la esperanza de la salvación, de escapar de la miseria a la que eran condenados por “los dueños de la tierra”, quienes extraían a su familia lo producido, también la dignidad, los sueños, la salud, la historia, el deseo. Porque como a la tierra, se les arrancó la vida y el futuro, se los metió entre la espada y la pared del desarrollo y el progreso.

La tierra-vida como totalidad, enajenada, mercantilizada para producirnos y marcarnos según los deseos de la Generación del 80 y el liberalismo. Antes de irse, mi abuela Julia miró la capilla y recordó lo que contaban sobre los huesos de indios en sus paredes, rellenas con tierra proveniente del fondo del lote, donde estaba el viejo cementerio. Abrazó a su pequeña Catalina y la dejó en brazos de su madre. Sin saberlo Julia emprendía el viaje hacia atrás en el tiempo, un tiempo circular que la caracoleaba llevándola al norte, kilómetros más cerca de donde un día, mucho tiempo antes, fueron arrancados de sus tierras sus abuelos.

Ella nunca escuchó de las tesis de Dussel (2010), Quijano (2000) o Mignolo (2010), y de cómo Castro Gómez (2005) los haría conversar para descascarar el imaginario de la blancura y explicarlo en términos decoloniales, como un producto del discurso de la pureza de sangre. Ella llegó a Jesús María, caminó un día para encontrar trabajo y quizás marido, uno, que tal vez aceptara a esa hija que había quedado al cuidado de sus padres allá en Tinoco. Tenía que lavarse la tierra de sus pies, ponerse zapatos como los de la ciudad. Todo



eso fue fácil conseguidas unas monedas, para ser como “los otros”, y dejar de andar descalza, disimular su origen y aprender lo nuevo rápido; esconder que no sabía leer ni escribir y borrar el color tierra de su piel y de sus cabellos era más complicado. Con sus dieciocho años recién inventados, ella comprendió que tenía que disciplinar su apariencia india al modo “deseable” (Misetich L y Reyna P, 2018).

Ella, Julia, como sus padres antes y como sus abuelxs comechingones, no sólo había sido subalternizada y excluida por la histórica colonización de su pueblo, sino que su condición de india, y por lo tanto, de subalterna, continuó siendo la marca de colonialidad persistente en el estado republicano que celebraba la llegada de los “gringos”. Para evadir las marcas se tiñó el cabello de rubio, en una región aluvionalmente entregada a italianos piamonteses y friulanos, inmigrantes que dieron origen a Colonia Caroya. Como mujer, india, pobre, cubrió su cabeza de oxidante y tintes artificiales, para escapar (o pretender hacerlo) de ese estereotipo discriminador mixturando con el tipo hegemónico que la haría deseable a los ojos de un soltero italiano, o potable en términos laborales para patrones, deseable para el Estado argentino que se imaginaba blanco-europeo y ordenaba los territorios y poblaciones con esos horizontes racializantes. Como expresa Castro Gómez, “...ser «blancos» no tenía que ver tanto con el color de la piel como con la escenificación personal de un imaginario cultural...” (Castro Gómez 2005, p. 60).

El imaginario de la blancura funcionó para Julia y para el estado, en los términos que la colonialidad del poder reprodujo la dominación masculina signada por el racismo y el sexismo, cimientos del sistema de dominación heteronormado patriarcal, colonial y capitalista. En ese sentido, *De dónde vengo* tiene que ver con la búsqueda de herramientas y la suma de conocimientos otros para poder dar cuenta de estas marcas profundas, estas heridas históricas en las mujeres, heridas que se reproducen ontológica y epistemológicamente aún en la producción académica, en los activismos, en las instituciones. Por eso, quiero dar cuenta de estos procesos y diversos contextos de actualización y continuidad del racismo y el patriarcado, esto tiene que ver con este deseo de poder imaginar “con todo aquello que quiera cambiar, que quiere descentrar el logos. Y el logos es hombre-céntrico” (De la Cadena, 2018, p.166). En esta pintura, hago referencia a ese sueño esfumado como todos los sueños, nítido en partes. Los muros y los signos en éstos, encarcelando los dos árboles que se abrazan, viejos árboles talados y que reverdecen arraigados fuertes en el suelo (Figura 3). Un triste sueño/pewma de un mundo amurallado e incendiado, material y simbólicamente. Un mundo, el de la civilización eurocéntrica



y moderna, que percibe peligrosa e indeseable las diferencias y mixturas, y que continúa ordenando y clasificando binariamente, racionalmente, unívocamente con viejos y nuevos métodos, los cuerpos territorios, soslayando a las Comunidades Originarias a sus prescripciones. Y por más que muchos *papers* e investigaciones hablen de diálogo de saberes y plurivocalidades, las prácticas, aún sostienen muros y destruyen el monte.

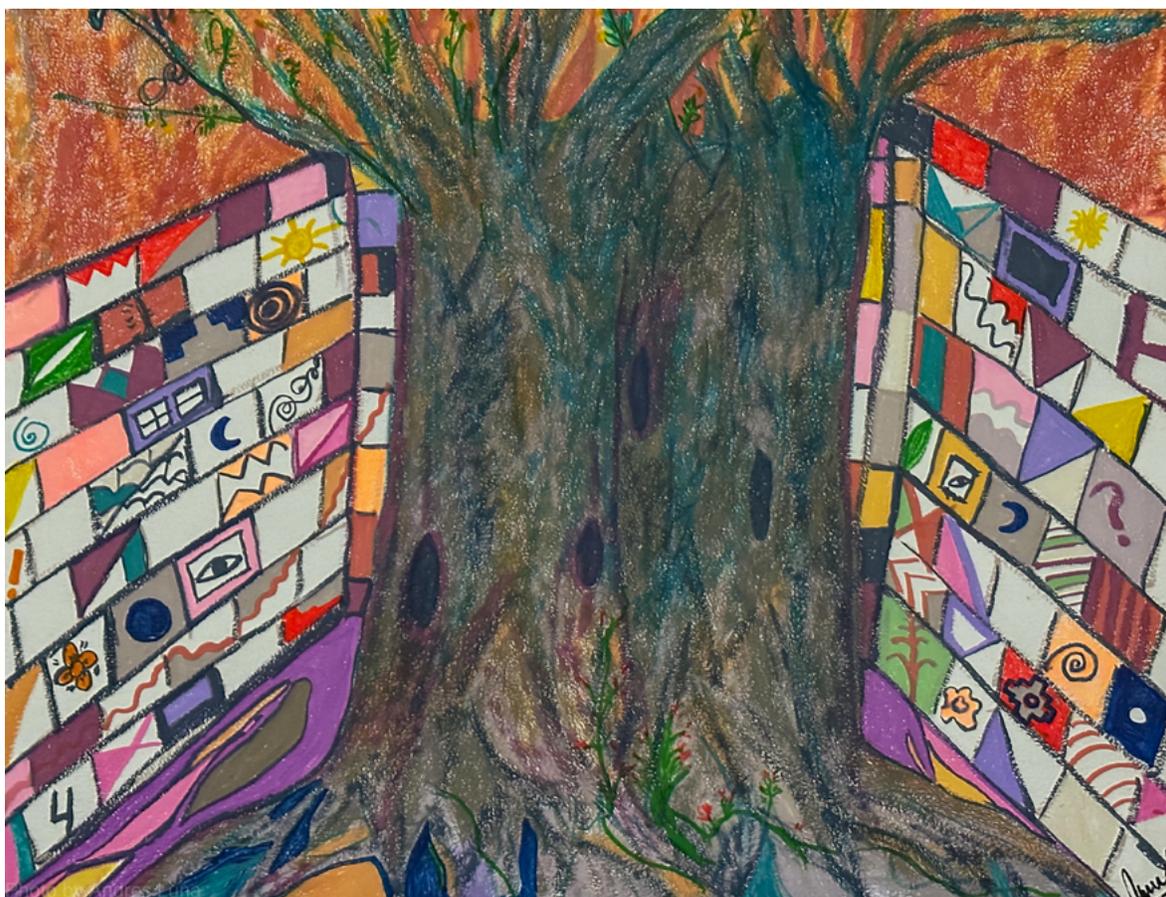


Figura 3. *Triste pewma*. Pintura al óleo y acrílico.
Fotografía y pintura de la autora.

Conversaciones desde la Canchira

Este escrito que voy cerrando, retoma como narré antes, un sueño que luego se convirtió en este cuadro pintado (Figura 3) a primeras horas de un día, intentando atrapar las voces y el paisaje desolador y doliente que no sólo recordaba, sino que aún sentía al latir con fuerza el corazón. El *Triste pewma* luego fue compartido como hacemos entre los camiares, que nos contamos los

sueños. Vendo de esa visión del mundo, donde los mundos se comunican entre sí y aprendemos también recordando y soñando.

Triste pewma sucede en nuestra Canchira (Madre Sierra) y Comunidades Originarias hoy en Córdoba, socavada por máquinas de muerte y dinero que le abren el útero violentando con su discurso de progreso y modernidad capitalista. Como pueblos indígenas seguimos esperando justicia de un sistema injusto, luchamos para detener expropiaciones, destrucciones a sitios sagrados/arqueológicos, y el continuo ataque a nuestra autonomía, libre determinación e identidad cultural. Y mientras resistimos con todas las herramientas posibles, entre ellas, la difusión de las memorias y sabiduría ancestral, la investigación y documentación de nuestras presencias en los territorios, la judicialización de los despojos y ataques al cuerpo territorio, la educación y comunicación desde parámetros no funcionales a la multiculturalidad, la resistencia colectiva para reclamar el respeto a los derechos indígenas consagrados por marcos jurídicos internacionales y locales. Triste sueño que continúa nombrándonos como atraso, impedimento, mentirosxs, inauténticxs, en tribunas y tribunales adeptos a programa de megaobras, agronegocio y desarrollo turístico e inmobiliario. A pesar de las leyes y la teoría crítica, continúan las sospechas y preterizaciones marcándonos son sesgos y prejuicios, por ser (o no ser) indígenas, mujeres indígenas, antropólogxs indígenas, activistas académicos, docentes indígenas, y todas las posibles combinaciones y entrecruzamiento que se activan según los contextos de trabajo, interpelación y reflexión que habitamos. Reflexiones y búsquedas que compartimos también con hermanas indígenas, en un taller de Poesía llamado Tejido de Letras, del cual decimos que “nació en y desde el silencio y soledad individual y Nos-Entre-Teje como acto político-estético”¹¹.

Resistir al despojo es lidiar también con la burocracia y tutelaje estatal que muestra el entroncamiento colonial y patriarcal en sus oficinas que reclaman papeles, ADN o revictimizan a nuestras hermanas que sufren violencia de género por parte de hostigadores a sueldo y cómplices de los intereses empresariales que pusieron en la mira los territorios ancestrales. Muchxs de quienes reconocemos y hacemos público nuestros linajes indígenas, los hacemos visibles también en espacios académicos e institucionales como un acto político que disputa, con pretensión de liberación y transmutación, a sentidos establecidos sobre lo indígena hoy, también en el mundo de la educación y la

11 El espacio tiempo que nos propusimos desde el 2021 nos encuentra desde las memorias dolientes y las celebratorias, la indagación histórica y la reflexión política de los procesos personales, familiares y comunitarios que atravesamos y expresamos en textos y dibujos que producimos y compartimos.



ciencia. Batallamos en ciertos espacios en los cuales nos sentimos atravesadxs por jerarquías que percibimos ligadas a lentes de la epistemología y ontología de la modernidad y la colonialidad, y que (re)producen marcaciones del saber, el ser y el poder sobre nuestros cuerpos territorios. Porque de algún modo, hay una plantilla que atraviesa, entrama y une todo tipo de violencia en los cuerpos territorios, se trate del saber o del poder. *De dónde vengo*, es una propuesta para caminar una etnografía que persigue desestabilizar la crítica epistemología y ontología dominante, para ser dicientes-escribientes aún, desde las fronteras establecidas y con un horizonte político común interpelando al capitalismo extractivista y patriarcal.

Nuestra generación ha iniciado procesos de recomunalización y de (re) conocimiento personal, familiar o comunitarios, nombrando quienes somos, re existiendo desde las memorias y las nuevas estrategias colectivas desde las cuales no tememos en denunciar y reclamar ante topadoras o juzgados, desde los abrazos, las ceremonias y los archivos corporizándonos des-marcadxs ante tradiciones racistas, fascistas o machistas y de pie en los territorios ante el extractivismo. Estamos soñando y tejiendo desde el arte y las ciencias, la calle y el campo, el monte o la universidad, la fábrica y en la educación, vínculos para transformar la desterritorialización de nuestras memorias indígenas, en un abundante *jagüey* (ojo de agua) para los pueblos. Nuestra oralidad, conocimientos y cuerpos narran cómo el despojo territorial ha sido un *continuum* de violencia territorial (Misetich Astrada, 2021) a mano de las políticas neoextractivistas, sistema en el cual, todo es sacrificable. Lógicas de racionalidad y mercantilización que impregnan el ser, el saber, el sentir y el poder. A pesar de continuar siendo des-humanizadxs, marcadxs, despojadxs, subalternizadxs, los pueblos originarios, desde hace varias décadas en Córdoba, sostenemos nuestra presencia y convicción política para imaginar, soñar y crear metodologías descolonizadoras que activen estrategias emancipatorias, y fortalezcan vínculos y significaciones disidentes. Por eso, convidamos vías, bordes, sueños y medicina desde estas memorias insurgentes, las que, como talalos (arroyos) y jagüeles, inter-venienen y transmutan en tiempos de neoextractivismos y crisis civilizatoria.



Referencias bibliográficas

- Anzaldúa, Gloria (2016 [1987]). *Borderlands/La Frontera. La nueva mestiza* (C. Valle, traductora). Capitán Swing Libros.
- Bixio, Beatriz (2009) *Visita a las encomiendas de indios de Córdoba*. 1692-1693. Tomo I y II. Editorial Brujas.
- Bourdieu, Pierre, Chamboredon, Jean-Claude, Passeron y Jean-Claude (2013). *El oficio del sociólogo. Presupuestos epistemológicos*. 2 da Edición en español (Traducción de Fernando Hugo Azcurra, José Szabón). Siglo XXI.
- Castro-Gómez, Santiago (2005). *La poscolonialidad explicada a los niños*. Editorial Universidad del Cauca. Instituto Pensar, Universidad Javeriana.
- De la Cadena, Marisol, Risør, Helene y Joseph Feldman (2018). Aperturas Onto-Epistémicas: Conversaciones Con Marisol De La Cadena. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, Nro. 32: 159-177. <https://doi.org/10.7440/antipoda32.2018.08>
- Dussel, Enrique (1992). *1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la Modernidad*. Nueva Utopía,
- Jofré, Ivana Carina (2020). Cuerpos/as que duelen. Cosmopolítica y violencia sobre cuerpos/as indígenas reclamados como ancestros/as warpes. *Intersticios De La política Y La Cultura. Intervenciones Latinoamericanas*, 9 (17), 73-100. <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/intersticios/article/view/28908>
- Hall, Stuart (2015). Los sí mismos. *Intervenciones en estudios culturales* 2015 (2), 9-16.
- Haraway, Donna (2021 [1988]). Conocimientos situados: La cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial. En Daffne Valdés Vargas, Paula Cometa Stange, Lea Cáceres Díaz y Sibila Sotomayor Van Rysseghem (Eds.), *Lastesis. Antología Feminista*, (pp. 27-63). Debate.
- Kush, Rodolfo (2007). Metodología de la negación/ La fórmula del estar siendo. Uncriollo en Ojo de Agua. En *Obras Completas*, Tomo II (pp. 641-661). Ed. Fundación Ross.
- Leyva Solano, Xochil (2018). ¿Academia versus activismo? Repensarnos desde y para la práctica teórico-política. En Xochil, Leyva Solano, Jorge Alonso, Aida Hernández, Arturo Escobar, Axiel Köhler... [et al.], *Prácticas otras de conocimiento(s): Entre crisis, entre guerras* Tomo II., (pp. 199-223). CLACSO.
- Mignolo, Walter (2010): *Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Ediciones del Signo
- Missetich Astrada, Laura y Pablo Reyna Manero (2018). Lxs deseables e indeseables en Córdoba: una mirada sobre la construcción de los otrxs a partir del siglo XIX. Cap 9. En *Itinerarios. Un recorrido por la historia de Córdoba*. Editorial de la UNC.
- Missetich Astrada, Laura (2021), Violencia territorial hacia las comunidades indígenas en Córdoba (Argentina). *Revista Intersticios de la política y la cultura* 19: 31-53.
- Missetich Astrada, Laura y Rojas Tapia, Erick (2021). Experiencias y memorias des-atadas para “conocer”. De donde soy y de dónde vengo, nosotros hacemos así... *Revista Camiare-Comechingon CAMI-TALALO* N°1, 18-22.
- Moraes, Maria Cândida y De La Torre, Saturnino (2004). *Sentipensar. Fundamentos e estratégias para reencantar a educação*. RJ: Editora Vozes.
- Quijano, Aníbal (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina En Lander, Edgardo (Comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, Perspectivas latinoamericanas*. <http://bibliotecavirtual.clac-so.org.ar/ar/libros/lander/quijano.rtf>.



- Reyna, Pablo (2020). *Crónicas de un renacer anunciado. Expropiación de tierras, procesos de invisibilización y reorganización comechingona en Córdoba*. Editorial Ecoval.
- Rodríguez, Mariela Eva (2019). Etnografía adjetivada ¿Antídoto contra la subalternización? En Katzer Leticia y Horacio Chiavazza (Eds.), *Perspectivas etnográficas contemporáneas en Argentina* (pp. 274-332). Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2018). *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Tinta Limón, Colección Nociones Comunes.
- Stagnaro, Marianela (2013). *Casi desde la nada. Narrativas, organización y subjetividades en la reemergencia de originarios urbanos comechingones en la ciudad de Córdoba (Argentina)*. [Tesis de Maestría no publicada]. Universidad Nacional de Córdoba.
- Svampa, Maristella (2019). *Las fronteras del neextractivismo en América Latina. Conflictos socioambientales, giro ecoterritorial, y nuevas dependencias*. Bielefeld University Press, CALAS.



Laura Misetich Astrada

<https://orcid.org/0009-0003-7957-6810>
 lmisetich@gmail.com

Integra la Comunidad Canchira del Pueblo-*hen* Camiare-Comechingón y habita en la actual Provincia de Córdoba, República Argentina. Aunque su segundo apellido no figura en su documento nacional de identidad, es referencia de su linaje materno indígena, su uso es una definición política tal cual lo entiende la autora. Estudió en la Universidad Nacional de Córdoba (UNC) donde cursó el Profesorado y la Licenciatura en Historia, luego continuó sus estudios de Posgrado en Antropología en la misma universidad, donde también lleva adelante actividades de investigación y extensión. Se desempeña como docente en el Instituto de Lenguas y Culturas Aborígenes (ICA) en los profesorado de Historia y de Antropología. Entre las experiencias de mayor impacto en su trayectoria se encuentra la confianza de su abuela sobre su identidad indígena oculta dentro su propia familia, este hito en su bibliografía vertebró sus búsquedas en el mundo académico y laboral, donde se destaca combinando el activismo indígena y feminista con los campos de conocimiento de la Antropología y la Historia. Contribuyó a la creación de proyectos editoriales de autoría indígena, como por ejemplo: el espacio *Tejido de Letras* y en el colectivo *Editorial Indígena HEN*. De las imbricaciones entre estos mundos de activismo, investigación y proyección comunitaria indígena surge su participación también en redes internacionales como la Red de Información y Discusión en Arqueología y Patrimonio (RIDAP).



INVESTIGACIONES Y ARTICULACIONES TEÓRICAS ENTRE
FEMINISMOS, PATRIARCADO Y EXTRACTIVISMOS

ENTRE LA CRÍTICA FEMINISTA Y LA CRÍTICA AMBIENTAL: DEBATES SOBRE CONCEPTOS-PUENTES

MARIANA BARRIOS

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET),
Departamento de Ciencias de la Educación y de la Salud,
Universidad Nacional de Chilecito (UNDEC),
Defensoras del Agua del Famatina
marianabarriosglanzmann@gmail.com

CANDELA DE LA VEGA

Centro Científico Tecnológico del Consejo Nacional de Investigaciones
Científicas y Técnicas (CONICET-CCT Córdoba)
Centro de Conocimiento, Formación e Investigación en Estudios Sociales (CCONFINES)
Universidad Nacional de Villa María (UNVM)
Facultad de Ciencias Sociales (FCS) de la Universidad Nacional de Córdoba (UNC)
Universidad Católica de Córdoba (UCC)
Colectivo de Investigación El llano en llamas;
Red de politólogas NoSinMujeres
cande_dlv@yahoo.com.ar

CLARA OLMEDO

Universidad Nacional de Chilecito (UNDEC).
crolmedo@undec.edu.ar

Aceptado para publicación 23 de noviembre 2023

Resumen

Desde un enfoque hermenéutico, este trabajo presenta un análisis sobre el modo en el que la bibliografía especializada actual aborda la vinculación entre la crítica feminista y la crítica ambiental al momento de estudiar las prácticas de lucha de los movimientos feministas y ambientales en Latinoamérica.

Para abordar esa vinculación proponemos cinco conceptos-puentes: sostenibilidad de la vida, cuerpo-territorio, defensa de la vida, ética del cuidado e interdependencia. Con el análisis de estos conceptos buscamos aportar con un diagnóstico respecto de la forma en que se plantean las críticas feminista y ambiental, ya sea como críticas diferentes o aisladas, o con algún nivel de interconexión o con alguna jerarquía, o si se las conciben como dependientes una de otra. Metodológicamente, este estudio se inscribe en el campo de los análisis hermenéuticos de información producida por investigaciones previas. Nuestro enfoque no se orienta solamente a exponer inventarios detallados de investigaciones, sino a practicar un ejercicio crítico-hermenéutico sobre las formas en que se construyen y abordan los objetos de estudio a partir de estas herramientas teóricas y analíticas que denominamos “conceptos-puentes”, especialmente sobre las luchas socioambientales en Argentina.

Palabras clave: Ecofeminismo; Movimientos Ambientales; Movimientos Feministas; Conceptos-Puentes.

BETWEEN FEMINIST CRITICISM AND ENVIRONMENTAL CRITICISM: DEBATES ON BRIDGE-CONCEPTS

Abstract

This paper presents a hermeneutic analysis on the way the specialized current literature addresses the linkages between feminist and environmental criticisms in the study of feminist and environmental struggles in Latin America. To describe the ways in which these linkages are recognized, described and explained in current analyzes, we present five “bridge-concepts”: life sustainability, body-territory, defense of life, ethics of care, and interdependence. With the analysis of these five concepts, we aim to contribute with a diagnosis regarding the ways in which feminist and environmental critiques are presented: as different or separated; with some level of interconnection or hierarchy; or as dependent on each other. The goal of our work is not only to present a detailed research inventory, but to make a critical-hermeneutic exercise on the ways in which the objects of study are constructed and approached from the theoretical and analytical tools that we call concepts-bridges, especially on the socio-environmental struggles in Argentina.

Keywords: Ecofeminism; Environmental Movements; Feminist Movements; Bridge-Concepts



ENTRE A CRÍTICA FEMINISTA E A CRÍTICA AMBIENTAL: DEBATES SOBRE CONCEITOS-PONTE

Resumo

Este artigo apresenta uma análise hermenêutica sobre a forma como a literatura especializada atual aborda as ligações entre as críticas feministas e ambientais no estudo das lutas feministas e ambientais na América Latina. Para descrever as formas como essas ligações são reconhecidas, descritas e explicadas nas análises atuais, apresentamos cinco “conceitos-ponte”: sustentabilidade da vida, corpo-território, defesa da vida, ética do cuidado e interdependência. Com a análise destes cinco conceitos, pretendemos contribuir com um diagnóstico sobre as formas como as críticas feministas e ambientais são apresentadas: como diferentes ou separadas; com algum nível de interconexão ou hierarquia; ou como dependentes uma da outra. O objetivo do nosso trabalho não é apenas apresentar um inventário detalhado da pesquisa, mas fazer um exercício crítico-hermenêutico sobre as formas como os objetos de estudo são construídos e abordados a partir das ferramentas teóricas e analíticas que chamamos de conceitos-ponte, especialmente sobre as lutas socioambientais na Argentina.

Palavras-chave: Ecofeminismo; Movimentos Ambientais; Movimentos Feministas; Conceitos-Ponte



Introducción

Este trabajo se enmarca en un ejercicio más amplio de análisis hermenéutico sobre el modo en el que la bibliografía especializada actual aborda la vinculación entre la crítica feminista y la crítica ambiental en las prácticas de lucha del movimiento feminista y del movimiento ambiental en Latinoamérica.

El interés por este específico objeto de estudio encuentra sustento empírico en el campo de análisis alrededor de colectivos en resistencia que pudieron ir más allá de la denuncia sobre las desigualdades de género y las injusticias ambientales y han podido elaborar explicaciones sobre los dispositivos y relaciones que hacen funcionar al actual orden capitalista, patriarcal y colonial¹. Desde estudios previos anclados en el escenario argentino (Barrios, 2023; de León y Olmedo, 2022; de la Vega, 2020a), nuestro artículo parte del supuesto de que existen movimientos ambientales, por un lado, y movimientos feministas, por otro, que en sus prácticas y en sus discursos comienzan a expresar formas de articulación entre las críticas feminista y ambiental. No obstante, la articulación que estos colectivos hacen entre las críticas feminista y ambiental no es evidente por sí misma. Y en algunos casos ni siquiera es expresada o enunciada explícitamente. Es decir, no todas las luchas feministas han enarbolado simultáneamente las banderas del ambientalismo; ni los movimientos ambientales han levantado reclamos y demandas vinculadas al feminismo o feminismos.

Vale la pena mencionar dos ejemplos, desde las particularidades de los procesos argentinos (que no son necesariamente los únicos) que más conocemos y nos permitimos referenciar². Uno de los puntos del documento colectivo

1 En la clasificación que hacen Mediavilla y Echavarren (2021), nos referimos a movimientos y actores que más bien se podrían agrupar dentro de una corriente ambiental crítica (en contraposición de lo que las autoras llaman un ambientalismo hegemónico) o dentro de una corriente contemporánea del feminismo, que las autoras llaman ecofeminismos de la supervivencia, que trabaja sobre la vida cotidiana y reclama la revalorización de los cuidados para la reproducción de la vida. Por su parte, en la clasificación de Martínez Alier (2006), podríamos decir que se trata de luchas que más bien parten de un “ecologismo de los pobres”, por contraposición a posiciones ecologistas “del culto silvestre” o de “la ecoeficiencia”. Más allá de esta breve referencia, sabemos de las acaloradas discusiones en la academia sobre los nombres y rótulos a las luchas, pero aun sin desconocer este debate, nosotras preferimos no ahondar mucho más porque entendemos que es una discusión que no puede hacerse sin la intervención de quienes protagonizan y *le ponen el cuerpo* a estas luchas en la profundidad de los territorios de Nuestramérica. Desde este posicionamiento y a fines expositivos, en el trabajo utilizaremos las nominaciones *feminista* y *ambiental* para estos movimientos sociales y el correspondiente tipo de crítica que realizan.

2 No podemos desarrollar en esta breve introducción las trayectorias de estos procesos, por lo que remitimos a la gran cantidad de antecedentes sobre el tema para una mayor contextualización. Entre estos, los trabajos de Comelli (2010) y de Bilder (2013) han sido pioneros en el estudio, desde una perspectiva feminista y/o de género, de la participación femenina en las luchas contra la megaminería en Argentina. De manera más reciente, Gago (2019) incorpora las consignas políticas en torno al *cuerpo-territorio* en su análisis del movimiento feminista contemporáneo; y Svampa



del Paro Internacional Feminista 2022, realizado cada 8 de marzo desde el año 2017 en el país, es “Por la autonomía de nuestros cuerpos y territorios” (Ni Una Menos, s.f). Ese punto, entre otras demandas, contiene la consigna ¡Basta de extractivismo! y, entre otras demandas, exige la aprobación de leyes de protección de humedales, de acceso a la tierra y de fomento y protección a la soberanía alimentaria. Por su parte, las integrantes del Movimiento de Mujeres y Diversidades Indígenas por el Buen Vivir que no se identifican como *feministas* (ya que consideran que ese es un nombre de una categoría occidental) conciben su resistencia simultáneamente en tres frentes: anti-patriarcal, anti-colonial y anti-extractivista; y en general, en contra de una misma matriz civilizatoria que llaman *terrícola* y que representa la “la síntesis del ecocidio, del epistemicidio, del feminicidio” (Millán, 2021). Desde aquí, la inquietud que subyace a este artículo no tiene que ver tanto con develar la manera en que este tipo de movimientos articulan o no las crítica feminista y ambiental, si se reconocen o no ambientalistas o feministas, si reclaman para sí mismos ambas posiciones en términos de identidades, o si se presentan con otros nombres que no son ni el uno ni el otro. Más bien nos interesa focalizar en las maneras en que esa articulación es reconocida, descrita y explicada por los análisis y estudios actuales. Compartiendo la preocupación con otros estudios (Andreoli, 2022; Mediavilla y Echavarren, 2021); entendemos que es urgente poner bajo reflexión crítica esta cuestión para poder construir o refinar herramientas teóricas y analíticas que puedan, no solo explicar sino también multiplicar la potencia que tiene la conjunción de ambas críticas. Una conjunción que, cuando se expresa en formas de lucha y práctica política de movimientos y colectivos, apunta a las vías de transformación necesarias para este actual orden capitalista neoliberal que tanta desigualdad y opresión produce y reproduce en Latinoamérica.

Y en esta búsqueda reflexiva-crítica algunas preguntas nos inquietan: ¿De qué herramientas teóricas disponemos al momento de dar cuenta de la manera en la que las organizaciones ambientales elaboran críticas feministas, en el mismo momento en el que reivindican la defensa de la naturaleza y el ambiente? ¿Con qué lenguajes teóricos, los análisis disponibles reconocen que las organizaciones feministas, en sus denuncias y reivindicaciones, esbozan discursos más cercanos a una crítica ambiental? ¿Cómo se usan esas herramientas teóricas? ¿Qué plasticidades y qué obturaciones les son asignadas?

(2021), realiza un recorrido por diversas luchas socioambientales y antiextractivistas que denomina como *feminismos ecoterritoriales*. Ambos trabajos, si bien incluyen aportes de los feminismos de otros países de la región, poseen un anclaje en Argentina.



En un intento por responder aquellas preguntas, este artículo presenta cinco *conceptos-puentes*. Se trata de herramientas teóricas que utilizan estudios contemporáneos desde la región para explicar y analizar la vinculación entre las críticas feminista y ambiental. Estos son: sostenibilidad de la vida; cuerpo-territorio; defensa de la vida; ética del cuidado e interdependencia. Nuestro análisis sobre estos conceptos busca aportar un diagnóstico respecto de la forma en que se interpretan las críticas feministas y ambientales: ya sea como críticas diferentes o aisladas; o con algún nivel de interconexión o con alguna jerarquía; o como dependientes una de otra. Al describir las prácticas del movimiento ambiental y del movimiento feminista, también nos interesa identificar si, mediante estos conceptos, la articulación de las críticas feministas y ambientales es invisibilizada, subestimada o parcialmente abordada.

Metodológicamente, este estudio se inscribe en el campo de los análisis hermenéuticos de información producida por investigaciones previas. La búsqueda y selección de estas investigaciones se realizó a partir de tres criterios simultáneos: a) un criterio temático; b) de disponibilidad y accesibilidad en repositorios académicos y abiertos de América Latina; y c) publicadas en los últimos veinte años. Con este conjunto de criterios conformamos un *corpus* de doce textos que constituye una muestra intencional, no estadística, y más bien conformada por un criterio teórico. Es que, como advertimos previamente, el objetivo de este estudio no se orienta solamente a exponer inventarios detallados de investigaciones, sino a practicar un ejercicio crítico-hermenéutico sobre las formas en que se construyen y abordan los objetos teóricos de estudio a partir de estas herramientas conceptuales que denominamos *conceptos-puentes*.

A la hora del análisis de estas investigaciones, destacamos que las observaciones que aquí explicitamos se alimentan de nuestras propias investigaciones previas, producidas en los últimos quince años, especialmente aquellas sobre las luchas socioambientales en Argentina. En un diálogo permanente con los antecedentes teóricos que citamos en este texto, son también los hallazgos de estudios anteriores los que operan como un criterio de interpretación central para este estudio. En el caso de Mariana Barrios, este artículo forma parte de su investigación doctoral en proceso titulada “*Patriarcado y extractivismo. Articulación y resistencia en la provincia de La Rioja*”; tesis que se encuentra realizando en el marco del doctorado en Estudios de Género (CEA-UNC), y bajo la financiación de una beca doctoral del CONICET. Algunas reflexiones preliminares nacidas de su investigación se encuentran publicadas en una reciente ponencia (Barrios, 2023) y en otro artículo incluido en este mismo *dossier*. En



el caso de Candela de la Vega, su trabajo sobre conflictividad ambiental data desde 2014, con su tesis de maestría (de la Vega, 2014) y de doctorado (de la Vega, 2020b) sobre el tema. Asimismo, dos publicaciones previas de su coautoría indagan sobre los procesos de constitución de subjetividades políticas en el movimiento feminista argentino (de la Vega y Fernández 2023, 2024). Por su parte, Clara Olmedo, conjuntamente con Iñaki Ceberio de León, vienen trabajando temáticas ambientales desde el campo de la sociología y la filosofía respectivamente. En particular sus trabajos se abocaron al abordaje de los vínculos entre dominación social y sufrimiento ambiental, el silenciamiento de los reclamos de comunidades sometidas a contextos de contaminación-toxicidad ambiental y las estrategias se fueron articulando para romper el silencio *desde abajo*. También están abordando propuestas críticas del desarrollo y su estrecha relación con la crisis ambiental actual, analizando modelos alternativos de desarrollo como son el Desarrollo a Escala Humana y su reconceptualización de la Necesidades Humana Fundamentales; en ese marco, ambos autores están reflexionando en torno a la basura. Algunos de sus recientes trabajos son Olmedo, de León y Vichi (2014), Olmedo y de León (2016, 2020, 2021, 2022) y de León y Olmedo (2020, 2022). Además, una ponencia de las tres autoras (y versión más acotada del presente artículo) fue publicada en Barrios, de la Vega y Olmedo (2021).

Este artículo se encuentra organizado en dos apartados. En el primero, presentamos un mapa de cómo han sido pensadas las formas de articulación o las relaciones entre las críticas feministas y ambientales en los últimos cincuenta años. En el segundo, presentamos y analizamos los *conceptos-puentes* elegidos para este artículo. Para finalizar, ofrecemos una breve reflexión final.

El campo de encuentro entre la crítica feminista y la crítica ambiental: matices para pensar las formas de su articulación

En el amplio abanico de pensamiento crítico mundial, existe una multiplicidad de producciones bibliográficas que, desde la década del setenta del siglo XX, abordan las relaciones entre las críticas feministas y ambientales. A fines pragmáticos, estos desarrollos pueden englobarse bajo un mismo paraguas, pero solo si estamos dispuestas a imaginarnos un campo heterogéneo de teorías y de prácticas de lucha, cuya característica en común es el hecho de articular una crítica feminista con una ambiental; pero que, sin embargo, pueden diferir en otros múltiples aspectos, incluyendo la manera en la que deciden nombrarse³. En esta línea, y siguiendo los ejercicios previos de selección de

3 Hay autoras, como Papuccio (2018), Mediavilla y Echavarren (2021) y Andreoli (2022), que proponen nominar a este



Amaranta Herrero (2017) y de Silvia Papuccio (2018), ofrecemos algunos puntos de anclaje en los últimos cincuenta años para observar algunos matices en las formas de concebir la articulación entre la crítica feminista con la ambiental. Una advertencia preliminar: lo que sigue no es un recorrido histórico ni un mapa exhaustivo de clasificación del largo y amplio camino de la crítica feminista y la crítica ambiental; sino, insistimos, una descripción de las maneras en las que se ha concebido su articulación.

En primer lugar, encontramos al *ecofeminismo clásico o radical*, bajo la referencia principal de filósofa teóloga Mary Daly (2023 [1978]), surgido en los países del Norte Global a finales de la década de 1970. Estas autoras retoman la histórica asociación andro-antropocéntrica entre *Mujer y Naturaleza* como inferiores al *Hombre y la Civilización*, invirtiendo la relación entre ambos pares y, además, estableciendo una conexión esencialista entre aquellas, un sesgo que ha sido fuertemente criticado por su ahistoricidad, su ingenuidad epistemológica y su simplificación de las relaciones de género (Haraway, 1995 [1991]). Según esta perspectiva, la articulación entre la crítica feminista y la crítica ambiental se asume también en este código esencialista: gracias a ese vínculo biológico todas las mujeres estarían en una mejor posición para comprender las consecuencias de la destrucción de la Tierra y liderar las luchas en su defensa.

En segundo lugar, Silvia Papuccio (2018) se detiene en la década siguiente, cuando destaca la emergencia de los *ecofeminismos espiritualistas del Tercer Mundo*. Aquí ubica como referentes a la física y filósofa hindú Vandana Shiva (1995 [1988]) y a la filósofa y teóloga feminista de Brasil Ivone Gebara (2000). Así también, en esa misma línea encontramos a la teóloga mexicana Elsa Tamez (2012). Desde estas corrientes, nacidas y situadas en los países del Sur Global, la crítica feminista y ambiental tienen un encuentro cuando estas autoras advierten que los vínculos con la naturaleza son cruciales para la supervivencia y reproducción de la vida cotidiana de muchas mujeres y disidencias sexo-genéricas rurales de países y regiones empobrecidas. Ambas críticas se unen en un punto común: el capitalismo colonial y sus modelos de *(mal) desarrollo* (Shiva, 1995 [1988]) son la causa de destrucción de territorios

campo como *ecofeminismo*, pero asumiendo un proyecto plural y abierto en el que las diferencias entre sus múltiples corrientes son más conceptuales que prácticas. Para reflejar mejor su diversidad interna, Herrero (2017) considera que resulta más apropiado el concepto en plural: *ecofeminismos*. Además, existen perspectivas feministas y/o movimientos antipatriarcales que lejos están de reconocerse como parte de los ecofeminismos y, de hecho, realizan una fuerte crítica a estos enfoques. Por caso, los feminismos comunitarios y los feminismos genéricamente denominados como antiextractivistas, al que adscriben algunas autoras y editoras del presente dossier, entre ellas, Gamboa (2022) y Jofré y Gasetúa (2022).



y formas de vida tradicionales de muchos Pueblos Indígenas y campesinos de las regiones y países empobrecidos. Este tipo de articulación, como señala Herrero (2017), representa un antecedente importante para comprender la posición de los feminismos comunitarios, indígenas y poscoloniales. Revitalizando la crítica colonial en el territorio del Abya Yala, pueden ubicarse a los contemporáneos feminismos comunitarios, en los que las mujeres mayas-xinka (desde Guatemala) y las mujeres aymaras (desde Bolivia) articulan la defensa de la naturaleza, como parte de su cosmovisión indígena, con la crítica feminista. Por caso, la difundida idea de la defensa del *territorio-cuerpo-tierra* (Cabnal, 2010) es un ejemplo de este tipo de ensayos. En el libro “*Mujeres indígenas en defensa de la tierra*”, la filósofa Aimé Tapia González (2018) analiza la relación de las mujeres de los Pueblos Indígenas con la naturaleza y en un esfuerzo valorable, distingue la lógica entre sus ideas y las del ecofeminismo de corte europeo. No habla de creencias ni de religiosidad, sino de filosofía, pues parte de reivindicar la ciencia hecha por indígenas, que usualmente ha sido marginada y tratada como magia o brujería. Así también, existen movimientos de mujeres y disidencias sexo-genéricas indígenas y/o campesinas que, como parte de sus luchas territoriales, también sostienen una crítica contra el patriarcado (más allá de auto-identificarse o no como “feministas”). Algunos ejemplos son el caso mencionado del *Movimiento de Mujeres y Diversidades Indígenas por el Buen Vivir* y las mujeres y disidencias sexo-genéricas que integran el *Movimiento Campesino de Santiago del Estero* (MOCASE) (Pena, 2022).

En tercer lugar, Papuccio (2018) presenta *los ecofeminismos constructivistas o feminismos ecológicos*, surgidos en la década del 1990, que afirman que la asociación Mujer-Naturaleza posee un carácter construido, que se fundamenta en la histórica dominación sobre los cuerpos femeninos o feminizados y la naturaleza. Aquí, ya no se piensa la articulación de las críticas feministas y ambientales desde una esencia femenina que sitúa a las mujeres más cerca de la naturaleza; por el contrario, se asume que la proximidad entre la naturaleza y mujeres y disidencias sexo-genéricas es resultado de una opresión análoga y compartida a lo largo de la historia. Este tipo de articulación también es explícita en la militancia por deconstruir el patriarcado capitalista en todas sus manifestaciones y por insistir en que, tanto mujeres como varones (y quienes no se clasifican en una concepción binaria del género), somos naturaleza y cultura a la vez (Herrero, 2017).

Dentro de aquella corriente constructivista, entre otras autoras y enfoques, se puede referenciar a Rocheleau, Dianne, Thomas-Slayter, Barbara y



Wangari, Esther (2004) con la *ecología política feminista*⁴; el *ecofeminismo crítico* de Alicia Puleo (2011); así como también aquellos desarrollos de la *economía feminista*, como los de Yayo Herrero (2016) y Amaia Pérez Orozco (2014). Silvia Papuccio (2018) agrega también a otras dos corrientes: el *ambientalismo feminista* desarrollado por Bina Agarwal (1992) desde la India; y el *ecofeminismo de base*, vinculado a las luchas de organizaciones de base comunitaria que llevan adelante la defensa de los bienes comunes. Otras indagaciones que podrían acercarse a estas posiciones -en permanente construcción, por lo tanto, nunca suficientemente exhaustivo, son el *ecofeminismo de la justicia multiespecies* que propone la filósofa estadounidense Donna Haraway (2019 [2016]), o el *ecofeminismo anti-especista* vinculado al activismo vegano-feminista (Adams, 2016 [1990]).

Hasta aquí, entonces, hemos dado cuenta de una variedad de teorías y enfoques que despiertan consensos en el debate académico y político latinoamericano actual, y que han delineado diversas formas de pensar la crítica ambiental y la crítica feminista; de situar y denunciar sus consecuencias; de proponer vías de transformación o alianzas entre los diferentes movimientos y organizaciones en resistencia.

Conceptos-puentes: sobre las articulaciones entre las críticas feminista y ambiental

Proponemos la noción de *conceptos-puentes* en tanto buscamos identificar esas construcciones teóricas que nos permitan trazar vínculos entre las críticas feministas y ambientales, al tiempo que vamos develando las lógicas y racionalidades que las atraviesan, las acercan o alejan. La selección de estos conceptos, y no de otros, se fundamenta en su fuerte presencia operando en una serie de investigaciones empíricas contemporáneas que, como explicamos en la introducción de este trabajo, han sido publicadas en los últimos años. En este ejercicio de identificar y analizar herramientas teórico-analíticas, nos reconocemos deudoras de algunas propuestas anteriores. Por un lado, el *pensamiento fronterizo* forjado desde la aguda crítica de la activista-escritora-poeta chicana Gloria Evangelina Anzaldúa (2016 [1987]) y vinculada al feminismo chicano y retomada luego a través de lecturas por los feminismos decoloniales (Palacio Avendaño, 2020). Walter Mignolo señala que el pensamiento fronterizo es el “del rumor de los desheredados de la modernidad; aquellos para quienes sus experiencias y sus memorias corresponde a la otra mitad de la

4 En nuestra región, como sostiene (Ulloa, 2020), se está consolidando el campo de la *Ecología Política Feminista Latinoamericana*, que focaliza en procesos extractivistas y las maneras en que estos potencian desigualdades de género.



modernidad, esto es, a la colonialidad” (2005, p. 133). De manera particular, la noción de “puente” que recuperamos fue propuesta en un trabajo co-editado por Cherríe Moraga y Gloria E. Anzaldúa (1981) titulado *This bridge called my back, writings by radical women of color*. Allí, las autoras plantearon una metáfora: un puente es como un trazo que permite unir experiencias múltiples de mujeres (indias, mexicanas, chicanas), migrantes, disidencias sexo-genéricas, con diferentes lenguas, religiones, etc., al tiempo que dan cuenta de una espalda que carga el peso de miles de pies que caminan sobre ella (Mora, 2022). La metáfora de puente se entrelaza con la reflexión que Anzaldúa hace respecto de las fronteras, planteándose el ejercicio de pensar[se] desde los bordes o desde las múltiples fronteras que atraviesan las subjetividades y sus luchas (raza, género, clase, religión, etc.).

Como se desprende del planteo de Martha Palacio Avendaño (2020) en un trabajo titulado *Gloria Anzaldúa: Poscolonialidad y feminismo*, la idea de *frontera* se propone como una posibilidad de articular una solidaridad transversal de ambos lados de la frontera (en su caso, México y Estados Unidos). De ahí que, para este estudio, la noción de *puentes* se presenta a través de un ejercicio reflexivo e interpretativo, no exento de “sinuosidades” como diría Anzaldúa (2016 [1987]). Es un ejercicio donde la trayectoria de la crítica feminista y la crítica ambiental no niega la presencia en sus formas de vida actuales de una *historia compartida* (Palacio Avendaño, 2020), pero sin asumir que ese espacio compartido se produce, sin más, de manera automática, garantizada o fluida. Por otro lado, también recuperamos el esfuerzo de Melisa Argento (2021) quien se adentra a un desafío similar cuando, siguiendo una trayectoria histórica desde 1950, propone cuatro potentes encuentros de *sentidos y horizontes de radicalidad* entre las luchas y movimientos feministas y las luchas por la defensa de los territorios y los bienes comunes. La autora sostiene que las luchas, sentidos y narrativas de estos movimientos se cruzan en *encuentros potentes* que confluyen hacia horizontes de radicalidad que desafían el núcleo central de la configuración neoliberal y sus regímenes de opresión y dominación.

Sostenibilidad de la vida

Desde la economía feminista se ha propuesto el concepto de *sostenibilidad de la vida* (Carrasco Bengoa, 2009). La noción pone énfasis en la crítica a la histórica división sexual del trabajo en las sociedades capitalistas (Federici, 2004), señalando que, paradójicamente, el trabajo reproductivo y el de los cuidados son fundamentales tanto para la reproducción del sistema capitalista como para sostener la vida humana en el tiempo. Desde este señalamiento se



levantan las demandas feministas de visibilizar y valorizar (incluso remunerar) los trabajos de cuidado.

En el trabajo de Raquel Gutiérrez Aguilar (2018), el concepto de sostenibilidad de la vida es utilizado para referirse al alcance amplio de las reivindicaciones del movimiento feminista latinoamericano actual, como una lucha no solo contra las violencias machistas, sino contra todas las violencias que, en el marco del capitalismo, atentan contra la vida humana y no humana. En este plano, esta noción denuncia en un mismo nivel a las violencias y a la destrucción que producen determinadas relaciones de subordinación tanto en cuerpos femeninos o feminizados como en la naturaleza. Así, si este concepto es usado para señalar que las luchas actuales se estructuran y proponen prácticas de regeneración de la vida en un sentido amplio, la articulación de las críticas feminista y ambiental encuentra aquí una forma potente.

No obstante lo antes dicho, podemos señalar algunos límites. Por un lado, si hacemos foco en el término *sostenibilidad*, este concepto-puente debe disputar su sentido frente al extendido uso de la misma palabra que hace el ambientalismo más institucionalizado. Por ejemplo, el de los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS) de la Agenda 2030 (Organización de las Naciones Unidas [ONU], 2015) propuestos en el año 2015, dieron continuidad a los “Objetivos de Desarrollo del Milenio” (Organización de las Naciones Unidas [ONU], 2005), entre los cuales se incorporó el objetivo de “garantizar la sostenibilidad del medio ambiente” (7°). Por otro lado, si nos enfocamos en la conceptualización inicial como *sostenibilidad de la vida humana* (Carrasco Bengoa, 2009), observamos un mayor arraigo en la crítica feminista, y no precisamente ambiental, con particular énfasis en el papel de las tareas de cuidados en la reproducción social.

De ahí que resulta rescatable el replanteo en tanto sostenibilidad de la vida y el convite a un abordaje multidimensional que implique analizar las dimensiones ecológica, social y humana de manera integral. Como advierte Cristina Carrasco Bengoa, “pierde sentido el tratar las distintas dimensiones de forma independiente o establecer prioridades entre ellas; es el conjunto de ellas el que permitirá sostener la vida en condiciones de humanidad” (2009, pp.183-184). Entonces, si bien en algunos trabajos el concepto de sostenibilidad de la vida adjudica mayor prioridad a la crítica feminista (sobre todo, cuando introduce el calificativo de *humana*); la noción adquiere mayor potencia, como puente, cuando se trabaja de manera multidimensional, tal como sucede en estudios como el de Raquel Gutiérrez Aguilar (2018) o el de Yayo Herrero (2016).



Cuerpo-territorio

Como sostiene Rita Segato (2016), la afinidad cognitiva y semántica entre cuerpo de mujer y territorio es de larga data, y hoy resuena en consignas del movimiento feminista latinoamericano tales como la de *Ni la tierra ni las mujeres son territorios de conquista*⁵. Sobre este vínculo, los feminismos han desarrollado, por lo menos, dos tipos de conceptualizaciones que expresan y denuncian relaciones de diferente orden ontológico. Por un lado, el primer tipo de conceptualización se muestra en el trabajo de Maria Mies, Veronika Bennholdt-Thomsen y Claudia Von Werlhof (1988), y en nuestra región ha sido reelaborada por autoras como Segato (2016). Esta línea teórica alude a relaciones de subordinación, a través de las cuales el cuerpo de las mujeres y disidencias sexo-genéricas es comprendido como territorio de conquista, como *colonia a conquistar*, ya que la colonización es inseparable de la domesticación de los cuerpos y de los territorios (Gago, 2019). De hecho, “ha sido constitutivo del lenguaje de las guerras, tribales o modernas, que el cuerpo de la mujer se anexe como parte del país conquistado” (Segato, 2016, p.47).

Por otro lado, el segundo tipo de conceptualización se vincula a las ontologías indígenas sobre la naturaleza y sobre la relación entre la vida humana y la vida no humana, integradas en la noción de “territorio”. Desde estas cosmovisiones, este concepto es mucho más amplio que su definición geográfica, ya que destacan también una dimensión política y una espiritual. De allí que, por ejemplo, la conceptualización de *terricidio*, acuñado por parte del Movimiento de Mujeres y Diversidades Indígenas por el Buen Vivir, alude a la destrucción tanto del ecosistema tangible, como del ecosistema espiritual o perceptible (Millán, 2021).

Aquellas dos conceptualizaciones se reinterpretan y convergen en la idea de *cuerpo-territorio* desde las luchas, es decir, desde una concepción de resistencia o de insubordinación (Gago, 2019). Una de estas reinterpretaciones es la consigna feminista comunitaria de recuperación y defensa del *territorio-cuerpo-tierra*, enarbolada por las mujeres mayas xinkas (Cabnal, 2010). La teorización de Lorena Cabnal reelabora conceptualizaciones propuestas en diversas cosmovisiones de la naturaleza viva asociada a las figuras femeninas, como aquellas que Carolyn Merchant (2023 [1980]) denominó teorías organicistas de la naturaleza, conocidas desde la antigüedad en Europa, y las pone a conversar con los marcos de sentido de las ontologías nativas de la larga

⁵ Como relata Luciana Peker (2018), esta consigna se sostuvo fuertemente en el discurso de apertura del 33° Encuentro Nacional de Mujeres del año 2018, celebrado anualmente en Argentina y hoy renombrado como Encuentro Plurinacional de Mujeres y Disidencias.



historia de Abya Yala (Comunicación personal con editoras del *dossier*). De esta manera, desde la perspectiva de las feministas comunitarias, las formas de desigualdad y opresión se experimentan tanto en el cuerpo como en la tierra, y así lo explica Cabnal (2010):

Vivir en un cuerpo y en el espacio territorial comunitario las opresiones histórico estructurales creadas por los patriarcados sobre mi vida.... La penetración colonial, nos plantea la penetración como la acción de introducir un elemento en otro y lo colonial, como la invasión y posterior dominación de un territorio ajeno empezando por el territorio del cuerpo.... la violación de nuestros cuerpos, ninguna mujer la deseamos y la invasión colonial ningún pueblo la quiere. (pp. 11-15)

Por un lado, si miramos que la expresión *territorio-cuerpo-tierra* comienza con la palabra *territorio*, el énfasis parece estar puesto aquí en este concepto, que integra esa relación profunda entre vida humana y naturaleza: vivir tanto en un *cuerpo* como en una *tierra* (*Pachamama*, *Pecne Tetac*, etc.), entidad no humana creadora de vida. El valor de esta idea es que rescata, en la línea de partida, las ontologías indígenas sobre la naturaleza y la tierra, subrayando su relevancia fundamental para la vida humana y en comunidad. Por eso, la idea de *territorio* no viene a denunciar solamente una mercantilización de los bienes naturales, sino también el despojo y la violencia (la violación, dice Cabnal) contra comunidades, sus modos de vida, su espiritualidad y sus cuerpos en un momento histórico concreto.

Por otro lado, exploramos otra faceta del concepto en la que Cabnal enfatiza en que el *territorio-cuerpo* es el primero de los territorios, y el *territorio-tierra* luego aparecerá “como una garantía de espacio concreto territorial, donde se manifiesta la vida de los cuerpos” (2010, pp. 22-23). En ocasiones, este último matiz se enfatiza cuando el concepto es utilizado de manera más sintética como una sola palabra, haciendo énfasis en el polo *cuerpo-territorio* (Gago, 2019). Es el territorio-cuerpo el que, en consecuencia, es el primer territorio a recuperar y defender de la expropiación patriarcal. En este sentido, se entiende que el feminismo comunitario define al patriarcado como “el sistema de todas las opresiones, todas las explotaciones, todas las violencias, y discriminaciones que vive toda la humanidad (...) y la naturaleza, como un sistema históricamente construido sobre el cuerpo sexuado de las mujeres” (Cabnal, 2010, p. 16). Pero existen usos que enfatizan la unidad de ambos polos del concepto. Graciela Alonso y Raúl Díaz (2018), en su estudio vinculado a las mujeres mapuche, proponen la categoría de *cuerpo territorio* (sin separación entre ambos términos) porque, de acuerdo con la cosmovisión



de este pueblo, lo que existe entre cuerpo y territorio es una unidad. En consecuencia, la violencia sobre los cuerpos femeninos o feminizados y la violencia sobre los territorios es simultánea, no hay una sin la otra.

Así, la noción de *cuerpo-territorio* o *territorio-cuerpo* establece un *punte* con el lenguaje ambientalista. Con mucha confianza, sostiene Verónica Gago (2019) que si bien la idea de cuerpo-territorio surge de la lucha de las feministas comunitarias, “tiene la potencia de migrar, resonar y componer otros territorios y otras luchas” (2019, p.93). De esta forma se tiende un gran *punte* donde se produce un encuentro entre las demandas feministas con la agenda socio-ambiental bajo una misma lucha por los territorios. En general, este tipo de recuperación de *cuerpo-territorio* no establece jerarquías a priori entre las críticas feminista y ambiental, y se intenta iluminar que la lucha es una sola: por la defensa de los territorios, entre los cuales se encuentra el propio cuerpo. Sin embargo, reconociendo que el encuentro que permiten los conceptos-puentes no implica una fusión automática, ni totalmente completa ni absolutamente coherente, es que decimos que no podemos desconocer que desde algunos feminismos se pone más énfasis en la reivindicación de soberanía sobre el propio cuerpo (a veces considerado de manera individualista y aislada), siendo la soberanía el atributo básico que acompaña a la definición académica tradicional y occidental de territorio. Ello difiere del acento que las perspectivas indígena y ambiental le dan, por caso, a lo que llaman *territorialidad*, que engloba una mirada colectiva, de autoafirmación cultural y espiritual sobre la naturaleza, la tierra, el agua, y otros bienes naturales. Este tipo de fricciones explican, en el campo de las luchas, las profundas diferencias políticas que se han expresado, por ejemplo, en la división entre el Encuentro Plurinacional de Mujeres y Disidencias (al que las autoras adscribimos) y la organización paralela del llamado Encuentro Nacional de Mujeres.

Defensa de la vida

En su análisis sobre el movimiento feminista, Raquel Gutiérrez Aguilar (2018) distingue dos fuentes de rebelión feminista actual. Por un lado, los *espacios de mujeres* que han ido surgiendo y que han rehabilitado la práctica feminista del *entre mujeres*. Por el otro, *las luchas en defensa de la vida*, en tanto la vida amenazada por el capital, que abarcan un conjunto amplio o, como dice la autora, *constelaciones de luchas*. El concepto de defensa de la vida, utilizado aquí para nombrar la articulación de diversas resistencias contra el entramado del patriarcado y el capitalismo colonial, nos aporta un nuevo *punte*.



La *defensa de la vida* tiene, en su contraparte, la muerte; y este es su acento con relación a los demás conceptos-puentes. Es que la denuncia de las formas de violencia contra la vida, en su punto más visible, evidente e indignante es la producción de muerte. Vidas explotadas o negadas o la muerte impuesta por esa articulación del patriarcado y los ciclos de acumulación del capital que arrasa con la vida humana y no humana. Expresiones de esas constelaciones de luchas las encontramos en los movimientos ambientales que denuncian la muerte producida por la contaminación que genera la actividad de las corporaciones mineras, las fumigaciones del agronegocio, las industrias contaminantes, o por el despojo de las fuentes de agua. También encontramos esta consigna en el grito desgarrador que, bajo la consigna de “*Ni Una Menos*”, denuncia los feminicidios a lo largo y ancho de Latinoamérica: “violencia expresiva que enuncia en sangre y cuerpo torturado una advertencia contra la autonomía de nuestros cuerpos y también contra nuestra autonomía simbólica y material” (Gutiérrez Aguilar, 2018, p. 48). De hecho, múltiples investigaciones han dado cuenta de las alarmantes cifras de violencias ejercidas sobre las defensoras ambientales (Tran, 2021; Martínez-Alier y Navas, 2017; Korol, 2018). Particularmente en relación al caso de la región latinoamericana, los asesinatos de mujeres han sido denominados como *feminicidio extractivista y territorial* (Gallegos Candelaria y Tristán Rodríguez, 2021), dando cuenta de un entrecruzamiento entre ambas formas de producción de muertes: el extractivismo y el feminicidio.

Gutiérrez Aguilar explica que es a la *racionalidad masculina-dominante* a lo que se oponen las luchas *en defensa de la vida*. Los enloquecidos ciclos de acumulación del capital, direccionados por esta racionalidad, saquean territorios, devastan fuentes vitales de vida, profundizan la división sexual del trabajo y aniquilan vidas y cuerpos femeninos/feminizados que no se ajustan a esa racionalidad masculina-dominante. Pero como bien plantea Gutiérrez Aguilar (2018), son los efectos de esos ciclos del capital los que crean las condiciones para tender puentes “entre tantas y tan diversas resistencias”, a través de los cuales fluye “el más potente torrente de impugnación contemporáneo al orden de violencia, despojo y explotación” (p. 50).

Otra autora que utiliza el concepto de *defensa de la vida* es Mina Navarro (2019), en su estudio sobre la participación política femenina en las luchas contra el extractivismo en México. Como sostiene, las mujeres “están situadas en la primera línea de defensa de la vida, por su relación más próxima a los medios de subsistencia” (p.25). Por ejemplo, generalmente son las niñas y las mujeres las encargadas de abastecer el agua a sus familias. En esa línea de



reflexión, Navarro vincula estas luchas en defensa de la vida con el concepto de *cuerpo-territorio*, ya que, a partir de concebir al cuerpo como interconectado con el territorio que es habitado, “la defensa de la vida es también una lucha por cuidar, sanar, recuperar y reapropiarse del cuerpo-territorio” (p.26). Además, para la autora, el análisis de la defensa de la vida debe abarcar dos planos de la lucha, uno extraordinario y otro ordinario. Así, la defensa de la vida no solo se trata de *poner el cuerpo* para defender el territorio ante la amenaza extractivista, sino que también incluye “las cotidianas e innumerables actividades para alimentar, cocinar, sanar, curar, reparar, criar, sembrar, cosechar, informar, organizar, administrar, tejer, comunicar y cuidar una existencia que se sabe frágil y al mismo tiempo interdependiente” (p.28).

En este tipo de usos y aplicaciones, el concepto de defensa de la vida se muestra como otro puente para articular la crítica feminista con la ambiental. Si bien el enfoque del artículo de Gutiérrez Aguilar donde desarrolla el concepto es de *tinte feminista*, no hay una subordinación de una crítica a la otra. Por el contrario, la autora hace hincapié en cómo todas ellas son luchas contra las lógicas de destrucción de la vida (humana y no humana), que tanto el patriarcado como el capitalismo colonial comparten. De manera similar, pero desde el estudio del movimiento ambiental, Mina Navarro parte de un análisis de la lucha que llevan adelante las mujeres contra las violencias extractivistas y el despojo, el uso que la autora hace de la noción de defensa de la vida pone al mismo nivel la defensa del territorio con las tareas de cuidado y otras formas en las que las mujeres sostienen la vida diariamente. Es decir, podríamos argumentar que el concepto de defensa de la vida complementa al de *sostenibilidad* enfatizando, particularmente, la politicidad de estas luchas: la defensa de los territorios, de los cuerpos-territorios y de la vida en sí misma, frente a las formas de producción de *muerte*.

Ética del cuidado

La ética del cuidado es un concepto que nace de las teorías feministas, y alude a una forma de pensamiento moral diferente al de las éticas hegemónicas y liberales basadas en el lugar central del derecho, y su pretensión de neutralidad y de universalidad (Puleo, 2011). Se trata, en cambio, de una ética de la responsabilidad, que es de carácter relacional y contextual. Este concepto aparece, en algunos trabajos, como el posicionamiento político desde el cual se sitúan las mujeres y disidencias sexo-genéricas que llevan adelante luchas socioambientales. Por ejemplo, Bolados García y Sánchez Cuevas (2017), en su estudio sobre el caso de las *Mujeres de Zonas de Sacrificio en Resistencia de*



la región chilena de Valparaíso, elaboran tres argumentos en relación a este concepto y con un gran potencial para comprender la articulación entre las críticas feministas y ambientales.

Por un lado, la ética del cuidado sería una consecuencia de la particular división sexual del trabajo de estos territorios, ya que “la desigualdad de género, reafirmada por la división del trabajo campesino y minero, promovió durante décadas, que las mujeres del territorio se dedicaran al cuidado de la familia en la casa” (Bolados García y Sánchez Cuevas, 2017, p.38). Por otro lado, y asumiendo la división anterior, el concepto también es usado como catalizador de luchas, en tanto colectivos organizados resisten diversos embates y amenazas a la luz de la ética del cuidado. Es que, especialmente aquí, la ética del cuidado se dispone como un imperativo de la lucha que trasciende el plano *individual-femenino-humano*, abogando por extender estos valores a otros ámbitos colectivos y no-humanos.

Esta concepción del cuidado como ética a universalizar es compartida por Bilder (2013) quien, en su estudio sobre mujeres assembleístas de provincias cordilleranas de Argentina, observa que:

las expresiones de la mayoría de las assembleístas encarnan [la ética del cuidado] y la conciben no desde un cerco o adscripción genérica estática sino desde la necesidad (en un contexto de alto riesgo) de ser ampliada e internalizada por todo el conjunto social, traspasando la cuestión y división sexual, étnica o clasista. (p.14)

A pesar de las críticas que se han elaborado a este concepto por asignarle una tendencia esencialista a ser catalogado como una ética de las mujeres, la ética del cuidado no se explica por y a través de una diferencia de género biológica. En realidad, más que una ética de las mujeres, su mayor potencia como concepto-puente aparece cuando es usado y tratado como una ética feminista: para Carol Gilligan (2009), es una ética que conduce a una democracia liberada del patriarcado y de los males asociados a éste, el racismo, el sexismo, la homofobia, y otras formas de intolerancia y de ausencia de cuidado. Por eso, como sostienen los trabajos de Marisa Bilder o el de Paola Bolados García y Alejandra Sánchez Cuevas que referimos en los párrafos de arriba, la verdadera apuesta de la ética del cuidado no es la liberación de las mujeres, sino de toda la humanidad. Además, *cuidar* en estudios como los de estas autoras, no se limita a cuidar a otras personas, sino que, tal como en el caso de la defensa de la vida, la noción abarca el cuidado de la vida humana y no humana. En el uso del concepto de ética del cuidado que realizan estas



autoras, tampoco observamos una subordinación de la crítica feminista a la crítica ambiental, ni viceversa.

Interdependencia

Desde el enfoque ecofeminista, Yayo Herrero (2016) sostiene que la sostenibilidad de la vida se basa en dos tipos de relaciones: las de *interdependencia* y las de *ecodependencia*. Así, por un lado, los seres humanos somos inherentemente interdependientes (nuestros cuerpos necesitan de cuidados que son provistos por otras personas) y, por el otro, somos radicalmente ecodependientes (precisamos de agua, aire, alimento, etc. para vivir). Pero, alejándose del antropocentrismo binario tan arraigado -posición que opone naturaleza y sociedad, animalidad y humanidad-, la teóloga brasileña Ivone Gebara (2000) propone unir en el concepto de interdependencia las relaciones que enlazan todo el *Cuerpo Mayor* (el planeta Tierra y el cosmos) que co-habítamos junto a otros seres y fuerzas.

Junto a las nociones de sostenibilidad de la vida y ética del cuidado, los demás conceptos e investigaciones que hemos presentado aquí también están profundamente vinculados al concepto de interdependencia. Por ejemplo, Verónica Gago (2019) resalta que los feminismos que hablan de cuerpo-territorio entienden la posesión, el tener un cuerpo o un territorio, en el sentido de ser parte, y no como propiedad individual. De esta manera, también hay un vínculo entre el cuerpo-territorio y la idea de interdependencia, en tanto nuestra dependencia con todo aquello que posibilita la vida. También así lo piensa Mina Navarro (2019), quien sostiene que “algunas mujeres en defensa de la vida en Centroamérica hablan del cuerpo-territorio para impulsar una mirada que parte de reconocer el cuerpo propio, conectándolo y concibiéndolo como interdependiente al territorio que se habita” (p.26). Además, en relación a la participación política femenina en las luchas en defensa de la vida, la autora afirma que se trata de “prácticas que crean otras posibilidades políticas y existenciales para variar y relanzar los términos de la vida en interdependencia” (p.28).

De esta manera, la interdependencia es otro concepto-puente entre la crítica feminista y la crítica ambiental. Frente al falso ideal de autonomía individual que promueve la ideología liberal y neoliberal, su potencia se exhibe cuando los análisis pueden reconocer, simultáneamente, la profunda dependencia que poseen los seres humanos entre sí y con respecto a la naturaleza, y la anulación de una división ontológica entre naturaleza y sociedad, que en la tradición occidental no ha hecho más que reafirmar el antropocentrismo.



Si bien se podría afirmar que la noción de interdependencia alude solamente a las relaciones de dependencia que mantenemos con otros seres humanos (principalmente vinculadas a la necesidad de cuidados), y que por lo tanto no hay articulación con la crítica ambiental si no es en términos de ecodependencia, el análisis de la bibliografía aquí analizada habilita nuevas aperturas que buscan aumentar su potencia como concepto puente. Particularmente, el uso del concepto de cuerpo-territorio, cuando es entendido como como unidad inescindible, es el concepto-puente que, entre los revisados, más exhibe la intención de trascender una simple relación entre exterioridades pre-constituidas, por caso, entre los seres humanos y la naturaleza. Por lo tanto, siempre y cuando se comprenda a la interdependencia desde un lente no antropocéntrico, consideramos que esta noción también marca un “puente” entre las crítica feminista y ambiental.

Conclusión

Este trabajo abordó las maneras en que investigaciones actuales, particularmente sobre procesos de resistencia y lucha en Latinoamérica, explican y analizan la articulación entre la crítica feminista y la crítica ambiental. En este sentido, este artículo se propuso un diagnóstico respecto de la forma en que las críticas feministas y las críticas ambientales son planteadas en estas investigaciones: con qué niveles de conexión, jerarquía o dependencia entre sí.

El principal hallazgo que expusimos fue que la articulación de la crítica ambiental y la crítica feminista opera a partir de lo que hemos llamado *conceptos-puentes*. La noción misma de puente, que tomamos del pensamiento fronterizo propuesto en el seno de los estudios de la colonialidad, y en particular del trabajo de Moraga y Anzaldúa (1981), nos permitió imaginar un transitar analítico por las propuestas teóricas de diferentes autores/as y perspectivas que, de un lado (crítica feminista) y del otro (crítica ambiental), abordan de manera simultánea las múltiples formas de opresión, explotación, despojo, violencias y producción de muerte que tienen como blanco los cuerpos femeninos o feminizados, los bienes comunes, las culturas, las cosmovisiones, la espiritualidad, en suma, La Vida toda.

En el *corpus* de investigaciones analizadas, identificamos cinco conceptos-puentes que son usados con mayor fuerza y presencia. Estos son: *sostenibilidad de la vida; cuerpo-territorio; defensa de la vida, ética del cuidado e interdependencia*. Lejos de estar forjados en la pureza de los cubículos prístinos de escritorios universitarios, la primera gran característica de estas cinco ideas es que se nutren de procesos y experiencias de lucha política feminista/anti-



patriarcal y/o ambiental/anti-extractivista. Incluso, algunos conceptos no han sido inicialmente formulados o enunciados por académicas o investigadoras (por ejemplo, la noción de cuerpo-territorio); sino que son construidos por Pueblos Indígenas, comunidades locales o colectivos que nuclean mujeres y disidencias sexo-genéricas. A pesar de que estos actores todavía permanezcan en un lugar marginal dentro de la academia, esto no significa en absoluto que posean una menor autoridad epistémica. En ese plano, estos conceptos son ya *puentes* que trazan vías de encuentro entre una vieja mas no menos actual división entre quienes piensan y quienes hacen.

Una segunda gran característica de estos conceptos-puentes es que presentan la articulación de la crítica feminista y la crítica ambiental desde una lectura que privilegia la atención y su compromiso con los casos o recortes empíricos que buscan explicar e interpretar. Esto implica que las jerarquías entre la crítica ambiental o a la crítica feminista que emergen al producir esas explicaciones e interpretaciones no provienen *a priori* de un marco teórico inflexible, sino de la manera en que las situaciones de opresión, violencia e injusticia se muestran en la particularidad de cada lugar y cada momento histórico. A su vez, las fricciones o incompatibilidades entre la crítica feminista y la crítica ambiental no necesariamente se producen por una intención teórica que prevalece frente a otras, sino por la misma dificultad de leer un objeto de estudio muy particular: las luchas, resistencias y prácticas políticas de enorme complejidad en nuestro presente.

Ciertamente, los cinco conceptos no reflejan la totalidad de los desarrollos teóricos en este campo, el cual, particularmente en Latinoamérica, se encuentra en auge y en permanente construcción. Reconocemos que el recorte específico de este artículo, al presentar estos conceptos, se fundamenta en nuestro interés por los estudios que, de una u otra manera, relacionan analíticamente estos conceptos a las prácticas de lucha del movimiento feminista y del movimiento ambiental. Justamente, en la siguiente etapa de esta investigación indagaremos en las formas en que estos conceptos puente se expresan en los movimientos asamblearios de Argentina. Asimismo, esto abre el camino para explorar y profundizar, en próximos trabajos, la articulación entre patriarcalo y extractivismo, y en los conceptos utilizados para abordar específicamente esta articulación. Por ejemplo, conceptos como *repatriarcalización de los territorios* (Colectivo Miradas Críticas desde el Feminismo, 2017) o el de *femicidio extractivista y territorial* (Gallegos Candelaria y Tristán Rodríguez, 2021) se nos presentan atractivos para continuar profundizando el análisis.



Para terminar, afirmamos esta línea de indagación en tanto investigadoras comprometidas con una reflexión constante sobre las formas de extractivismo académico (Bard Wigdor y Bonavitta, 2021; Grosfoguel, 2016) que, en ocasiones de manera inconsciente, reproducimos dentro del mundo científico o intelectual. Nosotras, como muchxs otrxs, nos encontramos en ese camino de reflexión autocrítica, buscando poco a poco avanzar hacia la construcción de un conocimiento descolonizado y dispuesto a erradicar las desigualdades e injusticias que nos atraviesan.

Agradecimientos

Por último, no queremos dejar de agradecer los valiosos aportes y los desafíos que nos propusieron tanto las o los evaluadores de la primera versión de este texto, como las editoras de este número de la revista. Que el halo de la condición ciega de la evaluación no borre su contribución indispensable para un pensar abierto, generoso y crítico.

Referencias bibliográficas

- Adams, Carol J. (2016 [1990]). *La política sexual de la carne. Una teoría crítica feminista vegetariana*. (Trad. ochodoscuatro ediciones). Ochodocuatro ediciones.
- Agarwal, Bina (1992). The Gender and Environment Debate: Lessons from India [El debate sobre género y ambiente: Lecciones desde la India]. *Feminist Studies*, 18 (1), 119-158. <https://doi.org/10.2307/3178217>
- Alonso, Graciela y Díaz, Raúl (2018). Cuerpo y territorio desde lo alto de una torre: visibilidad, protagonismo y resistencia de mujeres mapuche contra el extractivismo. En Gómez, Mariana y Sciortino, Silvana (Comp.), *Mujeres indígenas y formas de hacer política. Un intercambio de experiencias situadas entre Brasil y Argentina* (pp.27-58). Tren en Movimiento.
- Andreoli, Bruno (2022). Feminismo, naturaleza y ecologismo. Dos teorías ecofeministas examinadas desde una perspectiva sociológica. *Revista de Ciencias Sociales*, 35(51), 153-169. <https://doi.org/10.26489/RVS.V35I51.7>
- Anzaldúa, Gloria Evangelina (2016 [1987]). *Borderlands/La frontera: The new mestiza*. (Trad. Carmen Valle). Capitán Swing.
- Argento, Melisa (2021). Ecofeminismos: horizontes de radicalidad en el “entre” las luchas feministas y anti extractivistas desde el sur global. *Polémicas Feministas*, 2(5), 1-18. <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/polemicasfeminista/article/view/35750>
- Bard Wigdor, Gabriela y Bonavitta, Paola (2021). Feminismos decoloniales y saberes plurales anfibios en el Capitalismo Neo-extractivista. *Sul-Sul - Revista de Ciencias Humanas y Sociales*, 1(3), 6-24. <https://doi.org/10.53282/sulsul.v1i03.681>
- Barrios, Mariana (2023). Modos de articulación entre patriarcado y extractivismo: el caso del Valle del Famatina (La Rioja). En Ivana Puche (Ed.), *Actas digitales 6º Congreso Género y Sociedad. Despla-*



zar los centros: cuerpos, territorios y saberes en Nuestramérica (pp. 267-274). Área de Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades - UNC. <https://ffyh.unc.edu.ar/publicaciones/wp-content/uploads/sites/35/2023/05/Actas6CongresoGenero.pdf>

- Barrios, Mariana, de la Vega, Candela, y Olmedo, Clara (2021). Articulaciones posibles entre la crítica feminista y la crítica ecologista en las prácticas de lucha. Hacia un estado del arte para Argentina y Chile. En María M. Pessina Itriago y Liliana Ibeth Castañeda Rentería (Eds.), *Memorias del XIII Congreso Iberoamericano de Ciencia, Tecnología y Género* (pp. 252-265). Organización de Estados Iberoamericanos para la Educación, la Ciencia y la Cultura y CIESPAL. <https://ciespal.org/analisis-y-reflexiones-sobre-la-ciencia-tecnologia-y-genero/>
- Bilder, Marisa (2013). Las mujeres como sujetos políticos en las luchas contra la megaminería en Argentina. Registros acerca de la deconstrucción de dualismos en torno a la naturaleza y al género. *X Jornadas de Sociología*. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires. <https://cdsa.academica.org/000-038/346>
- Bolados García, Paola y Sánchez Cuevas, Alejandra (2017). Una ecología política feminista en construcción: El caso de las “Mujeres de zonas de sacrificio en resistencia”, Región de Valparaíso, Chile. *Psicoperspectivas*, 16(2), 33-42. <https://dx.doi.org/10.5027/psicoperspectivas-Vol16-Issue2-fulltext-977>
- Cabnal, Lorena (2010). *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. ACSUR-Las Segovias. <https://suds.cat/es/publicacions/feminismos-diversos-el-feminismo-comunitario/>
- Carrasco Bengoa, Cristina (2009). Mujeres, sostenibilidad y deuda social. *Revista de educación*, (número extraordinario), 169-191. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3019427>
- Colectivo Miradas críticas desde el feminismo (2017). (Re)patriarcalización de los territorios. La lucha de las mujeres y los megaproyectos extractivos. *Ecología política*, (54), 67-71. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6292625>
- Comelli, María (2010). Mujeres y acciones colectivas “por la vida” frente a la expansión de la minería a gran escala en la región cordillerana de Argentina. *VI Jornadas de Sociología de la UNLP*. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Departamento de Sociología, La Plata. <https://www.academica.org/000-027/502>
- Daly, Mary (2023 [1978]). *Gin/Ecología: La metaética del Feminismo Radical* (Trad. Ananda Castaño). Labrys Editorial.
- de la Vega, Candela (2014). *Conflictos por el territorio: las políticas mineras y la estabilización de fuerzas entre actores sociales. Los casos de Córdoba y La Rioja*. [Tesis de maestría no publicada]. Tesis de Maestría. Instituto de Investigación y Formación en Administración Pública (IIFAP), Universidad Nacional de Córdoba. Córdoba.
- de la Vega, Candela (2020a) Quien aún esté vivo, que no diga “nunca”. Encrucijadas y desafíos de la categoría marxista de clase para leer las resistencias contemporáneas. *Perfiles Latinoamericanos*, 28(56), 359-377. <http://dx.doi.org/10.18504/pl2856-014-2020>
- de la Vega, Candela (2020b) ¿Lucha sin clase? Subjetividades clasistas en las luchas ambientales contemporáneas. Teseo Press. <https://www.teseopress.com/luchasinclases/>
- de la Vega, Candela y Fernández, Victoria (2023). La emergencia de innovaciones políticas para la democracia comunal. Contribuciones desde una experiencia feminista de organización: Casa Comunal. *Política y Sociedad*, 60(1), e79735. <https://doi.org/10.5209/poso.79735>
- de la Vega, Candela y Fernández, Victoria (2024). La democracia comunal en la discusión feminista argentina. Aportes y claves desde la experiencia cordobesa de “Casa Comunal”. En Saúl Curto



López (Ed.), *La emergencia de la democracia comunal*. Tirant lo blanch. [En prensa].

- de León, Iñaki y Olmedo, Clara (2022). Límites de la naturaleza al desarrollo y la democracia: Crisis ambiental en Nonogasta, Noroeste Argentino. *Crítica y Resistencias. Revista de conflictos sociales latinoamericanos*, (14), 59-81. <https://www.criticayresistencias.com.ar/revista/article/view/269>
- de León, Iñaki Ceberio, y Olmedo, Clara (2020). Ecología decolonial en la poesía de Ernesto Cardenal. *Ecología Política*, (60), 63-67. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7787902>
- Federici, Silvia (2004). *Calibán y la bruja: mujeres, cuerpo y acumulación originaria* (Trad. Verónica Hendel y Leopoldo Sebastián Touza). Traficantes de sueños.
- Gago, Verónica (2019). *La potencia feminista: o el deseo de cambiarlo todo*. Tinta Limón.
- Gallegos Candelaria, Sandra Leticia y Tristán Rodríguez, María Suhey (2021). Femicidio extractivista y territorial en América Latina. Claves materialistas, sociales y feministas para su análisis. *Revista de Derechos Humanos y Estudios Sociales*, (25), 151-173. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=8855016>
- Gamboa Marianela (2022). Son urgentes los feminismos antiextractivistas. Problematizar las herencias coloniales modernas en los feminismos catamarqueños. En Elsa Ponce y Rocío Arévalo (Eds.), *Pensares feministas entre los márgenes* (pp. 77-87). Editorial Científica Universitaria de la Universidad Nacional de Catamarca. <http://www.editorial.unca.edu.ar/Publicacione%20on%20line/LIBROS%20ONLINE/Elsa%20Ponce%20-%20Pensares/LIBRO%20DIGITAL%20-%20Pensamientos%20Feministas.pdf>
- Gebara, Ivone (2000). *Intuiciones ecofeministas. Ensayo para repensar el conocimiento y la religión* (Trad. Graciela Pujol). Editorial Trotta.
- Gilligan, Carol (2009). Le care, éthique féminine ou éthique féministe? [El cuidado, ¿ética femenina o ética feminista]. *Multitudes*, (37-38), 76-78. <https://doi.org/10.3917/mult.037.0076>
- Grosfoguel, Ramón (2016). Del extractivismo económico al extractivismo epistémico y ontológico. *Revista Internacional de Comunicación y Desarrollo (RICD)*, 1(4), 33-45. <https://doi.org/10.15304/ricd.1.4.3295>
- Gutiérrez Aguilar, Raquel (2018). Porque vivas nos queremos, juntas estamos trastocándolo todo. Notas para pensar, una vez más, los caminos de la transformación social. *Theomai*, (37). 41-55. http://revista-theomai.unq.edu.ar/NUMERO_37/3._Gutierrez-Aguilar_37.pdf
- Haraway, Donna (2019). *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno* (Trad. Helen Torres). Consonni.
- Haraway, Donna J. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza* (Trad. Manuel Talens). Cátedra
- Herrero, Yayo (2016). Economía feminista y economía ecológica, el diálogo necesario y urgente. *Revista de Economía Crítica*, (22), 144-161. https://base.socioeco.org/docs/yayoherrero_economia-feminista.pdf
- Herrero, Amaranta (2017). Ecofeminismos: apuntes sobre la dominación gemela de mujeres y naturaleza. *Ecología Política*, 54, 20-27. https://www.ecologiapolitica.info/wp-content/uploads/2018/01/054_Herrero_2017.pdf
- Jofré, Ivana Carina y Gasetúa, Flavia Erica (2022). Hacer comunidad en territorios de sacrificio. En Ivana Carina Jofré (Ed.), *Cartografía de conflictos en territorios indígenas del Cuyum* (Región de Cuyo, Argentina) (pp. 261-201). Editorial de la Universidad Nacional de San Juan.



- Korol, Claudia (2018). *Las revoluciones de Berta*. América Libre
- Martínez Alier, J. (2006). *El ecologismo de los pobres: conflictos ambientales y lenguajes de valoración*. Icaria.
- Martínez Alier, Joan y Navas, Grettel (2017). La represión contra el movimiento global de justicia ambiental: algunas ecologistas asesinadas. En Héctor Alimonda, Catalina Toro Pérez, y Facundo Martín (Eds.), *Ecología política latinoamericana: pensamiento crítico, diferencia latinoamericana y rearticulación epistémica. Volumen 2*, (pp.29-51). CLACSO y Universidad Autónoma Metropolitana. https://biblioteca-repositorio.clacso.edu.ar/bitstream/CLACSO/11406/1/GT_Ecologia_politica_Tomo_II.pdf
- Mediavilla, Maria Eugenia y Echavarren, José Manuel (2021). Ecofeminismos y variedades de ambientalismos: Estado de la cuestión. *Revista Española De Sociología*, 30(1), a12. <https://doi.org/10.22325/fes/res.2021.12>
- Merchant, Carolyn (2023 [1980]). *La muerte de la naturaleza. Mujeres, ecología y Revolución científica*. Siglo XXI.
- Mies, Maria, Bennholdt-Thomsen, Veronika y Von Werlhof, Claudia (1988). *Women: The Last Colony*. Zed Books.
- Mignolo, Walter D. (2005). “Un paradigma otro”: Colonialidad global, pensamiento fronterizo y cosmopolitanismo crítico. *Dispositio*, 25(52), 127-146. <https://www.jstor.org/stable/41491792>
- Millán, Moira (2021). Terricidio. La voz de quienes cuidan la tierra tiene mucho que decir / Entrevistada por Julia Rosenberg. Proyecto Ballena. <https://proyectoballena.cck.gob.ar/moira-millan/>
- Mora, Mariana (2022). Agendas feministas anti-racistas y descoloniales, la búsqueda del locus de enunciación del ser mestiza. *Estudios Sociológicos De El Colegio De México*, 40, 179-210. <https://doi.org/10.24201/es.2022v40.2082>
- Moraga, Cherrie y Anzaldúa, Gloria (Eds.) (1981) *This bridge called my back: writings by radical women of color*. Persephone Press.
- Navarro, Mina (2019) Mujeres en defensa de la vida contra la violencia extractivista en México. *Política y Cultura*, (51), 11-29. <https://doi.org/10.24275/VKMG2804>
- Ni una Menos (s.f.). *Publicaciones* [Página de Facebook]. Facebook. Recuperado el 13 de diciembre de 2023 de <https://www.facebook.com/NUMArgentina/>
- Olmedo, Clara, y de León, Iñaki Ceberio (2016). Nonogasta: sufrimiento ambiental y silencio social. *Crítica y Resistencias*. *Revista de conflictos sociales latinoamericanos*, (2), 46-67. <https://www.criticayresistencias.com.ar/revista/article/view/71>
- Olmedo, Clara, y de León, Iñaki (2022). The Manfred Max-Neef Thinking: A Deep Economy Rooted in the Eco-philosophical Perspective of the Deep Ecology. *The Trumpeter*, 38(1), 46-71. <https://doi.org/10.7202/1095385ar>
- Olmedo, Clara, y de León, Iñaki (2020). Basura y Covid-19: ¿El nexa que no estamos queriendo ver?. *Proyección. Estudios Geográficos y de Ordenamiento Territorial*, 14(28), 141-167. <https://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/proyeccion/article/view/3986>
- Olmedo, Clara, y de León, Iñaki Ceberio (2021). Zonas de sacrificio y sufrimientos invisibles. El caso de Nonogasta, Provincia de La Rioja, Argentina. *Revista Austral de Ciencias Sociales*, (40), 161-178. <https://www.redalyc.org/journal/459/45967708009/>
- Olmedo, Clara, de León, Iñaki Ceberio, y del Valle Vichi, Zulma (2014). Representaciones sociales: ¿cómo se representan los habitantes de Nonogasta (provincia de La Rioja, Argentina) el -sufrimiento



ambiental vinculado a la contaminación que produce la curtiembre? *Fundamentos en Humanidades*, Universidad Nacional de San Luis, Argentina, 15(2), 9-25.

- Organización de las Naciones Unidas (2005) *Objetivos de desarrollo del milenio. Una mirada desde américa latina y el Caribe*. https://www.psi.uba.ar/academica/carrerasdegrado/psicologia/sitios_catedras/electivas/816_rol_psicologo/material/unidad1/complementaria/naciones_unidas.pdf
- Organización de las Naciones Unidas (25 de septiembre de 2015) *La Asamblea General adopta la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible*. https://unctad.org/system/files/official-document/ares70d1_es.pdf
- Palacio Avedaño, Martha (2020). *Gloria Anzaldúa: poscolonialidad y feminismo*. Editorial Gedisa.
- Papuccio, Silvia (2018). El ecofeminismo como propuesta plural y emancipadora. En Silvia Papuccio y María Ramognini (Comp.), *Teoría y praxis del ecofeminismo en Argentina* (pp.16-45). Librería de Mujeres Editoras.
- Pena, Mariela (2022). Movimientos socio-territoriales y “cuerpos-memoria”: un abordaje desde la narrativa autobiográfica de una lideresa campesino-indígena. *Polis (Santiago)*, 21(63), 167-185. <https://dx.doi.org/10.32735/s0718-6568/2022-n63-1769>
- Peker, Luciana (14 de octubre de 2018). Masivo, combativo, nacional. *Página 12*. <https://www.pagina12.com.ar/148664-masivo-combativo-nacional>
- Pérez Orozco, Amaia (2014). *Subversión feminista de la economía. Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*. Traficantes de sueños.
- Puleo, Alicia (2011). *Ecofeminismo para otro mundo posible*. Cátedra.
- Rocheleau, Dianne, Thomas-Slayter, Barbara y Wangari, Esther (2004). Género y ambiente: una perspectiva de la ecología política feminista. En Verónica Vázquez García y Margarita Velázquez Gutiérrez (Comp.), *Miradas al futuro. Hacia la construcción de sociedades sustentables con equidad de género* (pp. 343-372). UNAM.
- Segato, Rita Laura (2016). *La guerra contra las mujeres*. Traficantes de sueños.
- Shiva, Vandana. (1995 [1988]). *Abrazar la vida. Mujer, ecología y supervivencia* (Trad. Ana Elena Guyer y Beatriz Sosa Martínez). Horas y Horas.
- Svampa, Maristella (2019). *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina: conflictos socioambientales, giro ecoterritorial y nuevas dependencias*. transcript Verlag / Bielefeld University Press.
- Svampa, Maristella (2021): Feminismos ecoterritoriales en América Latina. Entre la violencia patriarcal y extractivista y la interconexión con la naturaleza, *Documentos de Trabajo*, nº 59 (2ª época). Fundación Carolina. <https://doi.org/10.33960/issn-e.1885-9119.DT59>
- Tamez, Elsa (2004). Hermenéutica feminista latinoamericana. Una mirada retrospectiva. En Silvia Marcos García (Coord.), *Religión y género*, (pp. 43-66). Trotta.
- Tapia González, Aimé (2018). *Mujeres indígenas en defensa de la tierra*. Cátedra.
- Tran, Dalena (2021). Defensoras ambientales en lucha contra la violencia mediante la no violencia. *Ecología Política*, (61), 67-73. <https://doi.org/10.53368/EP61FCbr02>
- Ulloa, Astrid (2020). Ecología Política Feminista Latinoamericana. En Ana de Luca, Ericka Fosado Centeno y Margarita Velázquez Gutiérrez (Coord.), *Feminismo socioambiental. Revitalizando el debate desde América Latina*, (pp. 75-104). UNAM.





Mariana Barrios

<https://orcid.org/0009-0000-3378-1788>
marianabarriosglanzmann@gmail.com

Vive en Chilecito, provincia de La Rioja, Argentina. Integra el grupo feminista de mujeres Defensoras del Agua del Famatina. Se desempeña como Becaria doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), con lugar de trabajo en el Departamento de Ciencias de la Educación y de la Salud de la Universidad Nacional de Chilecito. Actualmente es candidata a doctora en Estudios de Género por el Centro de Estudios Avanzados (CEA) de la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Córdoba. Se recibió de Licenciada en Relaciones Internacionales por la Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales de la Universidad Católica de Córdoba (2018), Diplomada en Ecofeminismo, certificado expedido por la Carrera de Ciencias Política de la Universidad de Buenos Aires (2021). Desde el 2022 se desempeña como investigadora en el proyecto *Mujeres productoras rurales del Valle Antinaco-Los Colorados: Identidades, cuidados y necesidades humanas fundamentales. Miradas desde el Sur*, y es adscripta docente en la cátedra de Sociología de la Licenciatura en Comunicación Social de la UNDeC. Su investigación doctoral estudia los modos de articulación entre patriarcado y extractivismo en la Provincia de La Rioja, contribuyendo a los estudios y enfoques de los feminismos latinoamericanos y ecofeminismos del Sur.



Candela de la Vega

<https://orcid.org/0000-0002-0049-6515>
cande_dlv@yahoo.com.ar

Es Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires, Magíster en Administración Pública por la Universidad Nacional de Córdoba y Licenciada en Ciencia Política por la Universidad Católica de Córdoba. Actualmente es Investigadora Asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) con sede de trabajo en el Centro de Conocimiento, Formación e Investigación en Estudios Sociales (CCONFINES) de la Universidad Nacional de Villa María. Se desempeña como docente en la cátedra de Teoría Política Contemporánea y de Análisis de Políticas en la Universidad Católica de Córdoba (UCC) y en la cátedra de Teoría Política III (Contemporánea) en la Universidad Nacional de Córdoba. Desde 2004 integra el Equipo de Investigación “El llano en llamas” (www.llanocordoba.com.ar). Pertenece a la Red de politólogas NoSinMujeres. Dirige desde hace más de diez años proyectos de extensión universitaria y ha publicado diversos artículos y libros que abordan conflictos sociopolíticos en su intersección con el problema del ambiente y la naturaleza, el Estado y las políticas públicas, el neoliberalismo y sus formas de gobierno, entre otros.





Clara Olmedo

<https://orcid.org/0000-0002-3530-1386>
crolmedo@undec.edu.ar

Doctora en Sociología por The State University of New York at Binghamton, con especializaciones en el campo de Políticas Públicas, Economía Informal y Estudios del Trabajo. Es Investigadora Categoría II en el Sistema de Incentivos Docentes en Argentina. Actualmente se desempeña como docente-investigadora de la Universidad Nacional de Chilecito en carreras de grado: Abogacía, Educación, Comunicación Social, Enología. En posgrado dicta clases en la Maestría en Educación en Entornos Digitales, Doctorado en Educación de Jóvenes y Adultos. Es investigadora asociada al Centro de Estudios Ambientales-Universidad Austral de Chile. Sus líneas de investigación están relacionadas a los estudios de género, mercado de trabajo y medioambiente; epistemología y metodología de la investigación en Ciencias Sociales. Sus actuales investigaciones se realizan en áreas de medioambiente y trabajo, utilizando el enfoque cualitativo de investigación y técnicas relacionadas a la etnografía.



INVESTIGACIONES Y ARTICULACIONES TEÓRICAS ENTRE
FEMINISMOS, PATRIARCADO Y EXTRACTIVISMOS

PATRIARCADO Y EXTRACTIVISMO EN LA PROVINCIA DE LA RIOJA (ARGENTINA): ARTICULACIONES DESDE LAS VOCES DE MUJERES QUE LUCHAN

MARIANA BARRIOS

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)
Departamento de Ciencias de la Educación y de la Salud
Universidad Nacional de Chilecito (UNDEC)
Defensoras del Agua del Famatina
marianabarriosglanzmann@gmail.com

Aceptado para publicación 21 de noviembre 2023

Resumen

Desde la perspectiva de mujeres participantes de las luchas territoriales del Valle del Famatina (provincia de La Rioja) y desde mi propia perspectiva autoral situada como parte de ellas, este artículo hace referencia a los modos en que se articulan el patriarcado y el extractivismo en nuestro territorio. En este texto me propongo delinear algunas respuestas a la pregunta que guía mi trabajo de tesis doctoral en curso: ¿Cuáles son los modos de articulación entre patriarcado y extractivismo, en el caso de los *conflictos territoriales de la provincia de La Rioja*? En esta oportunidad ofrezco algunas reflexiones a partir de una primera etapa de análisis de once entrevistas realizadas durante el año 2022 a dos grupos de mujeres congregadas en asambleas o quienes participan de forma autoconvocada en estas luchas: unas resisten los efectos de contaminación de la curtiembre de Nonogasta, y otras se enfrentan a los reiterados intentos de instalación de proyectos megaminereros en las sierras del Famatina

así como al avance de otras políticas extractivistas en la provincia. El objetivo de este estudio es interpretar las maneras en las cuales estas mujeres, en tanto *sujetas epistémicas*, piensan y experimentan las articulaciones entre patriarcado y extractivismo. El análisis es de tipo dialógico, en el cual pongo a conversar los saberes que emergen de las mujeres del Valle del Famatina, con los enfoques teóricos de mi investigación, principalmente, los feminismos latinoamericanos. La metodología utilizada para el análisis incluye además el trabajo con narrativas.

Palabras clave: patriarcado; extractivismo; mujeres; La Rioja.

PATRIARCHY AND EXTRACTIVISM IN LA RIOJA PROVINCE (ARGENTINA): ARTICULATIONS FROM THE VOICES OF WOMEN WHO FIGHT

Abstract

From the perspective of women who participate in the territorial struggles of Famatina Valley (La Rioja province, Argentina) and from my own authorial perspective situated as part of them, this article refers to the ways that patriarchy and extractivism are articulated in our territory. In this text I intend to trace some answers to the question that guides my ongoing doctoral thesis work: *What are the ways in which patriarchy and extractivism articulate between one another, in the case of the territorial conflicts of La Rioja province?* On this occasion, I offer some reflections based on the first phase of analysis of eleven interviews that took place during the year 2022, in which I talked to two groups of women gathered in assemblies or who participate in these struggles in an independent way: some of them are fighting the effects of pollution provoked by a tannery in Nonogasta, and others are resisting to the many attempts to install mega-mining projects in the mountains of Famatina, as well as to the advancement of other extractive policies in the province. The aim of the study is to comprehend the ways in which these women, as *epistemic subjects*, think and experience the articulations between patriarchy and extractivism. The analysis is dialogical, in which I put in conversation the knowledge that emerge from these women with the theoretical perspectives of my research, which are mainly rooted in Latin American feminisms. Moreover, the methodology used for the analysis includes working with narratives.

Keywords: patriarchy; extractivism; women; La Rioja.



PATRIARCADO E EXTRATIVISMO NA PROVÍNCIA DE LA RIOJA (ARGENTINA): ARTICULAÇÕES A PARTIR DAS VOZES DAS MULHERES QUE LUTAM

Resumo

Da perspectiva de mulheres participantes das lutas territoriais do Vale do Famatina (província de La Rioja, Argentina) e da minha própria perspectiva autoral situada como parte delas, este artigo faz referência aos modos como o patriarcado e o extrativismo se articulam em nosso território. Neste texto, proponho delinear algumas respostas à pergunta que guia meu trabalho de tese de doutorado em andamento: *Quais são os modos de articulação entre patriarcado e extrativismo no caso dos conflitos territoriais da província de La Rioja?* Nesta ocasião, ofereço algumas reflexões a partir de uma primeira etapa de análise de onze entrevistas realizadas durante o ano de 2022 com dois grupos de mulheres reunidas em assembleias ou que participam de forma autônoma nestas lutas: algumas resistem aos efeitos da contaminação da curtição de Nogasta, e outras enfrentam as tentativas repetidas de instalação de projetos de mega-mineração nas serras do Famatina, assim como o avanço de outras políticas extrativistas na província. O objetivo deste estudo é interpretar as maneiras como essas mulheres, enquanto *sujeitas epistêmicas*, pensam e experimentam as articulações entre patriarcado e extrativismo. A análise é de tipo dialógico, no qual coloco em conversa os saberes que emergem das mulheres do Vale do Famatina, com os enfoques teóricos da minha pesquisa, principalmente, os feminismos latino-americanos. A metodologia utilizada para a análise inclui também o trabalho com narrativas.

Palavras-chave: patriarcado; extrativismo, mulheres, La Rioja.



Introducción

Escribo este texto en 2023 desde Chilecito, en el Valle del Famatina, Provincia de La Rioja, en el noroeste de la República Argentina. El rincón que habito y el pueblo cuya lucha en defensa del agua y de la vida me adoptó hacen más de tres años, cuando comencé a participar en el grupo feminista de mujeres *Defensoras del Agua del Famatina*. Nuestro colectivo, nacido en el año 2019, continúa el camino de la lucha iniciado muchos años atrás, en 2006, cuando en las localidades de Chilecito (*Asamblea por la vida Chilecito*) y de Famatina (*Asamblea de Famatina*) se conformaron las primeras asambleas riojanas con motivo de hacerse público un proyecto de explotación minera a cielo abierto en las sierras del Famatina o, como le llamamos aquí, *el/nuestro Famatina, el/nuestro cerro*. Desde sus inicios ha resaltado la participación femenina en las luchas en defensa del Famatina, un aspecto focalizado de manera pionera por las autoras Tamara Carrizo Bertuzzi, María Eugenia Monte y Erika Saccucci (2012), y profundizado en la tesis doctoral de Marian Solá Álvarez (2021). Pero, además, y lo que es más importante, el carácter femenino de estas luchas es también subrayado por las mismas mujeres del Valle del Famatina, por ejemplo, en las entrevistas realizadas para la presente investigación¹. Tal como muestran estudios anteriores sobre el caso de la provincia de La Rioja (Cerutti, 2017; de la Vega Ávila Tulián, 2018; Solá Álvarez, 2021), las asambleas riojanas surgieron y se convirtieron en importantes sujetos políticos en el contexto de procesos altamente conflictivos y extensos en el tiempo, logrando detener diferentes intentos de instalar proyectos de megaminería metalífera en las sierras del Famatina, así como de megaminería de uranio en el Cerro Velasco (conflicto con la CNEA —Comisión Nacional de Energía Atómica—, expulsada por el pueblo riojano en el año 2014). Así, las empresas mineras que las comunidades expulsaron de las sierras del Famatina, son: Barrick Gold (2005-2007), Shandong Gold (2010), Osisko Mining (2011-2012), Midais (2015) y Seargen (2018).

En su sentido estricto, el extractivismo consiste en un modelo económico de explotación de la naturaleza con fines de exportación, el cual marca una continuidad en los más de quinientos años de colonialismo en Latinoamérica (Gudynas, 2015; Machado Aráoz, 2015; Navarro, 2012; Svampa, 2019). Sin embargo, siguiendo a autorxs como Verónica Gago y Sandro Mezzadra (2015), el extractivismo puede entenderse en un sentido más amplio, atendiendo al

1 En los testimonios de las entrevistas, la participación femenina en las luchas territoriales del Valle del Famatina es resaltada de tres maneras principales: 1) las mujeres fueron las primeras en movilizarse y los varones se sumaron luego; 2) la cantidad de mujeres integrantes de las asambleas y/o participantes en las movilizaciones es mayor a la cantidad de varones; 3) las mujeres son quienes más *han puesto el cuerpo, las que van al frente o llevan la batuta*, en comparación a sus compañeros varones.



alcance que posee la *lógica extractiva*, es decir, la lógica de producir valor económico, de enriquecerse, a través del despojo de los cuerpos, territorios y comunidades. De esa manera, además del saqueo de lo generalmente denominado como “recursos naturales” y que nosotrxs llamamos bienes comunes, la lógica extractiva opera en otros territorios. En consecuencia, la extracción de capacidades políticas (de la Vega Ávila Tulián, 2018), la extracción de fuerza de trabajo (Gago & Mezzadra, 2015), o la extracción de los saberes de las comunidades por parte de la academia (Grosfoguel, 2016), también forman parte del concepto de extractivismo. Es decir, no solo se trata de un modelo económico, sino de un régimen político (V. Gago, 2019). En La Rioja en particular, además de la megaminería, otras políticas extractivistas también son motivo de nuestra lucha: *los agronegocios*, entre los cuales, junto a la presencia de agrotóxicos en los alimentos que comemos, se encuentran los monocultivos; *la patrimonialización*, expresada en los proyectos de creación de un parque nacional en las sierras del Famatina, liderados por las iniciativas de fundaciones ONGs transnacionales con discursos “verdes” como Natura Internacional y Fundación Wyss (Jofré, 2022)²; o también la mercantilización del agua a través del convenio con la empresa Mekorot (Compañía Nacional de Agua de Israel)³. Directamente relacionado a estas diferentes políticas, se encuentra el actual proyecto de reforma constitucional de la Provincia de La Rioja, en el cual uno de los principales ejes a reformar el régimen de administración y usos del agua⁴.

Por otro lado, la *Asamblea El Retamo*, que también se caracteriza por una participación mayoritariamente femenina, lleva adelante, por lo menos desde el año 2012⁵, la lucha contra la contaminación de una fábrica curtidora

2 Sobre los proyectos de creación de un parque nacional en las sierras del Famatina, recomiendo la lectura de la nota escrita para Agencia Tierra Viva por Carina Jofré (2022) titulada: “Resistencias al Parque Nacional Famatina”. El último proyecto fue presentado en una reunión interinstitucional en marzo del año 2022, en la que participaron las fundaciones ONGs Natura y Fundación Wyss, la Administración de Parques Nacionales, el gobernador de La Rioja, Ricardo Quintela, e intendentes de la provincia. Hasta la fecha, las comunidades no hemos podido leer el texto del proyecto porque no nos ha sido compartido.

3 La Asamblea por la vida Chilecito y Defensoras del Agua del Famatina, junto con otras asambleas con las cuales integramos la Unión de Asambleas de Comunidades (UAC), hemos elaborado un comunicado denunciando los convenios firmados por los gobiernos de La Rioja y otras seis provincias con Mekorot, empresa denunciada por la Organización de Naciones Unidas (ONU) por ser uno de los instrumentos que utiliza el Estado de Israel para el apartheid del pueblo palestino. Este comunicado se encuentra disponible en la página de la UAC, con fecha del 22 de marzo de 2023.

4 Las Mujeres Defensoras del Agua del Famatina y la Asamblea por la Vida Chilecito (2023) hemos publicado una nota en relación al proyecto de reforma constitucional de la provincia.

5 De acuerdo a lo que me han compartido algunxs de sus integrantes, la conformación definitiva de la asamblea El Retamo se vio motivada por el corte de Famatina contra la megaminería del año 2012, en el cual varixs de ellxs participaron. Si bien ya venían realizando algunas acciones contra la contaminación de la curtiembre de Nonogasta, fue en el 2012, luego de ese momento, cuando se consolidó y visibilizó la asamblea.



de cueros destinados a la exportación en la localidad de Nonogasta (departamento Chilecito, también en el Valle del Famatina). Esta curtiembre originalmente fue llamada *Yoma*, apellido de la familia que la instaló a finales de la década de 1980, emparentada con el entonces gobernador de la Provincia de La Rioja y presidente de la República Argentina desde 1989 a 1999, Carlos Saúl Menem. Durante sus más de 30 años de funcionamiento casi ininterrumpido⁶, la fábrica ha contaminado y enfermado gravemente a la comunidad de Nonogasta. No realiza ningún tipo de tratamiento de sus residuos, y además se ubica *dentro* del pueblo, a tan solo metros de las casas de lxs vecinxs. Todo ello, en un marco de impunidad y de complicidades entre los gobiernos, la justicia local y, como se desarrollará en este texto, otros actores tales como los medios de comunicación y las iglesias cristianas, entre quienes se articuló un *pacto de silencio* (Olmedo & de León, 2016)⁷. De esta manera, en palabras de una asambleísta, “no solo la contaminación es el conflicto sino también el poder, la impunidad” (A3-Asamblea El Retamo, 9 de junio de 2022, Nonogasta). En ese sentido, la curtiembre, desde la definición ampliada de extractivismo, también puede ser comprendida como una industria extractiva. Por un lado, debido al valor económico obtenido mediante la exportación de los cueros. Sobre esto, la misma asambleísta sostiene: “Ellos te dan poquito y te quitan muchísimo, porque ellos se llevan camiones de dinero, de dólares” (A3-Asamblea El Retamo, 9 de junio de 2022, Nonogasta). Por otro lado, la fábrica “extrae” todo aquello que ha quitado al pueblo de Nonogasta a causa de la contaminación (los derechos al agua y aire puros, las fuentes de trabajo alternativas desplazadas, etc.). En otra conversación con una integrante de la misma asamblea, le pregunté si para ella la curtiembre era extractiva, a lo cual me respondió: “Sí, es una industria extractiva, totalmente, porque además también sirve al sistema, a este sistema capitalista” (A1-Asamblea El Retamo, 15 de mayo de 2021, Chilecito).

Desde la perspectiva de mujeres participantes de las luchas territoriales del Valle del Famatina y desde mi propia perspectiva autoral *situada* (Gebara, 2000; Haraway, 2021 [1988]) como parte de ellas, en este texto me propongo delinear algunas respuestas a la pregunta que guía mi trabajo de tesis doctoral en curso: ¿Cuáles son los modos de articulación entre patriarcado y extractivismo, en el caso de los conflictos territoriales de la provincia de La Rioja? En

6 Por ejemplo, durante los años 2020 y 2021 la producción de la curtiembre se vio frenada por la situación de cuarentena, en el marco de la pandemia del COVID-19; pero es de público conocimiento que, desde el año 2022, ya está funcionando nuevamente.

7 Para una historización actualizada del conflicto de la curtiembre de Nonogasta y su proceso jurídico, véase el trabajo de Iñaki Ceberio de León, Clara Olmedo y Pablo Sánchez Latorre (2022).



esta oportunidad ofrezco algunas reflexiones a partir de una primera etapa de análisis de once entrevistas realizadas durante el año 2022 a dos grupos de mujeres congregadas en asambleas o quienes participan de forma autoconvocada en organizaciones sociales: unas resisten los efectos de contaminación de la curtiembre de Nonogasta, y otras se enfrentan a los reiterados intentos de instalación de proyectos megamineros en las sierras del Famatina así como al avance de otras políticas extractivistas en la provincia. El objetivo de este estudio es interpretar las maneras en las cuales estas mujeres, en tanto *sujetas epistémicas* (Cabnal, 2010), piensan y experimentan las articulaciones entre patriarcado y extractivismo.

Si bien estos conflictos han sido ampliamente estudiados por diferentes investigaciones referidas a los movimientos sociales contra la instalación minera en La Rioja, el estudio, análisis y comprensión de estos procesos de resistencia han sido escasos desde perspectivas feministas. Quiero, en primer lugar, reconocer los trabajos que sí han abordado el caso desarrollando sus propios enfoques feministas y, además, poniendo en relevancia las perspectivas feministas en estas luchas. En primer lugar, el estudio de María Eugenia Carrizo Bertuzzi et al. (2012), de manera pionera, y la tesis doctoral de Marian Solá Álvarez (2021), en mayor profundidad, se focalizaron en la participación femenina en las luchas del Valle del Famatina. En segundo lugar, Flavia Gasetúa (2021) abordó el particular tipo de praxis política desarrollada en la construcción asamblearia en clave de *política en femenino*. En tercer lugar, Carina Jofré y Flavia Gasetúa (2022) ensayan un enfoque feminista antiextractivista para definir los efectos del modelo socioterritorial neoextractivista en los procesos de organización comunitaria indígena y en asambleas socioambientales en La Rioja y San Juan. A partir de estos aportes, mi trabajo busca profundizar en los modos de articulación entre el patriarcado y el extractivismo operantes en la provincia de La Rioja, desde las voces de las mujeres que resistimos a ellos. En otras palabras, mi interés no es estudiar las prácticas de lucha en sí mismas, sino más bien conocer cuáles son las maneras en las que las relaciones de dominación y de explotación patriarcales y extractivistas se vinculan entre sí en nuestro territorio. En ese sentido, en lo que refiere a las vecinas provincias de San Juan y Catamarca, donde, a diferencia de las sierras del Famatina, sí hay explotación megaminera, existen algunos trabajos académicos y periodísticos de similares características a la presente investigación (Aliaga, Fuentes, Rojas Becerra, Vega, y Vázquez Eva, 2021; Antonelli y Scherbovsky, 2021; Cerutti, 2021; Comelli, 2012; Gamboa, 2022; Gamboa y Gramajo, 2022; Lamalice y Klein, 2016; Parodi, 2022; Salvático,



2021). Sobre todo, la producción feminista focalizada en los modos de articulación entre patriarcado y extractivismo en Argentina, ha sido prolífera respecto al caso de Catamarca, o bien, sobre territorios afectados por otros tipos de extractivismos, tales como las industrias contaminantes de extracción y exportación petrolera y/o petroquímica (Andrieu, Eliosoff Ferrero y Heredia Chaz, 2022; García Gualda, 2017).

De esta manera, en este trabajo ofrezco una mirada feminista al estudio de la conflictividad territorial en La Rioja, buscando aportar a los estudios de casos similares en territorios afectados por el extractivismo. Además, es mi deseo que los datos presentados en este texto puedan también aportar a nuestras luchas, a manera de denuncia política.

Perspectiva teórico-metodológica de este trabajo

A lo largo de los últimos años, a partir del momento en el cual empecé a participar en estas luchas, he replanteado mis prácticas académicas y concepciones previas. En ese trayecto aprendí que al desempeñarme como becaria del CONICET e integrante de la academia universitaria, soy parte de un sistema muchas veces cómplice e incluso *pieza* del entramado de poder responsable del saqueo y/o la entrega de nuestros bienes comunes, y el cual también ensaya extractivismos académicos⁸. A partir de estas reflexiones y nuevas experiencias busco realizar una investigación feminista desde la perspectiva de mujeres participantes de las luchas territoriales del Valle del Famatina y desde mi propia perspectiva autoral *situada* como parte de ellas. El enfoque de los *conocimientos situados* cuestiona la pretensión universalista del conocimiento y se define como una perspectiva *parcial* feminista encarnada en los cuerpos. Presentada por primera vez en el texto “Manifiesto Cyborg” publicado por Donna Haraway (2021 [1988]) en los años 80’ del siglo XX, a partir de ese momento los feminismos y otras epistemologías han realizado reelaboraciones de esa perspectiva. Una de ellas es la propuesta de Ivone Gebara (2000), autora ecofeminista brasileña que piensa *desde el Sur*, cuyos presupuestos epistemológicos quiero recuperar en este trabajo. De acuerdo a Gebara, el conocimiento, lejos de ser universal, siempre es contextual, provisorio, local y corpóreo: *situado* en determinados cuerpos y territorios. Desde mi perspectiva, esta es una epistemología revolucionaria porque abarca a *la afectividad*, es decir que en este tipo de investigaciones damos lugar a nuestras emociones, reconociéndolas

⁸ Diferentes autorxs hablan de *extractivismo epistémico* (Grosfoguel, 2016) o *académico* (Bard Wigdor y Bonavitta, 2021), haciendo referencia a las maneras en que desde la academia se apropian y explotan los saberes de las comunidades en pos del desarrollo científico, en lugar de apostar por un diálogo transdisciplinar entre los saberes y por una construcción colaborativa del conocimiento.



como parte de la producción de conocimiento. Asimismo, desde este enfoque, lxs investigadorxs buscamos entablar diálogos horizontales con los demás saberes no académicos en clave transdisciplinar, a lo cual Gebara denomina como una epistemología holística e inclusiva.

Partiendo de esta epistemología feminista, antes que nada, quisiera explicitar mejor mi lugar de enunciación. Escribo como mujer latinoamericana, integrante de las Defensoras del Agua del Famatina, colectivo en el cual nos reconocemos feministas como parte de nuestra lucha contra el avance del extractivismo en nuestro territorio todo, es decir, tanto en nuestro cerro como en nuestros cuerpos (Cabnal, 2010). Escribo también desde mis privilegios, reconociendo la importancia de que las investigadoras feministas los empecemos a explicitar (Espinosa-Miñoso, 2014). Cuando nuestros cuerpos no están atravesados por las mismas opresiones vividas y sentidas por otras corporalidades, nuestras denuncias sobre aquellas están inevitablemente sesgadas. En mi caso, soy mujer-cis, blanca, joven, de momento con un trabajo estable, y la lista podría seguir. Por otro lado, mi vida ha sido nómada desde pequeña, migrando entre diferentes provincias argentinas, sin poder terminar de definir exactamente de dónde soy. Eso sí, aunque no sea nacida en La Rioja y viva aquí hace pocos años, puedo decir que me siento parte de estas luchas y encontrarlas en mi vida fue un camino de ida del cual no habrá vuelta atrás. Es desde ese sentir que también escribo.

Aquellos posicionamientos se vinculan con la metodología elegida para este trabajo, consistiendo en una investigación social cualitativa con un diseño flexible. Los datos presentados en este artículo corresponden a once entrevistas en profundidad, realizadas de manera individual a mujeres participantes en las luchas territoriales del Valle del Famatina: assembleístas integrantes de la Asamblea El Retamo (A1, A3 y A9), la Asamblea por la Vida Chilecito (A2, A4, A8 y A11), la Asamblea de Famatina (A5 y A10) y autoconvocadas, es decir, quienes no están congregadas en asambleas (A6 y A7)⁹. A excepción de la primera entrevista¹⁰, todas tuvieron lugar durante el año 2022 de forma presencial.

Debido a mi doble lugar como integrante de estas luchas y como investi-

9 Por compromiso ético con las mujeres que participaron en la investigación, en el texto no utilizo sus nombres personales, y solo hago referencia a su forma principal de participación en estas luchas (a qué asamblea, o si es de forma autoconvocada). Estos acuerdos se tejieron a partir de un diálogo previo a cada entrevista, junto a la entrega a las participantes de un consentimiento informado, firmado por mí. Además, con el objetivo de identificar a cada una de las mujeres y facilitar la lectura del texto, utilizo la nomenclatura "A" (que refiere a Assembleísta/Autoconvocada), junto a un número correspondiente al orden cronológico de las 11 entrevistas presentadas (A1, A2, A3, A4, A5, A6, A7, A8, A9, A10 y A11).

10 Realicé la primera entrevista de manera virtual y en el año 2021, como parte de un trabajo para un curso de posgrado.



gadora, la mayoría de las mujeres con quienes conversé no forman parte de mi principal espacio de militancia. Esta decisión forma parte del enfoque feminista adoptado: debido a que son mis compañeras, con ellas elegí compartir diálogos diferentes a la modalidad de una entrevista, tratándose de momentos de construcción colectiva sobre la temática de mi trabajo, la cual, como grupo feminista, nos interpela directamente. Más allá de esto, muchas de las mujeres a quienes sí entrevisté son personas con quienes inevitablemente he compartido en múltiples actividades, ya que nuestro colectivo teje redes con los demás espacios asamblearios del Valle del Famatina, así como con quienes participan en la lucha antiextractivista de manera autoconvocada. Esto facilitó tanto el contacto para pactar las entrevistas, como el diálogo con ellas, desde un lugar de mayor confianza entre nosotras. Cada una de estas conversaciones fueron momentos de mucho aprendizaje para mí, como investigadora, pero sobre todo como persona, y por eso quiero agradecer a todas las mujeres que participaron de las entrevistas compartidas aquí.

Este texto corresponde a una primera etapa de análisis de los datos producidos durante mi investigación, en la cual me propuse abrirme a una (re)escucha de los testimonios, para interpretar de manera dialógica las vinculaciones entre patriarcado y extractivismo realizadas por estas mujeres. Así, en el análisis *pongo a conversar* a los saberes que emergen de las integrantes de las luchas del Valle del Famatina, con los enfoques teóricos de mi investigación. Estos últimos son, principalmente, los feminismos latinoamericanos y, en particular, el feminismo comunitario (Cabnal, 2010; Guzmán, 2019) y los feminismos decoloniales (Espinosa-Miñoso, 2014; Lugones, 2008; Segato, 2016, entre otros). Además, la metodología utilizada para el análisis discursivo incluye el trabajo con narrativas (Appel, 2005).

Modos de articulación entre patriarcado y extractivismo

1. Elementos y lógicas en común entre patriarcado y extractivismo

Por medio de las entrevistas, identifiqué un primer tipo de narrativas en las que las mujeres articulan patriarcado y extractivismo. Estas consisten en una *identificación* entre ambos: en estos relatos, las luchas feministas y anti-extractivistas son *las mismas*, patriarcado y extractivismo es *lo mismo*. Esta es también nuestra postura como Defensoras del Agua del Famatina. En palabras de una de nuestras compañeras: “La lucha por el territorio y el feminismo son imposibles de separar. Para derrotar al extractivismo hay que combatir el patriarcado” (Jenny Luján en C. Gago, 2019). Ante esto y de acuerdo al diálogo con las mujeres que conversé, me pregunto: ¿Cuáles son los elementos en co-



mún entre patriarcado y extractivismo? ¿Qué equipara a la lucha feminista y la lucha antiextractivista como una misma lucha?

En busca de elementos comunes entre patriarcado y extractivismo, me remonto a una entrevista realizada a una de las asambleístas (A4) con largo recorrido en las luchas por la defensa del territorio y en las luchas contra la violencia sexual¹¹. En dialogo, la mujer sostuvo que todas sus luchas son “una misma lucha”, e identificó como elemento en común en ellas el *sometimiento* y el *silenciamiento*. En sus palabras: “El querer someternos, callarnos y que aceptemos lo que ellos quieran” (A4-Asamblea por la vida Chilecito, 14 de junio de 2022, Chilecito). Además de referirse a las múltiples violencias patriarcales como formas de sometimiento, sostiene respecto a los extractivismos:

En la curtiembre, para cagarnos la salud y la vida, con el argumento del trabajo. La lucha en contra de la megaminería, específicamente acá, también es lo mismo. O sea, ¿qué quieren hacernos? O sea, ¿por qué lo hacen, por qué lo hacen ellos? Para tener plata, sí, ellos se llevan la plata. ¿Pero qué quieren de nosotros? Someternos, entonces no hay varias luchas, es una misma lucha. (A4-Asamblea por la vida Chilecito, 14 de junio de 2022, Chilecito)

Esta idea sobre el extractivismo se repite en otras entrevistas. Entre ellas, en la conversación con la asambleísta A11: “¿Para qué quieren plata esa gente si la tienen toda? ¡La tienen toda! Nosotros tenemos las migajas de lo que permiten que tengamos. No es el punto, el punto es el control” (A11-Asamblea por la Vida Chilecito, 29 de noviembre de 2022, ciudad de La Rioja). Para ella, por una parte, “*el extractivismo no es más que una de las tantas caras de una matriz de pensamiento que incluye por supuesto patriarcado, capitalismo. La matriz patriarcal, capitalista, neoliberal, colonial es lo mismo, es todo lo mismo*” (A11-Asamblea por la Vida Chilecito, 29 de noviembre de 2022, ciudad de La Rioja). Pero, por otra parte, también afirma lo siguiente:

Yo diría que el extractivismo, en todo caso, es la línea de trabajo ejecutiva de acumulación del capitalismo, que todos convergen en el patriarcado. La matriz es el patriarcado. La matriz de pensamiento, la matriz de cómo organizo y diseño todo para que funcione para la concentración del control, del poder y de la acumulación. (A11-Asamblea Por la Vida Chilecito, 29 de noviembre de 2022, ciudad de La Rioja)

11 La asambleísta A4 participa en la Asamblea por la vida Chilecito pero antes también participaba en la Asamblea El Retamo, y además integra la organización de mujeres Peli Mercado. La *Organización Comunitaria de Mujeres Peli Mercado*, de la ciudad de Chilecito (La Rioja), es un grupo de sobrevivientes de abuso sexual y de madres protectoras de víctimas de abuso sexual infantil. La organización toma su nombre por Ramona “Peli” Mercado, desaparecida en la ciudad de La Rioja el 12 de abril de 2005, cuando tenía 14 años. Hasta la fecha, Peli todavía continúa desaparecida.



En estos testimonios, la asambleísta A11 primero entiende al patriarcado y al extractivismo como parte de una misma matriz de pensamiento, para luego identificar al patriarcado como la matriz *en sí misma*, en la cual convergen el capitalismo, el colonialismo y el extractivismo. De todas maneras, más allá de la presencia o no de diferencias de jerarquía entre cada uno de los engranajes de lo que la asambleísta llama “matriz”, el elemento común a todos ellos es en esta narrativa la *concentración de control y de poder*.

La perspectiva sobre el patriarcado que aparece en el testimonio de la asambleísta A11 como matriz precedente y base de las demás formas de opresión, se acerca a la concepción de diferentes autoras feministas acerca de este concepto. En primer lugar, la teórica feminista decolonial Rita Segato define al patriarcado como “la forma más arcaica y fundante de la desigualdad” (2019, p.37). Este es un punto que diferencia a Segato de la propuesta fundante del feminismo decolonial, la cual corresponde a María Lugones (2008). Desde la perspectiva de esta última, el patriarcado tiene un origen colonial; mientras para Segato la estructura patriarcal es tan antigua como la humanidad, y existía en los pueblos precolombinos bajo la forma de un *patriarcado de baja intensidad* (Segato, 2016), o de lo que las feministas comunitarias como Lorena Cabnal (2010), mujer maya xinka, llaman *patriarcado originario ancestral*. De acuerdo a Segato, como cimiento basal de la estructura de desigualdades, el orden patriarcal se replica hacia todas las demás opresiones (de raza, de clase, etc.) como primera lección de poder y de subordinación, lo cual la autora denomina como la *pedagogía de la crueldad elemental*. De manera similar, las feministas comunitarias definen al patriarcado como “el sistema de todas las opresiones, todas las explotaciones, todas las violencias y discriminaciones que vive toda la humanidad... y la naturaleza, históricamente construidas sobre el cuerpo de las mujeres” (Cabnal, 2010, p.16). Como expresa en una entrevista Adriana Guzmán, feminista comunitaria aymara, el patriarcado es “el sistema, no es un sistema más” (koman ilel, 2015, 27m10s), por lo cual las demás opresiones y explotaciones, como el capitalismo o el racismo, “se aprenden, se reproducen, se sostienen en el cuerpo de las mujeres” (koman ilel, 2015, 30m24s). Desde un enfoque parecido, María Galindo, integrante de Mujeres Creando (Bolivia) afirma que el patriarcado es:

la base donde se sustentan todas las opresiones; es un conjunto complejo de jerarquías sociales expresadas en relaciones económicas, culturales, religiosas, militares, simbólicas cotidianas e históricas la opresión de las mujeres en las sociedades funciona como articulador de una serie de más opresiones, por lo cual es imposible desmantelar una, sin desmantelar el eje principal. (Galindo, 2014, p.94)



Por último, otro aporte que puede dialogar con el testimonio de la asambleísta A11 es el trabajo de Marian Solá Álvarez (2021), quien utiliza el concepto de *matriz patriarcal* en su investigación sobre el caso de la provincia de La Rioja, donde sostiene: “el neoextractivismo y, en particular, la megaminería, se enmarcan en una matriz patriarcal de relacionamiento con la naturaleza” (p.241).

Si bien estas perspectivas feministas lo definen como la base de las demás formas de opresión, no universalizan el concepto de patriarcado, reconociendo que este “se expresa a partir de y en estructuras históricas y sociales específicas” (Galindo, 2014, p.96). En ese sentido, en mi investigación y a partir de las entrevistas he identificado en el caso riojano una estructura particular: *el orden feudal*¹². Así, una de las asambleístas (A1) realiza una vinculación entre patriarcado y extractivismo alrededor del concepto de *feudalismo*. En primera instancia, ella lo utiliza en relación al poder que detenta en el pueblo la familia Yoma y cómo esto dificulta la lucha. En sus palabras: “Nosotros luchamos con monstruos muy grandes. La curtiembre era de los Yoma, entonces es una familia muy poderosa por estos lados. Y acá sigue existiendo el feudalismo, que lo querramos reconocer o no, acá es feudal, es un pueblo feudal” (A1-Asamblea El Retamo, 15 de mayo de 2021, Chilecito). En segundo lugar, ella retoma esta idea en relación al patriarcado:

Siempre están juntas, la violencia de género y las luchas socioambientales yo creo que están juntas. Porque es como yo te decía, es un pueblo feudal, o sea, machista. El lugar es un lugar feudal, entonces es como que siempre le tenemos que hacer caso al poder que está más arriba nuestro. Y en una pareja el poder que está más arriba nuestro supuestamente es tu marido, porque la biblia así te lo dice. Entonces todo es lo mismo. (A1-Asamblea El Retamo, 15 de mayo de 2021, Chilecito)

De esta manera, la mencionada asambleísta también alude al poder religioso y a los mandatos patriarcales bíblicos, afirmando que “estos pueblos son muy religiosos” (A1-Asamblea El Retamo, 15 de mayo de 2021, Chilecito). Así, *el mandato vertical de obediencia*, al cual refiere como feudalismo, es para ella el elemento común al extractivismo y al patriarcado. Como puede verse, este modo de vinculación se acerca a los testimonios de las mujeres anteriores, particularmente en relación al poder. De hecho, para la asambleísta A11, el diseño vertical es uno de los aspectos principales que distinguen a la matriz

12 En un capítulo de mi tesis (aún en proceso) defiendo que, en el caso de La Rioja, el orden feudal es la estructura en común entre patriarcado y extractivismo. Este aspecto excede los fines de este texto, pero me interesa desarrollarlo en próximos trabajos.



patriarcal. Así también lo es la *manipulación*, al cual ella define como un concepto patriarcal, y aparece en los relatos de varias de las assembleístas como una lógica operante tanto en las relaciones del patriarcado como en las del extractivismo. Por ejemplo, una integrante de El Retamo (A3) ilustra esto a través de una comparación que, según cuenta, suelen realizar en su asamblea. Esta analogía consiste en comparar a la curtiembre con un *hombre golpeador de los que matan*. A pesar de los golpes (o de la contaminación), la víctima (ya sea la mujer golpeada/asesinada o el pueblo) defiende al victimario gracias a la manipulación realizada por este sobre ella. De acuerdo a la explicación de la assembleísta A3, en el caso del hombre golpeador, la manipulación está dada, sobre todo, por el aprovechamiento de la necesidad económica de la mujer, lo que ella ejemplifica a través de discursos como “porque tengo hijos con él, si me pega tengo que aguantar” (A3-Asamblea El Retamo, 9 de junio de 2022, Nonogasta). Y esa misma manipulación, sostiene, ha llevado adelante la curtiembre, junto con los gobiernos, sobre el pueblo de Nonogasta, a partir de la pobreza y la falta de trabajo en la comunidad.

Y eso es lo que hace la curtiembre, “porque me da trabajo, me puede envenenar el agua”, “porque me da de comer a mis hijos con el trabajo, porque puedo comprar el auto, me puede envenenar el aire”. Es lo mismo que hacen las mujeres cuando son golpeadas. Son mentes que han sido manipuladas, y creen que porque alguien te da algo te pueden quitar todo. (A3-Asamblea El Retamo, 9 de junio de 2022, Nonogasta)

Como puede deducirse a partir de esta comparación, junto a la manipulación, otro elemento en común entre el patriarcado (representado por el “hombre golpeador”) y el extractivismo (representado por la curtiembre) es la violencia y la extracción de *quitarlo todo*. Estas lógicas comunes al patriarcado y al extractivismo aparecen en otras dos analogías. La primera analogía también la realiza la assembleísta A3. En ella compara a *la tierra* contaminada por la curtiembre con una mujer violada y asesinada:

Después comparábamos también de que la tierra era una mujer, y de que la curtiembre la violaba, la asesinaba, la contaminaba, la maltrataba, no la respetaba. Comparábamos a la tierra que es a donde ellos tienen los piletones, que es una tierra muerta, que vos si conocieras ahí es como estar con la muerte. Porque es todo desértico, gris, muerte de animales, de plantas. (A3-Asamblea El Retamo, 9 de junio de 2022, Nonogasta)

La segunda analogía la realiza otra assembleísta (A2) y se refiere a los conceptos mismos de extractivismo (en relación a la actividad de *extraer*) y de



explotación, y cómo estos son utilizados y ejecutados en relación a los cuerpos feminizados:

Si uno se pone a pensar el concepto de extractivismo, es extraer hasta el residuo tuyo. Que es lo que hacen con nuestros cuerpos. Si vos haces un paralelismo, es todo. Allá, o sea te explotan. Estoy pensando a nivel discursivo, ponete a pensar: «la explotación y la trata de mujeres» «la explotación de una mina». ¿Cómo nos dicen a nosotras vulgarmente? «La minita esta», «La mina», «Uh qué minón», «Uh sí pero no sabes qué, le daría con un caño, la partiría en medio», «Uh está para explotarle el...». Discursivamente, el cuerpo se identifica con el territorio y en este caso con el cerro. Bueno, ponele, las virginidades de las mujeres, “sacar-le la virginidad”. Si vos te pones a pensar en el cuerpo y el territorio, está muy ensamblado (A2-Asamblea por la vida Chilecito, 17 de mayo de 2022, Chilecito)

Además, esta asambleísta agrega la analogía entre el extractivismo y la conquista del Pueblo Diaguita, habitante ancestral del Valle del Famatina, por parte del imperio inca. De este hecho, ella remarca la manera en que se produjo una *extracción de mujeres* porque, como dice, es algo *histórico*. Así, la idea que plantea la asambleísta A2 también dialoga con la conceptualización sobre la preexistencia del patriarcado a la colonización española al interior de algunos pueblos originarios (Cabnal, 2010; Segato, 2016), en este caso, los incas.

Si vos te ponés a ver lo que hicieron los malditos conquistadores ha sido agarrar a las mujeres, y no te estoy hablando de los españoles, te estoy hablando de los incas, eh, con nuestro pueblo diaguita, ha sido sacar a las mujeres. Y las niñas del sol eran unas niñas muy hermosas que eran las más preciadas, y eran sacrificadas para este inca. Pero ellas no vivían con la comunidad, se las extraía, o sea, era como una trata, si uno lo pondría así. Vienen los conquistadores y lo primero que agarran es a las mujeres y las violan, porque el cuerpo de las mujeres seguimos siendo territorio y me parece que esa también es una construcción en relación a la asamblea: nos quieren violar de vuelta (A2-Asamblea por la vida Chilecito, 17 de mayo de 2022, Chilecito)

Matar, violar, explotar, extraer, quitarlo todo: en estas analogías estos conceptos aparecen casi como sinónimos y remiten a la idea del *despojo* como una extracción realizada, precisamente, a través de la violencia. Además, el hecho de pensar al cuerpo femenino o feminizado como una tierra (contaminada) o como territorio (conquistado o asediado por la megaminería), se aproxima a la idea de cuerpo-territorio-tierra del feminismo comunitario (Cabnal, 2010), pero encarnada en las territorialidades específicas del Valle del Famatina: la tierra envenenada por la curtiembre en Nonogasta, el cerro que el extractivismo busca una y otra vez explotar y lo cual nosotras percibimos como inten-



tos de *violación*. Así también, el testimonio sobre la conquista inca remite a la afinidad cognitiva/semántica entre cuerpo de mujer y territorio. Siguiendo a Segato (2016), esta afinidad ha existido arcaicamente y en particular en el ámbito de la guerra, al anexar los cuerpos femeninos como parte del país conquistado. Sin embargo, a pesar de sus similitudes, esta teorización adquiere matices diferentes a partir de la experiencia de lo situado. Por un lado, se produce la analogía entre esa conquista, de hace siglos atrás, con el extractivismo actual (en este caso, los proyectos de megaminería en el Famatina). Por el otro, esta analogía no se queda en un lugar meramente pasivo, sino que se expresa, además, en *la defensa* del agua y del cerro, frente a ese nuevo intento de conquista o de violación. Esta conceptualización del vínculo entre cuerpo y territorio *desde la resistencia* es más afín a las perspectivas feministas comunitarias, resonando también hoy en día en otras luchas feministas, además de las anti-extractivistas, a partir de consignas como *Mi cuerpo, mi territorio o Ni la tierra ni nuestros cuerpos son territorio de conquista* (V. Gago, 2019).



Figura 1: Carteles elaborados por las Defensoras del Agua del Famatina. Marcha por el Día Internacional de la Mujer, en Chilecito (La Rioja), marzo de 2022. Fotografía de la autora.

Por otro lado, regresando a la analogía entre la curtiembre y un hombre golpeador, la asambleísta A3 agrega las dimensiones de clase y de corrupción, a través de la idea de un *golpeador rico y poderoso*:

Un golpeador rico, que todavía es más difícil, porque cuando el hombre es poderoso, y es millonario, y es golpeador, y es criminal, la justicia parece que le cuesta encontrar las pruebas para encerrar esa persona por el delito que ha co-



metido el hombre. Porque todo es corrupción. Y bueno, eso es la curtiembre, un golpeador, un golpeador de los que matan, y poderoso. Poderoso, porque tiene quién lo defienda, le apañan, tapan lo que hace. (A3-Asamblea El Retamo, 9 de junio de 2022, Nonogasta)

En relación a este último testimonio, esta asambleísta también realiza una vinculación entre patriarcado y extractivismo desde el uso del concepto de feudalismo. A diferencia de los casos anteriores, ella no equipara (al menos no de manera explícita) a estos dos tipos de relaciones de dominación y de explotación como lo mismo”, pero sí sostiene que “dan el mismo giro”. En concreto, ella identifica a la *impunidad* como operante tanto en el caso de la curtiembre como en los abordajes de violencia de género realizados por el Estado. De acuerdo a su mirada, esto se debe a la existencia de un poder judicial corrompido por el poder político, identificando allí lo feudal.

La Rioja es una provincia feudal, entonces todo lo que está aliado a la política, también con la justicia. O sea, son alianzas: justicia, política y empresarios, que es lo que creemos que sucedió acá. Siempre la justicia estuvo del lado de los grandes poderes. No tenemos una justicia independiente, en las provincias feudales, en las provincias en Argentina, pero más en las provincias como esta que son así con este sistema corrupto, feudales, que tienen el mismo gobierno hace pero 30 años. (A3-Asamblea El Retamo, 9 de junio de 2022, Nonogasta)

Sobre este último testimonio cabe destacar que, desde la restauración democrática en 1983, cuando Carlos S. Menem asumió como gobernador de La Rioja, la provincia ha sido sistemáticamente gobernada por el Partido Justicialista. Siguiendo este relato, el gobierno riojano no sólo es el sector administrador histórico de la curtiembre, sino además es quien controla el poder judicial de la provincia; todo lo cual parece explicar la impunidad gozada por la fábrica durante más de 30 años. Luego, la asambleísta A3 vuelve sobre esto, pero en relación al (mal) funcionamiento de la justicia frente a los casos de violencia de género, y afirma:

Yo conozco varios casos de que la policía llevó preso así a golpeadores y después esos golpeadores eran amigos de políticos y los soltaban, iban los políticos ya sea concejales u otra clase de políticos y los hacían largar también. Todo da el mismo giro, una justicia como la que te estoy diciendo va a funcionar mal en ese sentido también, porque también van a estar involucrados políticos. (A3-Asamblea El Retamo, 9 de junio de 2022, Nonogasta)

Respecto a estos “apoyos” institucionales en común del patriarcado y del extractivismo por medio de los cuales se garantiza su impunidad, varias



asambleístas comparten esa visión. Así, no solo el Estado provincial aparece unívocamente en los diferentes testimonios como *entreguista* y *cómplice* del extractivismo, sino que también algunas mujeres se refieren a su complicidad con el patriarcado:

Creo que el sistema judicial está hecho, armado, para que esto que nos sucede [a las mujeres], si no la luchás a brazo partido, no hay solución. No tan solo el sistema de justicia, sino también los distintos organismos que deberían contener a las sobrevivientes, ninguno responde como debería ser. Pero fallan porque hay que seguir sosteniendo este sistema machista y patriarcal, hay que seguir manteniéndolo. (A4-Asamblea por la vida Chilecito, 14 de junio de 2022, Chilecito)

Estas palabras de la asambleísta A4 son afines a algunas teorías feministas según las cuales el Estado es estructuralmente patriarcal (MacKinnon, 1995; Pateman, 1995; Segato, 2016). Esto puede explicar cómo, aunque en los últimos años hayan proliferado muchas leyes en materia de género y organismos creados a tal fin, así como también más mujeres se encuentren ocupando cargos políticos, no hay garantía de que la vía estatal pueda ser efectiva para combatir las violencias patriarcales, porque la institución posee desde sus orígenes, como decía la asambleísta A11, una matriz patriarcal.

Además, de acuerdo a algunas de estas mujeres, estos “apoyos” o estructuras comunes entre patriarcado y extractivismo exceden al Estado, aunque se relacionan profundamente con él. En ese sentido, la asambleísta A11 habla de un *andamiaje armado* donde, nuevamente, la verticalidad aparece asociada a lo patriarcal: “Hay una estructura, las instituciones son verticales. Las empresas son verticales. Los Estados son verticales. Las familias son verticales. Todo es vertical, todo es piramidal. Todo es patriarcal. Entonces, todo ese diseño está hecho para que funcione de determinada manera” (A11-Asamblea por la vida Chilecito, 29 de noviembre de 2022, ciudad de La Rioja). En este andamiaje también podrían ubicarse las iglesias, el sistema educativo y los medios de comunicación, quienes, de acuerdo a la asambleísta A4, son los tres principales instrumentos a través de los cuales se *calla* a la comunidad:

Somos una cultura que, gracias a la educación y a la religión, pasiva, somos comunidades pasivas. El ‘No te metas’. Y después, el que tiene en la corona en todo esto son los medios de comunicación, que son la herramienta ideal de toda esta porquería para seguir manteniéndonos así. (A4-Asamblea por la vida Chilecito, 14 de junio de 2022, Chilecito)

Así, conceptos como el de frente estatal-empresarial-mediático-cristiano del que habla Segato (2016), “siempre patriarcal y permanentemente colonial”



(p.165), puede complejizarse al considerar también al sistema educativo como parte de ese frente. Sin buscar extrapolar la validez de este concepto a cualquier caso, me interesa indagar en las formas específicas adquiridas por este andamiaje en el caso de la provincia de La Rioja. En ese sentido, quisiera recuperar algunos testimonios en los cuales estos “apoyos” (medios de comunicación, iglesias cristianas y sistema educativo), además de poseer todos ellos una estructura vertical, aparecen como comunes tanto al patriarcado como al extractivismo. En primer lugar, de acuerdo a algunas de estas mujeres, en los medios de comunicación riojanos se difunde el mensaje del *no te metas* y, a la vez, la mayoría de estos medios están financiados por el gobierno provincial, manipulando sus discursos mediante el empleo de pautas publicitarias. Por lo tanto, el Estado también es parte de ese “apoyo” común.

En segundo lugar, las assembleístas comentan cómo las iglesias cristianas, por un lado, sostienen mandatos machistas bíblicos históricos y expresan esta complicidad con el patriarcado mediante discursos como: “hay que perdonarlo porque el tipo va a cambiar”. Por otro lado, las assembleístas se han referido a la complicidad de las iglesias con la contaminación y las enfermedades causadas por la curtiembre. Así, cuentan que cuando la Asamblea El Retamo se acercó a los pastores evangélicos y al cura de Nonogasta para hablar de esa situación, estos les dijeron: “Que mientras Nonogasta no se convierta no va a ocurrir el milagro”. A la vez, según comenta una assembleísta, esta misma (falta de) respuesta es sostenida por las iglesias frente a las mujeres violentadas: “Les dan contención de muchas cosas, y consejos, pero siempre relacionados con como solución la religión, nunca es algo más profundo. Es como que también son cómplices de lo que pasa” (A9-Asamblea El Retamo, 25 de agosto de 2022, Nonogasta). Además, en Argentina las iglesias cristianas continúan recibiendo fondos del presupuesto público, por lo cual las instituciones religiosas tampoco son ajenas al Estado.

Por último, las escuelas de la provincia, incluso las públicas, no necesariamente son laicas. Esto es algo que, en relación a los casos de abuso infantil, le preocupa a la assembleísta A4, porque entonces “la educación que vas a recibir no es justamente una educación que nos pueda abrir la cabeza y pueda decir a niñas y niños que pueden ser libres absolutamente y contar si algo malo les está pasando” (A4-Asamblea por la vida Chilecito, 14 de junio de 2022, Chilecito). Además de esto, en los relatos aparece también la complicidad de algunas maestras frente a los casos de abuso, en donde a pesar de haberlos detectado, no se toman acciones al respecto. Así, a partir de compartirme la historia de una niña de Nonogasta abusada por el padre, en la cual se conoció



públicamente que la maestra se daba cuenta de ello, una asambleísta sostiene: “¿Y por qué no avisaste? ¿Por qué no dijiste nada? ¡Siempre el no te metás!” (A9-Asamblea El Retamo, 25 de agosto de 2022, Nonogasta). De manera similar, una de las mujeres autoconvocadas alude a la complicidad de las maestras con la reproducción de los roles de género: “La escuela, lo que hace por ahí es reproducir esto de la diferencia en la cuestión de género. ¡Y las maestras, no hacen nada!” (A7-Autoconvocada, 16 de agosto de 2022, Chilecito). A la vez, la asambleísta A4 se refiere a que en las escuelas se continúan impartiendo discursos colonialistas y racistas a partir de la enseñanza de figuras como Domingo Faustino Sarmiento o de Julio Argentino Roca como “próceres de la patria”, lo cual podría analizarse también como una forma de reproducción del discurso extractivista.

En consecuencia, este gran “andamiaje” se suma a las lógicas anteriores, aquellas que las asambleístas identifican como comunes tanto al patriarcado como al extractivismo: el control, el poder, el sometimiento, la violencia, la extracción y, nuevamente, el silenciamiento. Este último, al cual defino como *las formas de callarnos*, está representado por consignas como el “no te metas” y la caracterización de la asambleísta A4 respecto a las comunidades riojanas como “pasivas”. Además, el silenciamiento aparece en otros testimonios en los cuales las asambleístas hacen referencia tanto al extractivismo como al patriarcado. Por ejemplo, en las palabras de una de ellas: “¿cómo una mujer le va a discutir a un hombre? Acá también está eso, de que mejor callate la boca, no digas nada, porque él es hombre” (A1-Asamblea El Retamo, 15 de mayo de 2021, Chilecito). O, en relación a por qué las mujeres no denuncian los casos de violencia de género, una asambleísta sostiene que es “por la misma cultura que te inculca que eso debe quedar adentro, callado, tapado, guardado, que la mujer debe aguantar, por esa misma enseñanza, o del qué dirán, la vergüenza” (A3-Asamblea El Retamo, 9 de junio de 2022, Nonogasta). Respecto a los casos de abuso infantil, otra asambleísta dice “las madres, los abuelos se callan, muchas saben y se callan, es difícil romper eso” (A9-Asamblea El Retamo, 25 de agosto de 2022, Nonogasta). De manera similar, ella también comenta esto en relación a la curtiembre:

¡La gente se calla! Si vos estás trabajando ahí, cuando venís con los papeles de la enfermedad, ahí no más te despiden. Sin goce de sueldo, sin sueldo, sin ayuda, tengas 20 años de trabajo o 10 o dos, te rajan. Cuando vos haces un poquito de quilombo, te llaman, y cuando saben que vos estás con la asamblea, ahí te ponen plata. Te ponen para que no hables, y entonces se calla todo el mundo. De eso, de callar a la gente, saben un montón. (A9-Asamblea El Retamo, 25 de agosto de 2022, Nonogasta)



2. *Entrecruzamientos* entre patriarcado y extractivismo

El segundo tipo de narrativas en las cuales estas mujeres articulan patriarcado y extractivismo, consiste en las consecuencias de la llegada de la curtiembre y de proyectos megaminereros a la provincia de La Rioja, así como de su correspondiente conflictividad, sobre las relaciones patriarcales de dominación y de explotación. Si por motivos como los cuales desarrollé en la sección anterior consideramos la preexistencia del patriarcado en las comunidades riojanas a la llegada del extractivismo, algunas preguntas que planteo en este caso son: ¿de qué modos, de acuerdo a estas mujeres, la instalación de estos proyectos se entrecruza con ese patriarcado “previo”? ¿Aparecen nuevas expresiones del patriarcado y/o se multiplican las preexistentes? A través de la idea de *entrecruzamientos*, mi interés es observar cuáles, de acuerdo a las miradas de estas mujeres, son los puntos en los cuales ambos tipos de relaciones de dominación y de explotación, a manera de un mapa de coordenadas, *convergen* a partir de estos emprendimientos y de la conflictividad desatada por ellos.

El primer grupo de puntos de convergencia o de “entrecruzamientos” que aparece en los relatos de estas mujeres está dado por la contratación laboral de las empresas extractivistas. Sobre este asunto, en el caso de la curtiembre las integrantes (o ex integrantes) de la Asamblea El Retamo se refieren a tres cuestiones. En primer lugar, la mayoría de los trabajadores de la fábrica, y los operarios en particular, son varones porque en la curtiembre “toman únicamente hombres, no llaman para trabajar a mujeres” (A3-Asamblea El Retamo, 9 de junio de 2022, Nonogasta); mientras que las mujeres trabajando allí son muy pocas y solo en tareas administrativas o de limpieza. En consecuencia, a partir de la masculinización de la fuerza laboral de la curtiembre, hay una nueva reproducción de la división sexual del trabajo a nivel local. Acerca de esto cabe destacar lo contado por una asambleísta: “Cuando comienza la curtiembre habían mujeres trabajando, luego las mujeres quisieron organizarse en gremio y las echaron” (A4-Asamblea por la vida Chilecito, 14 de junio de 2022, Chilecito).

En segundo lugar, estas mujeres afirman que la mayoría de los trabajadores contratados por la curtiembre no son de Nonogasta, sino de otras localidades de La Rioja y, en particular, de otras provincias como Catamarca, San Juan y Mendoza: “Acá se sabe, porque acá es chico y por los comentarios de la gente que trabajaba, que los Yoma decían que ellos preferían gente de San Juan, Mendoza, y no de acá, porque acá ‘eran unos negros vagos’” (A3-Asamblea El Retamo, 9 de junio de 2022, Nonogasta). Estos prejuicios, además, denotan imbricaciones raciales y clasistas de orden social. De esa manera, otra asambleísta realiza una vinculación entre la afluencia de varones a Nonogasta para



trabajar en la curtiembre y las redes de trata y prostitución que afectan a la provincia de La Rioja:

Empieza, el gran flujo de prostitución en la provincia, con la llegada del parque industrial en La Rioja en la primera gobernación de Carlos Menem, es donde se generan las redes de trata. Imaginate, Carlos Menem, el poder político, el poder judicial, las mujeres menos que un trapo de piso. Sin ninguna duda, la llegada de grandes masas de machos a los pueblos trae prostitución¹³. (A4-Asamblea por la vida Chilecito, 14 de junio de 2022, Chilecito)

En tercer lugar, otra narrativa en la cual las mujeres de El Retamo vinculan a la curtiembre con las relaciones patriarcales ha empezado a funcionar de forma más reciente, operando como una actualización de los entrecruzamientos anteriores. Se trata de la incorporación del discurso feminista liberal de la igualdad de género y de oportunidades como una nueva estrategia del extractivismo. Esto resulta común tanto a la curtiembre como a la megaminería:

Es más, ahora decían (en la curtiembre) que iban a contratar mujeres. Porque es su manera también, es como las mineras, que te están diciendo que las mujeres también van a poder ser mineras. La inclusión está de moda entonces ellos también aprovechan eso, o sea, tontos no son, es de la manera que te quieren comprar (A1-Asamblea El Retamo, 15 de mayo de 2021, Chilecito).

Respecto al caso minero, esta novedad es algo a lo cual también se han referido dos asambleístas: “Según la propaganda, ellos también contratan a mujeres. Como en todos lados, viste que ahora hasta en las películas, está muy de moda todo el tema de la mujer. Para mí es todo ficticio” (A8-Asamblea por la vida Chilecito, 20 de agosto de 2022, Chilecito). Así también, en palabras de otra compañera: “Ahora aparece todo este discurso de la mujer empoderada en el tractor de la minera, eso también es un sometimiento concreto. Te meto en el sistema, te doy lo que estoy dispuesto a darte, y todo está dentro del diseño” (A11-Asamblea por la vida Chilecito, 29 de noviembre de 2022, ciudad de La Rioja). Más allá de “la moda” o de la estrategia de *marketing* (utilizada precisamente para “comprar”, al decir de la asambleísta A1), en el testimonio de la asambleísta A11 esto aparece definido como una nueva forma de sometimiento “dentro del diseño”, es decir, de la matriz patriarcal a la cual ella se refiere en los relatos compartidos en la sección anterior. Así, este discurso institucional de compromiso con la igualdad de género, también llamado *purplewashing*, sostenido por muchas ONGs, Estados y empresas, no deja de ser

13 Sobre esto, la asambleísta recomienda la lectura del libro “*La Red: La trama oculta del caso Marita Verón*”, escrito por Sibila Camps (2013)



funcional a la explotación capitalista, extractivista y patriarcal. De esa manera, como parte del mismo argumento, la asambleísta A11 también alude a la prostitución en el caso de la minería: “Porque es la misma matriz, porque todo está conformado con ese objetivo, entonces nosotras mismas hemos visto, la minería, los campamentos llevan pibas, trata de personas, prostitución, las mujeres al servicio de” (A11 - Asamblea por la vida Chilecito, 29 de noviembre de 2022, ciudad de La Rioja).

Otras mujeres también han vinculado a la minería con la prostitución, particularmente en relación al caso de Guandacol, una comunidad que es parte de la provincia de La Rioja y, si bien no se encuentra dentro del Valle del Famatina, sentimos a esa problemática cercana y parte de nuestra lucha porque, en palabras de una asambleísta, “hoy el pueblo y la asamblea le trasciende el territorio geográfico o el Famatina” (A2-Asamblea por la vida Chilecito, 17 de mayo de 2022, Chilecito). En ese sentido, lo que les sucede a las mujeres y niñas de Guandacol, un pueblo ubicado a pocos kilómetros del yacimiento minero Gualcamayo, el cual está localizado en la provincia de San Juan, nos afecta. Así, otra asambleísta afirma: “hay comunidades y está totalmente comprobado, en donde las chicas jóvenes sobre todo, se prostituyen con los mineros o con los grandes empresarios que hay ahí en la mina. En Guandacol, un montón de casos” (A8-Asamblea por la vida Chilecito, 20 de agosto de 2022, Chilecito). De manera similar, una de las mujeres autoconvocadas sostiene:

Contaminación social, o sea gran afluencia de hombres, generalmente en el tema minero, en comunidades pobres, chicas donde el hombre va a avanzar sobre el género y las debilidades. Entonces podés hacer, ya sea por el amor, por la seducción, o por el bolsillo. Nosotros en esos pueblos por ejemplo en Guandacol, nosotros teníamos denuncia de prostitución de criaturas, o sea que eso es muy delicado, la contaminación social. (A6-Autoconvocada, 3 de agosto de 2022, Chilecito)

En este último testimonio aparece la idea de “contaminación social” a través de la cual la autoconvocada A6 se refiere no solamente a la prostitución, sino también a otras consecuencias relacionadas a la afluencia masiva de varones a las comunidades, tales como embarazos no deseados y conflictos familiares debido a que algunos de ellos “hacen doble vida”, es decir, tienen una familia pre-constituida en sus lugares de origen. Además, ella vincula este argumento con otro caso, el cual, en cambio, tuvo lugar en Famatina, pero 100 años atrás, a principios del siglo XX, cuando sí hubo explotación minera: “Te voy a llevar al inicio de la explotación minera, y que una de nuestras maestras en la lucha nos dijo ‘¿Qué nos dejó la minería? Mujeres viudas, hijos huérfa-



nos y pueblos enfermos, contaminados y pobres” (A6-Autoconvocada, 3 de agosto de 2022, Chilecito). En relación a esto último, una asambleísta vincula las leyendas populares sobre la existencia de brujería y de aquelarres en esa zona con los abusos sexuales que, según cuenta, realizaban los trabajadores mineros a las mujeres en esa época: “Dicen que incluso todo el mito que hay sobre las brujas en Famatina, tiene que ver con que las mujeres empezaron a generar eso allá para defenderse de los abusos que tenían los mineros, para evitar que abusaran de ellas” (A10-Asamblea de Famatina, 2 de septiembre de 2022, Chilecito). De esta manera, las violencias sexuales (prostitución, violación) relatadas en los diferentes testimonios pueden comprenderse como otro entrecruzamiento, el cual aparece asociado a la afluencia masculina a los territorios para trabajar tanto en la curtiembre como en la minería.

Además de este primer grupo de entrecruzamientos, un segundo modo a través del cual las mujeres del Valle del Famatina relacionan al patriarcado con la conflictividad vinculada a estos extractivismos, es respecto a las violencias perpetradas sobre ellas mismas *por ser parte de estas luchas*. Sobre este tema, cabe recordar que la participación femenina es mayoritaria y/o protagónica en estos espacios, tanto en la lucha contra la megaminería como en la lucha contra la curtiembre. Ya sea en el caso de las asambleístas o en el de las mujeres autoconvocadas, las violencias que pesan sobre ellas son múltiples. En primer lugar, ellas relatan las distintas formas de persecución política, presiones y hasta despidos sufridas en sus espacios de trabajo, sobre todo, quienes trabajan en rubros vinculados al Estado provincial, tales como las docentes o las empleadas públicas. Asimismo, la asambleísta A1 comenta que, a causa de su participación en estas luchas, ha perdido oportunidades laborales y la posibilidad de alquilar una casa. En segundo lugar, otras violencias referidas por estas mujeres también están directamente vinculadas al Estado, como es el caso de la represión policial al participar en movilizaciones en el espacio público (marchas, cortes de ruta, etc.). En tercer lugar, a nivel penal, las mujeres de diferentes asambleas hacen referencia a las múltiples causas de judicialización que afectan a quienes participan en estos espacios en La Rioja, como también sucede en otras provincias.

Si bien todas estas violencias también recaen sobre los varones que integran estas luchas, las asambleístas encuentran una vinculación entre estas violencias extractivistas y el patriarcado, algo marcado en los antecedentes periodísticos y de investigación (Alonso, 2019; C. Gago 2019; Solá Álvarez, 2021). Así, en relación a estas diferentes formas de violencia, una asambleísta sostiene: “es más para las mujeres, eso sí lo noté. Siempre es más, siempre cae



en las mujeres más que en el hombre, sí, como que en el hombre no, no va. Lo ven al hombre y no, se van para las mujeres” (A3-Asamblea El Retamo, 9 de junio de 2022, Nonogasta). Asimismo, esto se refleja en insultos machistas por parte de la misma comunidad tales como “ahí andan las locas esas”, o “allá andan jodiendo las ‘chuschudas’ [despeinadas]”, relacionados a estereotipos y estigmatizaciones sexo-genéricas utilizadas tanto en el caso de la lucha contra la curtiembre, como en la lucha contra la megaminería. Incluso esta discriminación se reproduce dentro de las mismas familias y esto, de acuerdo a una de las assembleístas, también supone una diferencia respecto a la participación femenina y masculina en estas luchas: “en mi familia me ha pasado, de decir a mi cuñada por ejemplo ‘ah ya está, ya empieza a romper las pelotas, callate” (A4-Asamblea por la vida Chilecito, 14 de junio de 2022, Chilecito). De manera similar, otra assembleísta se refiere en su relato a este diferencial de género como una “cuota” o “carga” extra:

Esta cuota extra, donde no es lo mismo que sea el varón combatiente que sea la mujer combatiente. La mujer tiene un calificativo específico. Ese tipo de cosas que vos decís: esto es porque es mujer, no porque es un varón. Yo creo que hay un plus en ese sentido. Que es más sutil, que tiene que ver con esa carga extra que, porque se manifiesta como un ser humano, ya tiene que tener un mote, o una carga... como que ocupa espacios con voz y voto a nivel así, ya es peligroso. Temeraria. (A10-Asamblea de Famatina, 2 de septiembre de 2022, Chilecito)

Específicamente respecto al caso de la violencia policial una assembleísta afirma que la persecución, en el caso de la lucha contra la megaminería, es “*con las mujeres particularmente. Sin importar edad, condición social, nada*” (A4-Asamblea por la vida Chilecito, 14 de junio de 2022, Chilecito). A la vez, continuando ese argumento, ella alude al poder *de la resistencia*, como mujeres, frente a esta violencia. Particularmente, ella hace referencia a una de nuestras compañeras, histórica integrante de la lucha en defensa del Famatina:

Ellos saben que ni con ella ni conmigo ni con las otras mujeres van a poder, por más que nos lleven presas... que venga un cana, que se la lleve presa, el cana sabe que con ella no va a poder, el cana sabe que conmigo no va a poder... y que capaz que con vos tampoco. El cana sabe. (A4-Asamblea por la vida Chilecito, 14 de junio de 2022, Chilecito)

Por su parte, la assembleísta A11 realiza una vinculación novedosa entre lo que denomina “matriz patriarcal” y la violencia policial extractivista, en relación a las policías mujeres:



La vez que me he sentido sinceramente más agredida, intimidada y dolorida también, porque me torcieron el brazo feo, fue por parte de policías mujeres. Porque con los varones jugamos al juego este «no me podés tocar, sabés que no me podés tocar». Entonces cuando mandan a las mujeres se ponen muy ásperas. Matriz patriarcal, claramente, para ambos lados. (A11-Asamblea por la vida Chilecito, 29 de noviembre de 2022, ciudad de La Rioja)

Este relato refleja cómo para esta asambleísta la “matriz patriarcal” excede a los varones y en ese sentido la violencia de mujeres policías puede comprenderse como otro entrecruzamiento. Por último, ella también alude al poder de *resistencia* a la policía desde el “no tenerles miedo”: “Tengo una manera de actuar con la policía que es mirarlos a los ojos cuando te están queriendo intimidar, y que entiendan que no les temo. Y eso los pone locos, no saben qué hacer” (A11-Asamblea por la vida Chilecito, 29 de noviembre de 2022, ciudad de La Rioja). En consecuencia, las respuestas de ambas asambleístas (A4 y A11) frente a la violencia policial (“ellos saben que con nosotras no van a poder”, “los miro a los ojos para que entiendan que no les temo”) son reflejo, además, de una manera *de resistir* a ese modo de articulación entre patriarcado y extractivismo.

Un concepto interesante para pensar estos diferentes entrecruzamientos es el de repatriarcalización de los territorios propuesto por el Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo (2017), el cual refiere a los múltiples modos en los que la llegada de proyectos extractivistas refuerza y, a la vez, reconfigura el patriarcado en las comunidades afectadas. En Argentina, estos procesos han sido estudiados en diferentes investigaciones, por ejemplo, en lo referente a la relación entre el sistema prostibulario y el extractivismo en el país (de León Lascano, 2021). Particularmente, respecto al caso de Catamarca, investigadoras y activistas feministas antiextractivistas se han referido a varios de estos “entrecruzamientos”, incluyendo a la incorporación del discurso feminista liberal como nueva estrategia extractivista (Gamboa y Gramajo, 2022).





Figura 2: Bandera de las Defensoras del Agua del Famatina. Bloqueo selectivo a las empresas mineras, en Vinchina (La Rioja), enero de 2022. Fotografía de la autora.

Conclusiones

Escribí este texto desde mi doble lugar como investigadora y como integrante del grupo feminista y antiextractivista de mujeres Defensoras del Agua del Famatina. Esto motivó mi búsqueda de compartir algunas reflexiones correspondientes a una primera etapa de análisis de una investigación en curso, con el deseo de que puedan aportar no solo al debate académico, sino también a nuestras luchas, a manera de denuncia política. Así, de acuerdo a los puntos de vista de mujeres integrantes de las luchas territoriales del Valle del Famatina (Provincia de La Rioja), presenté dos tipos de narrativas en las cuales se articulan patriarcado y extractivismo, vinculando distintos tópicos, principalmente, la contaminación de la curtiembre de Nonogasta y los proyectos de megaminería. El primer tipo refiere a una relación de *identificación* entre ambos, es decir, a determinadas lógicas o elementos compartidas por el patriarcado y el extractivismo y que los “igualan” entre sí. Así, en ambas relaciones de dominación y de explotación estas mujeres reconocen el control, el poder, el sometimiento, la violencia, la extracción, el silenciamiento, la manipulación y la estructura vertical, lo cual hace al patriarcado y extractivismo parte de una misma “matriz”. Asimismo, ellas identifican algunos “apoyos” comunes al patriarcado y al extractivismo: los gobiernos, el sistema judicial, las iglesias, los medios de comunicación y el sistema educativo. Estos factores aparecen en testimonios vinculados al Estado en el marco de una estructura de poder en la



provincia que algunas mujeres caracterizan como “feudal”. El segundo tipo de articulaciones hace referencia a las consecuencias de la llegada de proyectos extractivistas a la provincia sobre las relaciones patriarcales de dominación y de explotación. En este punto incorporé la noción de “entrecruzamientos” entre patriarcado y extractivismo para aludir a aquellos “puntos” en los cuales ambos, a manera de un mapa de coordenadas, convergen a partir de estos emprendimientos y de la conflictividad que desatan.

En los testimonios aparecen, principalmente, dos tipos de entrecruzamientos. En primer lugar, en relación a la masculinización de las actividades extractivistas. Así, tanto la instalación de la curtiembre en Nonogasta, como la llegada de la minería a Famatina en el siglo XX y, de manera más reciente, a San Juan (provincia vecina a La Rioja), generaron una fuerte afluencia de varones al territorio, reforzando las relaciones de dominación y explotación patriarcal (división sexual del trabajo, violencias sexuales (prostitución, abusos y embarazos no deseados, conflictos familiares etc.). Además, las mujeres aluden a la incorporación de discursos feministas liberales, traducidos en la contratación femenina en emprendimientos extractivistas, como una nueva estrategia de sometimiento. En segundo lugar, otro tipo de entrecruzamientos refiere a las violencias perpetradas sobre las mujeres participantes de estas luchas: persecución política en los lugares de trabajo (presiones, despidos), represión policial o judicialización. Si bien estas violencias son compartidas por sus compañeros varones, las assembleístas explican cómo “es más hacia las mujeres”. Esto se corresponde con el hecho de que estas luchas están, mayoritariamente, integradas por mujeres. Asimismo, en estos testimonios aparece la idea del poder de *la resistencia* femenina, la cual, para algunas de estas mujeres, permite frenar las violencias comunes al patriarcado y al extractivismo.

En base a estas conclusiones, surgen nuevas preguntas para seguir profundizando el estudio de los conflictos vinculados al extractivismo desde perspectivas feministas. Por un lado, ¿de qué otras maneras las mujeres y disidencias integrantes de las luchas territoriales, *resisten* a estos (u otros) modos de articulación entre patriarcado y extractivismo? ¿En qué otras experiencias se expresa ese *poder de resistencia*? Por otro lado, ¿qué otras actualizaciones, además de la incorporación de discursos pseudo-feministas, se configuran en la articulación patriarcado-extractivismo? Por ejemplo, en el caso de los procesos de patrimonialización a los que me referí en la introducción (en nuestro territorio, representados por los proyectos de creación de un parque nacional), a los cuales, gracias a los valiosos aportes de Carina Jofré (2022), desde nuestras luchas entendemos como una nueva estrategia de despojo: ¿qué mo-



dos de articulación entre patriarcado y extractivismo emergen de la mano de fundaciones ONGs como Natura o Wyss?

El extractivismo nos asedia todos los días, con formas viejas y nuevas, con cortinas verdes y también violetas, disfrazado de ecologismo conservacionista o de feminismo liberal. Sin embargo, las mujeres del Valle del Famatina seguimos muy alertas a cualquier intento de avanzar sobre nuestro territorio y, además, estamos construyendo día a día el mundo que sí queremos: asambleario, genuinamente democrático y sin ninguna forma de violencia.

Referencias bibliográficas

- Aliaga, Carmen, Fuentes, Nancy, Rojas Becerra, Angela Daniela, Vega, Stefanía y Vázquez Eva. (2021). *Luchas de mujeres defensoras contra el extractivismo minero en el Abya Yala*. Red Latinoamericana de Mujeres Defensoras de Derechos Sociales y Ambientales. https://www.redlatinoamericanademujeres.org/mapa/wp-content/uploads/2021/11/Mujeres_contra_el_extrativismo_minero_en_el_abya_yala_defensoras_compressed.pdf
- Alonso, Natalia (19 de marzo de 2019). Mujer en asamblea defiende su tierra. *Feminacida*. https://feminacida.com.ar/mujer-en-asamblea-defiende-su-tierra/?fbclid=IwAR2XbmqkeAGB_ipcGgedtS-dBwZ3Y_pqSWMEebdfVT6ntYUaQgiOwUmHS27M
- Andrieu, Jimena, Eliosoff Ferrero, María Julia y Heredia Chaz, Emilce (2022). Aportes Feministas Al Análisis Del Extractivismo En Territorios Urbanos. *Revista Interdisciplinaria de Estudios Sociales*, (25), 75-101. https://ceiso.com.ar/ries/index.php/ojs/article/download/andrieu_etalties25/118
- Antonelli, Anabella y Scherbovsky, Nadia (22 de abril de 2021). Guardianas del Cerro y el Agua caminan por Andalgalá. *La Tinta*. <https://latinta.com.ar/2021/04/guardianas-cerro-agua-andalgala/>
- Appel, Michael (2005). The Autobiographic-Narrative Interview: The Theoretical Implications and the Analysis Procedure of a Case Study About Cultural Changes Among the Otomi-“Indians” in Mexico. *Forum Qualitative Sozialforschung Forum: Qualitative Social Research*, 6(2). <https://doi.org/10.17169/fqs-6.2.465>
- Bard Wigdor, Gabriela y Bonavitta, Paola (2021). Feminismos decoloniales y saberes plurales anfibios en el Capitalismo Neo-extractivista. *Sul-Sul - Revista de Ciencias Humanas y Sociales*, 1(3), 6-24. <https://doi.org/10.53282/sulsul.v1i03.681>
- Brúculo, Celia Romina (2019). Conflictos socioambientales mineros en provincias argentinas. La resistencia al uranio en la ciudad de La Rioja. *Ágora UNLaR*, 4 (10), 40-56. <https://revistaelectronica.unlar.edu.ar/index.php/agoraunlar/article/view/551>
- Cabnal, Lorena (2010). *Feminismos Diversos: El Feminismo Comunitario*. ACSUR Las Segovias. <https://suds.cat/es/publicacions/feminismos-diversos-el-feminismo-comunitario/>
- Camps, Sibila (2013). *La red: La trama oculta del caso Marita Verón*. Planeta.
- Carrizo Bertuzzi, Tamara, Monte, María Eugenia y Saccucci, Erika (2012). Desposesión y resistencias: Una mirada de género sobre la particularidad de la participación de mujeres en los movimientos sociales y políticos de Chilecito y Famatina. En María Alejandra Ciuffolini (Ed.), *Por el Oro y el Moro. Explotación minera y resistencias en Catamarca, Córdoba y La Rioja* (pp. 167-189). El Colectivo.



- Cerutti, Débora (21 de mayo de 2021). Andalgalá: Conjurar el agua y la memoria. *LATFEM en La Tinta*. <https://latinta.com.ar/2021/05/andalgala-agua-memoria/>
- Cerutti, Débora Andrea (2017). *Comunidades en resistencia frente a violencias (en)tramadas en América Latina. Megaminería y control social en un espacio subnacional: San Juan, Catamarca y La Rioja*. [Tesis de doctorado no publicada]. Universidad Nacional de Córdoba.
- Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo (2017). (Re)patriarcalización de los territorios. La lucha de las mujeres y los megaproyectos extractivos. *Ecología política*, (54), 67-71. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6292625>
- Comelli, María (2012). Cuerpos en Confrontación. Mujeres y Acciones Colectivas “Por La Vida” Frente a la Minería a Cielo Abierto en Argentina. *Revista Ártemis*, 13(1), 129-142. <https://periodicos.ufpb.br/index.php/artemis/article/view/14219>
- de la Vega Ávila Tulián, Candela (2018). *¿Lucha sin clase?: Experiencia de clase en las asambleas riojanas en contra de la megaminería* [Tesis de doctorado], Universidad de Buenos Aires. Facultad de Ciencias Sociales. Repositorio Digital Institucional Facultad de Ciencias Sociales-UBA.
- de León, Iñaki, Olmedo, Clara y Sánchez Latorre, Pablo (2022). [In]justicia ambiental en el conflicto socioambiental de Nonogasta, La Rioja. *Papeles Del Centro de Investigaciones de la FCJS*, 13(24), 120-139. <https://doi.org/10.14409/p.v13i24.11587>
- de León Lascano, María Soledad (2021). Sistema prostibulario y regímenes extractivistas en Argentina: Una genealogía (2000-2020). *Quid 16: Revista del Área de Estudios Urbanos*, (16), 190-207. <https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/quid16/article/view/6032>
- Espinosa-Miñoso, Yuderlys (2014). Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica. *El Cotidiano*, (184), 7-12. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32530724004>
- Gago, Carla (26 de diciembre de 2019). Al extractivismo, un puño feminista. *Revista Cítrica*. <https://www.revistacitrica.com.ar/al-extractivismo-un-puno-feminista.html>
- Gago, Verónica (2019). *La potencia feminista. O el deseo de cambiarlo todo*. Tinta Limón Ediciones.
- Gago, Verónica y Mezzadra, Sandro (2015). Para una crítica de las operaciones extractivas del capital. *Nueva Sociedad*, (255), 38-52. https://static.nuso.org/media/articles/downloads/4091_1.pdf
- Galindo, María (2014). *¡A despatriarcar! Feminismo urgente*. Mujeres Creando.
- Gamboa, Marianela (2022). Son urgentes los feminismos antiextractivistas. Problematizar las herencias coloniales modernas en los feminismos catamarqueños. En Elsa Ponce y Rocío Arévalo (Eds.), *Pensares feministas entre los márgenes* (pp. 77-87). Editorial Científica Universitaria de la Universidad Nacional de Catamarca. <http://www.editorial.unca.edu.ar/Publicacione%20on%20line/LIBROS%20ONLINE/Elsa%20Ponce%20-%20Pensares/LIBRO%20DIGITAL%20-%20Pensamientos%20Feministas.pdf>
- Gamboa, Marianela, y Gramajo, Nair (2022). Diálogos transfronterizos de dos transfeministas antiextractivistas del sur. Experiencias desde cuerpos-territorios marcados por el neoextractivismo. En Elsa Ponce y Rocío Arévalo (Eds.), *Pensares feministas entre los márgenes* (pp. 59-76). Editorial Científica Universitaria de la Universidad Nacional de Catamarca. <http://www.editorial.unca.edu.ar/Publicacione%20on%20line/LIBROS%20ONLINE/Elsa%20Ponce%20-%20Pensares/LIBRO%20DIGITAL%20-%20Pensamientos%20Feministas.pdf>
- García Gualda, Suyai Malen (2017). *Tejedoras de futuro* [Tesis doctoral, Universidad Nacional de Cuyo. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales]. <https://bdigital.uncu.edu.ar/10690>



- Gasetúa, Flavia Erica (2021). Las Prácticas de las asambleas de La Rioja, Argentina (2006-2018) en clave de amor político y de política en femenino. *Vínculos. Sociología, análisis y opinión*, (12), 13-35. <https://doi.org/10.32870/vinculos.v0i3.7540>
- Gebara, Ivone (2000). *Intuiciones ecofeministas: Ensayo para repensar el conocimiento y la religión*. Editorial Trotta.
- Grosfoguel, Ramón (2016). Del extractivismo económico al extractivismo epistémico y ontológico. *Revista Internacional de Comunicación y Desarrollo (RICD)*, 1(4), 33-45. <https://doi.org/10.15304/ricd.1.4.3295>
- Gudynas, Eduardo (2015). *Extractivismos: Ecología, economía y política de un modo de entender el desarrollo y la naturaleza*. CEDIB, Centro de Documentación e Información Bolivia.
- Guzmán, Adriana (2019). *Descolonizar la memoria, descolonizar los feminismos*. Ed. Tarpuna Muya.
- Haraway, Donna (2021 [1988]). Conocimientos situados: La cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial. En Daffne Valdés Vargas, Paula Cometa Stange, Lea Cáceres Díaz y Sibila Sotomayor Van Rysseghem (Eds.), *Lastesis. Antología Feminista*, (pp. 27-63). Debate.
- Jofré, Carina (19 de marzo de 2022). Resistencias contra el Parque Nacional Famatina. *TIERRA VIVA*. <https://agenciaterraviva.com.ar/resistencias-contra-el-parque-nacional-famatina/>
- Jofré, Carina y Gasetúa, Flavia Erica (2022). Hacer comunidad en territorios de sacrificio. En *Cartografía de conflictos en territorios indígenas del Cuyum (Región de Cuyo, Argentina)* (pp. 261-201). Editorial de la Universidad Nacional de San Juan.
- koman ilel (21 de agosto de 2015). *Feminismo Comunitario*. [Archivo de Vídeo]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=C6l2BnFCsyk>
- Lamalice, Annie y Klein, Juan-Luis (2016). Efectos socioterritoriales de la mega minería y reacción social: El caso de Minera Alumbrera en la provincia de Catamarca, Argentina. *Revista de geografía Norte Grande*, (65), 155-177. <https://doi.org/10.4067/S0718-34022016000300008>
- Lugones, María (2008). Colonialidad y Género. *TABULA RASA*, (9), 29, 73-101. <https://revistas.unicolmayor.edu.co/index.php/tabularasa/article/view/1501>
- Machado Aráoz, Horacio (2015). Ecología política de los regímenes extractivistas: De reconfiguraciones imperiales y re-ex-sistencias decoloniales en Nuestra América. *Bajo el Volcán*, 15(23), 11-51. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28643473002>
- MacKinnon, Catharine A. (1995). *Hacia una teoría feminista del Estado*. Universitat de València.
- Mujeres Defensoras del Agua del Famatina y Asamblea por la Vida Chilecito. (11 de agosto de 2023). Reforma constitucional en La Rioja, explotación de litio y el derecho al agua en riesgo. *TIERRA VIVA*. <https://agenciaterraviva.com.ar/reforma-constitucional-en-la-rioja-explotacion-de-litio-y-el-derecho-al-agua-en-riesgo/>
- Navarro, Mina Lorena (2012). Las luchas socioambientales en México como una expresión del antagonismo entre lo común y el despojo múltiple. *OSAL*, (32), 149-172. <https://biblioteca-repositorio.clacso.edu.ar/bitstream/CLACSO/13899/1/OSAL32.pdf>
- Olmedo, Clara y de León, Iñaki Ceberio (2016). Nonogasta: Sufrimiento ambiental y silencio social. *Crítica y Resistencias. Revista de conflictos sociales latinoamericanos*, (2), 46-67. <https://www.criticayresistencias.com.ar/revista/article/view/71>
- Parodi, Camila (5 de octubre de 2022). Cuando ser joven, indígena y mujer es sinónimo de defensa



del territorio. *LATFEM*. <https://latfem.org/cuando-ser-joven-indigena-y-mujer-es-sinonimo-de-defensa-del-territorio/>

- Pateman, Carole (1995). *El contrato sexual*. Anthropos.
- Quintanilla, Ramiro (18 de enero de 2023). El litio en agenda: ¿Y la soberanía de los pueblos y los territorios? #ElResaltador. <https://elresaltador.com.ar/el-litio-en-agenda-y-la-soberania-de-los-pueblos-y-los-territorios/>
- Salvático, Natalia (3 de febrero de 2021). Mujeres defensoras del agua de las montañas en Argentina. *CAPIRE*. <https://capiremov.org/es/experiencias-es/mujeres-defensoras-del-agua/>
- Segato, Rita Laura (2016). *La guerra contra las mujeres*. Traficantes de Sueños.
- Solá Alvarez, Mariam (2021). *El conflicto socioambiental en torno a la minería a gran escala en la provincia de La Rioja, Argentina. Territorios en disputa y praxis ecofeministas*. [Tesis de doctorado no publicada]. Universidad de Buenos Aires. Facultad de Ciencias Sociales.
- Svampa, Maristella (2019). *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina: Conflictos socioambientales, giro ecoterritorial y nuevas dependencias*. transcript Verlag / Bielefeld University Press. <https://doi.org/10.14361/9783839445266>
- Unión de Asambleas de Comunidades (UAC) (22 de marzo de 2023). *22 de marzo - El agua es un derecho, no una mercancía: ¡Andá p'allá Mekorot! Comunicado de la Unión De Asambleas de Comunidades (UAC), 22 de marzo, Día Mundial del Agua*. Unión de Asambleas de Comunidades. <https://asambleas-decomunidades.org.ar/>



Mariana Barrios

<https://orcid.org/0009-0000-3378-1788>
marianabarriosglanzmann@gmail.com

Vive en Chilecito, provincia de La Rioja, Argentina. Integra el grupo feminista de mujeres Defensoras del Agua del Famatina. Se desempeña como Becaria doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), con lugar de trabajo en el Departamento de Ciencias de la Educación y de la Salud de la Universidad Nacional de Chilecito. Actualmente es candidata a doctora en Estudios de Género por el Centro de Estudios Avanzados (CEA) de la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Córdoba. Se recibió de Licenciada en Relaciones Internacionales por la Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales de la Universidad Católica de Córdoba (2018), Diplomada en Ecofeminismo, certificado expedido por la Carrera de Ciencias Políticas de la Universidad de Buenos Aires (2021). Desde el 2022 se desempeña como investigadora en el proyecto *Mujeres productoras rurales del Valle Antinaco-Los Colorados: Identidades, cuidados y necesidades humanas fundamentales. Miradas desde el Sur*, y es adscripta docente en la cátedra de Sociología de la Licenciatura en Comunicación Social de la UNdeC. Su investigación doctoral estudia los modos de articulación entre patriarcado y extractivismo en la Provincia de La Rioja, contribuyendo a los estudios y enfoques de los feminismos latinoamericanos y ecofeminismos del Sur.



LUCHAS ANTIEXTRACTIVISTAS EN
TERRITORIOS INDÍGENAS, MEMORIAS
GENEALÓGICAS Y ARCHIVOS VITALES

“DONDE SE LEVANTA BANDERA
NO INGRESAN LAS MINERAS”.
ARTICULACIONES COMUNITARIAS
Y MEMORIAS MAPUCHE PARA
ENFRENTAR EL EXTRACTIVISMO EN
LA LÍNEA SUR (PROVINCIA DE RÍO
NEGRO, ARGENTINA)

LORENA CAÑUQUEO

Universidad Nacional de Río Negro (UNRN)

lcanuqueo@unrn.edu.ar

MELISA CABRAPAN DUARTE

Instituto Patagónico de Estudios de Humanidades y Ciencias Sociales (IPEHCS)

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)

Universidad Nacional del Comahue (UNCOMA)

mcabrapan@unrn.edu.ar

Aceptado para publicación 24 de noviembre 2023

Resumen

En este artículo presentamos y analizamos etnográficamente el avance neo-extractivista contemporáneo en el noroeste de la Provincia argentina de Río Negro que, desde la cordillera hasta el mar, pretende implementar proyectos de minería, hidrógeno verde, *fracking* petrolero, parques eólicos, instalación de polos tecnológicos e hidroeléctricos. Para eso, partimos de nuestra posición como investigadoras mapuche y una de nosotras como integrante de las

comunidades afectadas por la megaminería, desde donde analizamos los mecanismos empresariales y estatales de los nuevos embates colonialistas en territorios indígenas, así como también las estrategias de defensa territorial e intercomunitaria que se están desplegando en la actualidad en nuestra región. Además de describir el escenario actual, reponemos el contexto histórico que ha dado lugar al ingreso y avanzada del neoextractivismo en la zona, estableciendo conexiones entre el genocidio indígena y el neoliberalismo, para luego detenernos en los procesos de movilización intercomunitaria. Indagamos en particular la producción de memorias mapuche sobre el extractivismo y los modos interseccionales en que éstas se expresan, recuperando en esta ocasión los relatos de mujeres mapuche, para dar cuenta de los sentidos que imprimen en estas demandas colectivas y cómo éstas se rearticulan comunitaria e intergeneracionalmente.

Palabras clave: Extractivismo, Patagonia argentina, genocidio, memoria, mujeres mapuche.

“WHERE THE FLAG GOES UP, MINING COMPANIES DON’T COME IN”. COMMUNITY ARTICULATIONS AND MAPUCHE MEMORIES TO CONFRONT EXTRACTIVISM IN LÍNEA SUR (RÍO NEGRO PROVINCE, ARGENTINA)

Abstract

This article presents an ethnographic analysis of neoextractivism outposts in the northwest of Río Negro province, Argentina, from the mountains to the sea, which to move forward mining projects, green hydrogen, fracking, wind farms, and the installation of technological and hydroelectric infrastructure. We start from our position as Mapuche researchers, and one of us a community member affected by megamining, to examine both the business and state mechanisms behind the new colonialist attacks on indigenous territories. We also explore the territorial and intercommunity defense strategies currently being employed in the region. In addition to describing the current scenario, the article reviews the historical context that has led to the expansion of neoextractivism in the area, linking indigenous genocide and neoliberalism. Then we delve into the processes of intercommunity mobilization, and focuses on the production of Mapuche memories about extractivism and the ways in which these memories are expressed, especially through



the stories of Mapuche women. The article aims highlight on the collective demands of the community, about their senses, and how they are rearticulated across generations.

Keywords: Extractivism, Argentine Patagonia, genocide, memory, Mapuche women

“ONDE A BANDEIRA ESTÁ HASTEADA, AS MINERADORAS NÃO ENTRAM”. ARTICULAÇÕES COMUNITÁRIAS E MEMÓRIAS MAPUCHE PARA ENFRENTAR O EXTRATIVISMO NA LINHA SUL (PROVÍNCIA DE RÍO NEGRO, ARGENTINA)

Resumo

Neste artigo, apresentamos e analisamos etnograficamente o avanço neoextrativista no noroeste da província de Río Negro, Argentina, da serra ao mar, com projetos de mineração, hidrogênio verde, fracking de petróleo, parques eólicos, instalação de polos tecnológicos e hidrelétricos. Partimos da nossa posição como pesquisadores Mapuche, e uma de nós como membro de uma das comunidades afetadas pela megamineração, para analisar tanto os mecanismos corporativos e estatais dos novos ataques colonialistas aos territórios indígenas, como também os conflitos territoriais e estratégias de defesa intercomunitárias que estão atualmente sendo implementadas na nossa região. Além de descrever o cenário atual, revisamos o contexto histórico que deu origem à entrada e ao avanço do neoextrativismo na área, estabelecendo conexões entre o genocídio indígena e o neoliberalismo, para depois focar nos processos de mobilização intercomunitária. Investigamos em particular a produção de memórias Mapuche sobre o extrativismo e as formas interseccionais em que elas são expressas, recuperando nesta ocasião as histórias de mulheres Mapuche, para dar conta dos significados que elas imprimem nessas demandas coletivas e como elas são rearticuladas comunitária e intergeracionalmente.

Palavras chave. Extrativismo, Patagônia Argentina, genocídio, memória, mulheres Mapuche



Introducción

Durante 2020, en plena pandemia y mientras desde el Ministerio de Salud argentino se recomendaba el aislamiento social, preventivo y obligatorio para resguardar la salud de la población ante el COVID-19, empresas prestatarias de compañías megamineras ingresaron a territorios de comunidades indígenas en zonas rurales de la denominada Línea Sur de la provincia de Río Negro. Este estado provincial se ubica en la Norpatagonia argentina y la mayor parte de la región rural se encuentra aún, en el siglo XXI, sin acceso a canales de comunicación¹. Por eso, recién cuando se dispuso a nivel nacional la posibilidad de transitar, integrantes de Comunidades Mapuche informaron a sus referentes y a otras/os pobladores mapuche sobre la presencia de personas que decían actuar en representación de la empresa Ivael Mining S.A. Tiempo después llegaría la noticia de que la minería, al igual que la salud o la alimentación, había sido declarada por el gobierno nacional como “actividad esencial” para la economía del país y que, por esa razón, sus agentes podían moverse libremente mientras la mayoría de la sociedad se encontraba imposibilitada de desplazarse.

La sociedad anónima Ivael Mining es filial y prestataria de corporaciones, tales como la E2 Metals², corporación radicada en Australia y propietaria de las concesiones para la exploración del proyecto Cerro León, en la provincia de Santa Cruz, y El Rosillo, ubicado en la provincia de Río Negro. Éste último está vinculado al área denominada falla de Gastre donde se emplaza el proyecto Navidad, el yacimiento de plata sin explotar más grande a nivel mundial, que abarca el centro de la meseta de las provincias de Río Negro y Chubut³. La E2 Metals comparte en la región patagónica argentina la exploración y explotación de plata, oro, cobre, zinc y plomo con otra corporación, la Pan American Silver (PAS)⁴, cuyos negocios también se ubican en Santa Cruz (con el proyecto Manantial Espejo), Chubut y Río Negro (con el proyecto Navi-

1 En vastas zonas rurales, no hay señal telefónica o de internet, por lo que para las comunicaciones se depende de la información que llega transmitida mediante radio de AM y en algunas zonas del sistema de frecuencia VHF.

2 Así surge del sitio web de E2 Metals (<https://es.marketscreener.com/>).

3 De acuerdo a los informes de la propia Pan American Silver (PAS), la explotación en el Proyecto Navidad sería mediante el método de *open-pit*, es decir, a “cielo abierto”. La misma corporación indica que el proyecto comprendido dentro del territorio provincial de Chubut se encuentra detenido por la aprobación en 2003 de la Ley 5001, lograda tras la amplia movilización de la población, que logró prohibir la minería a cielo abierto y el uso de cianuro. No obstante, la PAS indica en su sitio web que se encuentra “a la espera de que se adopte un marco legislativo favorable”. Las presiones para que se retrotraiga la ley han ido en aumento en los últimos tiempos.

4 La empresa transnacional minera Pan American Silver informa en su sitio web que se encuentra operando en México, Perú, Canadá, Argentina, Bolivia y Guatemala.



dad). Es decir, al menos tres de las cinco provincias patagónicas están siendo exploradas por dos corporaciones transnacionales megamineras, a las que se han sumado Patagonia Gold, cuyas oficinas centrales están radicadas en el Reino Unido, así como la corporación Southern Copper, cuyas operaciones están radicadas en Estados Unidos.

La presencia de los empleados de Ivael Mining S.A. había sido detectada de manera fortuita, mientras las campesinas y los campesinos mapuche recorrían sus territorios. En algunos casos habían visto, además, cómo esas camionetas transportaban bolsas precintadas con materiales en su interior. En otros, en cambio, sólo se habían detectado las huellas del paso de esta sociedad anónima, porque las camionetas dejaban rastros en los caminos rurales, o porque encontraban zanjas en los suelos y marcas que señalizaban sus territorios. El estado de Río Negro tiene la obligación de cumplir con la Consulta Previa, Libre e Informada (Convenio 169 de la OIT, Ley nacional 24.071 /1992), por pertenecer a un estado federal adherido a través de su marco normativo a convenios internacionales que aseguran la participación de los Pueblos Indígenas en los asuntos que los afecten⁵.

No obstante aquel marco de derechos indígenas vigentes, en ninguno de los casos, las comunidades habían sido informadas al respecto de estas exploraciones mineras en la región central de la provincia, comúnmente conocida como *Línea Sur*. La sensación de incertidumbre y de vulnerabilidad se acrecentó debido a que el estado de Río Negro optó por el silencio y la indiferencia, como lo ha hecho con otros pedidos de informes realizados por organizaciones y organismos indígenas.

Este trabajo surge al calor de la necesidad de entender estos procesos neoextractivistas que operan con impulso del estado en la Provincia de Río Negro, a partir de un doble posicionamiento: como activistas políticas mapuche y antropólogas. Desde esos lugares entendidos como trayectorias (Cañuqueo, 2018), nos interesa brindar una lectura de contextualización general sobre la que hemos venido reflexionando a partir del análisis etnográfico realizado en estados provinciales ubicados en la Norpatagonia argentina, en particular, en

5 La propia Constitución Nacional argentina asegura esa participación como derecho en su artículo 75, inciso 17 donde expresa que "reconoce la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos" y garantiza "su participación en la gestión referida a sus recursos naturales y a los demás intereses que los afecten". Paralelamente, en 1992 y por ley Nacional N°24.071, Argentina ratificó el Convenio 169e de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes, sancionado en 1989, que establece que los Estados nacionales deberán asumir la responsabilidad de desarrollar, con la participación de dichos pueblos, una acción dirigida a proteger sus derechos y a garantizar el respeto de su integridad (Art. 2) y establece la obligación de consultarlos de manera libre, previa e informada cuando sus intereses sean afectados por medidas legislativas o administrativas (artículos 5, 6, 18 y 19).



Neuquén en torno al *fracking* petrolero y en Río Negro en torno a la megaminería. En este caso, nos centraremos en la región conocida como Línea Sur de la provincia de Río Negro y en la perspectiva de miembros de comunidades y organizaciones mapuche. Ante el avance megaminero, distintas Comunidades Mapuche de esta amplia región rionegrina se constituyeron en *Lofche No a la Minería*⁶, un bloque de comunidades que, junto con la organización supracomunitaria *Coordinadora del Parlamento Mapuche Tehuelche de Río Negro*, viene generando diversas estrategias de organización y defensa territorial. Como integrante de una de las comunidades afectadas por la exploración megaminera, una de nosotras viene realizando un trabajo que combina la investigación, el análisis y la coordinación de talleres informativos sobre megaminería y derecho indígena que las propias comunidades impulsan. A partir de estos cruces, hemos podido dimensionar cómo el avance de nuevos proyectos neoextractivistas en el siglo XXI ha actualizado memorias sociales y vivencias sobre extractivismos impulsados en el siglo XX, en el marco de la política genocida del estado argentino contra los Pueblos Indígenas. Entendemos que la particular forma de sometimiento del territorio y de la población indígena ha dado lugar a este proceso neoextractivista en la región en este nuevo siglo, por lo que es imposible entenderlo sin trazar vínculos con el neoliberalismo y el genocidio indígena.

En lo que sigue presentaremos el contexto contemporáneo reconstruido a partir de información de registros oficiales del gobierno argentino y de la difundida por las corporaciones megamineras, así como la propiciada por nuestras propias experiencias como generación mapuche afectada por el neoliberalismo en la década de 1990 en Argentina. También nos interesa compartir el contexto histórico analizado por diferentes equipos de investigación que han posibilitado que el proceso del genocidio contra Pueblos Indígenas acontecidos durante el siglo XIX y XX comience a ser entendido como un evento estructurante de las relaciones sociales en Argentina (Delrio, Escolar, Lenton, Malvestitti, 2018; Kropff, Pérez, Cañuqueo y Wallace, 2019; entre otros). Luego, nos detendremos en los procesos de movilización comunitaria y de resistencia antiextractivista, en donde puntualizaremos en las intersecciones entre género, memoria y territorio para entender cuál es el sentido que, en particular, las mujeres mapuche imprimen a estas demandas de resguardo territorial.

⁶ Lofche es una forma de organización tradicional mapuche que vincula a grupos entre sí con procesos de territorialización indígena a partir de familiarizaciones, relaciones parentales, ceremoniales y alianzas políticas. *Lofche no a la Minería* nuclea a comunidades y familias mapuche ubicadas en una amplia región donde se pretende explotar plata, oro, plata y litio (al menos, por lo que se conoce hasta el momento).



Antes, cabe decir que comprendemos a las memorias como dimensión social y colectiva contextualmente situadas, es decir, relacionadas con las coordenadas de tiempo y lugar de su producción y/o comunicación, que remiten al pasado desde el presente e implicando procesos selectivos (Appadurai, 1981) de construcción-reconstrucción, así como silenciamientos, al evocar recuerdos y olvidos (Pollak, 2006). La construcción de memorias da sentido al pasado y recrea narrativas particulares con capacidad performativa, por lo que constituyen una entrada analítica para explorar las experiencias que producen esas narrativas y los modos en los que se va tramando la memoria (Jelin, 2002). Asimismo, entendemos la particularidad que reviste recuperar memorias subalternizadas, claves para releer procesos históricos y recuperar saberes sociales, narraciones invisibilizadas y episodios no narrados, o narrados desde una única perspectiva (Ramos, 2011). El registro de esas memorias aquí trabajado ha sido construido por el equipo de comunicación de *Lofche no a la Minería* y en notas de campo registradas en los talleres por una de las investigadoras.

Finalmente, quisiéramos compartir algunas reflexiones sobre cómo la conflictividad agudizada por el neoextractivismo minero provoca procesos de resurgencia mapuche frente a los nuevos embates del colonialismo capitalista manifiesto en el avance neoextractivista. Recuperamos la conceptualización de *resurgence*, en tanto a partir del carácter subjetivo (Betasamosake Simpson, 2017) individual y colectivo de los resurgimientos “se reconfigura y se vive activamente la indigeneidad como resurgimiento contra los procesos de aniquilación, despojo y degradación, que son inherentes al colonialismo” (Alfred y Corntassel 2005, p. 612). Hay que señalar que lo que comprendemos como resurgencia mapuche desde nuestras localizaciones, no sólo remite al autorreconocimiento étnico, sino que parten de la base de que hay una existencia indefinida, incómoda y sin nombrar, producto del genocidio que luego por determinado proceso, o por la conjunción de muchos (entre ellos los desplazamientos, las defensas territoriales o las resistencias antiextractivistas) finalmente se puede nombrar (Cabrapan Duarte, 2023).

En este marco, de memoria y resurgencias, el acto de “*levantar bandera*” al que remitimos en este artículo para analizar las resistencias al neoextractivismo en el noroeste de la provincia de Río Negro es una expresión que se utiliza entre las y los mapuche para denotar que una relación particular con el territorio, transmitida de generación en generación, es actualizada por un colectivo en un espacio determinado a través de una ceremonia. Es un acto performativo que, al tiempo que vincula distintas formas de vida (incluyendo las humanas), también permite reunir sentidos ligados a diferentes temporalidades (ancestrales, la de



los antecesores inmediatos, las presentes y las futuras) espacializadas en el territorio donde se realiza la ceremonia del *gellipun* donde, entre otras cosas, suelen colocarse banderas que representan linajes, pertenencias comunitarias o que remiten a entidades de la naturaleza. Esa relación se basa en asumir compromisos, respetos y reconocimientos mutuos entre las vidas del territorio involucrando dimensiones espirituales, epistemológicas y afectividades que se espacializan en cada acto ceremonial, y se resignifican, además, en contextos de lucha como los que acontecen en la actualidad.

El extractivismo y la temporalidad neoliberal del “chantaje”

En Argentina, la década de 1990 (del siglo XX) es caracterizada por la implementación definitiva del modelo neoliberal y que había comenzado a instaurarse con la última dictadura cívico-militar-eclesiástica iniciada en 1976. Durante los ‘90 se formularon y adecuaron las leyes y códigos mineros que aún siguen vigentes y que desalientan a que el estado argentino sea quien realice las exploraciones para otorgar ese papel a las empresas trans y multinacionales, quienes pasaron a tener un gran poder de incidencia en el desarrollo de políticas productivas y públicas en general (Tolón Estarelles, 2011; Machado, Svampa, Viale, Giraud, Wagner, Antonelli, Giarracca y Teubal, 2011). En 1993 se creó la Ley de Inversiones Mineras N° 24.196 la que garantiza a las empresas que realicen actividades de prospección, exploración, desarrollo, preparación y extracción de sustancias minerales estabilidad fiscal por treinta años en todos los impuestos, entre otros beneficios⁷. Un año más tarde, la reforma constitucional de 1994 declaró los recursos minerales como propiedad de las provincias, quienes pueden otorgar concesiones de uso de manera directa. De esta manera, los estados provinciales podían, de allí en más, establecer acuerdos con corporaciones multinacionales sin intermediación del gobierno nacional o del Congreso de la Nación.

Desde la década de los 70 del siglo XX, la provincia de Río Negro, ubicada en la denominada región patagónica, cuenta con antecedentes de explotación de minerales metalíferos mediante el sistema de socavón. Se trata de la Mina Ángela, cuya ubicación se concentraba en Chubut, pero que por su cercanía con la provincia de Río Negro mantuvo relaciones productivas con la localidad rionegrina de Ingeniero Jacobacci y también sumó los denominados *pasivos ambientales* a la región⁸. Pero desde 2003, la empresa Aquiline Resources, de

7 Entre otras facilidades, poseen un 0% de tasa para la importación de bienes de capital e insumos, una doble deducción de impuestos a las ganancias y un reintegro del 6% del Impuesto al Valor Agregado (IVA).

8 De esta mina se extrajo oro, plata, cobre y zinc que era exportada a Bélgica y Brasil, para luego de ser procesados,



capitales canadienses, adquirió el proyecto Calcatreu, vinculado al proyecto Navidad, introduciendo en la región el sistema de explotación de *open pit* o *a cielo abierto*. Luego el proyecto Calcatreu sería comprado por la Pan American Silver y finalmente, en 2017, adquirido por Patagonia Gold. A lo largo de los años se han ido sumando más proyectos neoextractivistas en Río Negro, todos aún en fase de exploración, tales como los adquiridos por la corporación Southern Copper⁹.

Eduardo Gudynas (2011) sostiene que desde inicios del siglo XXI hemos ingresado a una fase *neoextractivista*, generada por los altos precios de los denominados *bienes primarios*, como efecto del incremento de la demanda por parte de países asiáticos. En la fase neoextractivista se añaden transformaciones tecnológicas, expansión territorial, exportación de grandes volúmenes de materias primas minerales, hidrocarburíferas y de la agroindustria, enormes obras de infraestructura y transporte en el marco de nuevos convenios y escenarios políticos globales (Svampa, 2019). La estructura extractivista no sufre cambios, pues la matriz que genera este modo de apropiación se mantiene, como la explotación de la naturaleza a gran escala y de manera intensiva por parte de corporaciones transnacionales con utilización intensiva del agua y energía, basado en un nulo o mínimo grado de procesamiento o industrialización en los lugares de origen, y destinadas a la exportación (Gudynas, 2009; Svampa, 2013).

Si bien durante la época de los gobiernos progresistas latinoamericanos, en particular el de Argentina entre 2003 y 2015, hubo ejemplos claros de redistribución estatal que generaron amplios consensos sociales, la economía extractivista megaminera no sufrió mayores alteraciones en su orientación. La dependencia de los centros de demanda, el escaso crecimiento económico en relación al volumen de extracción y exportación de recursos (Puyana Mutis, 2017) (producto tanto de la inestabilidad en la comercialización internacional, como de las presiones conservadoras internas que pugnan por menor control en las exportaciones) y el limitado margen de negociación frente a los conflictos socio-ambientales se mantuvieron (Gudynas, 2009; Svampa, 2019). Con

volver a comercializarnos en Argentina. Los desechos tóxicos fueron enterrados, filtrándose hacia el Arroyo Maquinchao, provocando contaminación de suelo y agua (Mombello, 2018). Según un informe periodístico publicado en el diario regional "Río Negro", el volumen de residuos ronda los 1,5 millones de toneladas, entre los que se encontrarían 25 toneladas de cianuro.

9 La corporación Southern Copper tiene denuncias en México y Chile por daños ambientales devenidos de la explotación extractivista minera en zonas declaradas por cada uno de estos países como áreas protegidas. En tanto, en Perú, donde la corporación viene trabajando desde la década de 1950, acumula una gran cantidad de denuncias por daños ambientales que, en 2022, generaron una serie de protestas que obligaron a la corporación a paralizar sus actividades extractivistas.



la llegada del gobierno de derecha de Mauricio Macri (2015-2019), el escaso crecimiento económico se retrotrajo y aumentó la dependencia de los flujos de mercados externos, ratificándose un modelo neoliberal donde el mercado internacional impone los términos en el diseño de políticas. En 2017, el gobierno federal y los gobiernos provinciales firmaron el *Acuerdo Federal Minero*, cuyo objetivo era, según el entonces presidente, “terminar con años de improvisación, falta de control y transparencia con que se manejaron algunas concesiones mineras”, al tiempo que convocaba a imitar a “países reconocidos por el cuidado del medio ambiente”, entre los que incluyó a Canadá (Casa Rosada, Presidencia, 14 de junio de 2017)¹⁰. Si bien en apariencia este acuerdo buscó garantizar la sustentabilidad y el desarrollo armónico entre diferentes regiones del país bajo criterios ambientales, de planificación y federalismo, en la práctica cumple otros fines. Para algunos sectores, este Acuerdo permite mostrar una imagen de estabilidad y credibilidad hacia el mercado internacional, antítesis de las nociones de *riesgo* e *incertidumbre*, tropos discursivos de las narrativas financieras transnacionales que han servido para justificar medidas neoliberales en los países de América Latina y repetidas veces desde los años 90. Según esta perspectiva, era “necesario mostrar homogeneidad de criterios a los inversores interesados en desarrollar los recursos mineros de Argentina” (Panorama Minero, 2017), porque en el pasado varias provincias habían sancionado leyes que condicionaban el extractivismo minero, como en el caso de Chubut, cuya ciudadanía había logrado prohibirlo.

La presión por la implementación de la megaminería no sólo responde a las demandas del mercado financiero internacional, sino también a las presiones internas generadas por la deuda con organismos internacionales, cuyo monto se incrementó exponencialmente durante el gobierno macrista. Esa deuda externa es la que impone la temporalidad neoliberal del *chantaje*, como la nombran las feministas Verónica Gago y Luci Cavallero (2021), porque opera sobre el tiempo por venir, condicionando las acciones del presente, apremiando e impidiendo el debate por qué tipo de horizonte perfilar. Los datos anteriores sirven para enmarcar algunas de las políticas mineras que inciden en la actualidad, así como también en el discurso que gobierno provincial y referentes del gobierno nacional impulsan para legitimar el desarrollo del neoextractivismo minero. Sin embargo, en el caso de los Pueblos Indígenas, no

¹⁰ La organización canadiense Mining Watch, denuncia que la corporación Barrick Gold, radicada en Canadá, tiene denuncias por violaciones a derechos ambientales y humanos en Argentina, República Dominicana, Papúa Nueva Guinea, Alaska, Nevada, Pakistán y Filipinas. La misma organización denuncia que la Pan American Silver, también radicada en Canadá, tiene denuncias en Perú, México, Argentina y Guatemala. En este último país, las denuncias remiten a violaciones de derechos ambientales, culturales, indígenas y humanos.



es sólo en términos contemporáneos donde se debe comprender la implementación de proyectos neoextractivistas sobre nuestros territorios. Para entender el modo en que se está tratando de introducir este modelo socioterritorial (Svampa, 2019) en la Patagonia, es necesario tomar en cuenta el proceso de constitución del estado a fines del siglo XIX que produjo dos dispositivos gravitantes en el imaginario nacional tendientes a justificar el avasallamiento de las poblaciones originarias: el *desierto* y la *barbarie*.

Genocidio y extractivismo en Norpatagonia

Los procesos extractivistas no son novedosos en América Latina. Como ya lo han dicho numerosos activistas, organizaciones indígenas, académicas y académicos, este modelo ha sido una lógica impuesta a partir del proceso colonial que ha generado una matriz de producción y de pensamiento. Al tiempo que este ordenamiento mundial diseñó centros-periferias, también subalternizó poblaciones. En Argentina, los colectivos homogeneizados como “indios” y “negros” pensados por las élites gobernantes del siglo XVIII y XIX como externos al cuerpo de la nación, son al mismo tiempo otredades constitutivas de ella. En este complejo proceso, la producción de aboriginalidad¹¹ configura sentidos particulares sobre los indígenas en tanto *otros internos* (Briones, 2004) contenidos dentro del contorno del estado-nación-territorio, fundamentales para sostener los imaginarios de las comunidades nacionales, produciendo sentidos sobre el nosotros nacional (Pérez, 2016). Sin esta producción de alteridades no podría haber operado el capitalismo extractivista en nuestra región, porque como asegura Denise Ferreira Da Silva (2023), su éxito se basa en un sistema jurídico-económico que expropió los cuerpos y los territorios para esclavizarlos, organizando quiénes (humanos y no humanos) podían ser violentados por el Estado de manera jurídicamente aceptable. Dicho de otro modo, el sometimiento racial y la expropiación territorial tienen carácter económico y jurídico, y no sólo moral. La justificación, como política de estado, de la aplicación excepcional de procedimientos hacia la población indígena (Pérez, 2016) y hacia el territorio, incluso violando derechos humanos y de la naturaleza, responde a ese orden normativo violento del capitalismo. Es esa

11 Aboriginalidad se refiere al proceso de creación de la matriz estado nación, en el cual el indígena es construido como un “otro interno” dentro de los márgenes de esa configuración (Beckett, 1988). Su particularidad respecto a otros mecanismos de creación de alteridades basadas en rasgos etnicizantes y racializados es que se parte de que esas “otredades” son autóctonas. El proceso de construcción de aboriginalidad está mediado y condicionado por las concepciones sociales sedimentadas, los recursos en disputa y los medios de articulación política disponibles (Briones, año 1998, p. 161), lo que da como resultado rasgos específicos en cada contexto que explican la diferencia entre diferentes geografías y contextos etnogenéticos.



base colonialista y racista que ha sostenido esta matriz, produciendo *otros internos* con desiguales accesos a recursos, la que aún no se ha desarticulado. Entendemos que esa conjunción de un modelo de producción basado en el racismo y el colonialismo es la que posibilita la continuidad del modelo extractivista que avanza sobre los territorios indígenas (Cabrapan Duarte y Stefanelli, 2022). Bajo esas bases racistas y colonialistas el modelo neoextractivista es justificado por proyectos políticos de distinto origen (desde conservadores hasta progresistas), aun cuando ponga en riesgo la continuidad de los colectivos indígenas y campesinos y sus territorios.

La política genocida (Lenton, 2014) diseñada por la élite argentina del siglo XIX para avanzar sobre los territorios al sur de la frontera constituida entre el incipiente estado argentino y los territorios autónomos indígenas, se construyó sobre la noción de *desierto* y *barbarie*, operando como dos dispositivos que son indisolubles entre sí (Navarro Floria, 2007; Delrio y Pérez, 2020). Un dispositivo se constituye a partir de un cruce entre relaciones de poder y saber que incluyen formas discursivas y no discursivas (instituciones, leyes, medidas políticas y policíacas, imágenes y representaciones contenidas en el arte, la literatura y el discurso científico, edificios, emblemas, entre otras) (Agamben, 2011). La *barbarie* ha modelado un racismo que estructura las relaciones entre quienes son considerados genuinos ciudadanos y aquellos que pueden ser desterrados en diferentes coyunturas. A través de la instauración del indígena como un *otro interno* a la nación, los colectivos indígenas hemos sido incorporados de manera fragmentaria a la comunidad nacional y siempre corriendo el riesgo de ser expulsados. Pues como menciona Pilar Pérez (2016), pesa sobre los Pueblos Indígenas el imaginario de la figura del *bárbaro salvaje* asociado a lo retrasado, inculto, sucio, violento y peligroso y como antítesis de la sociedad nacional, por tanto, prescindible. Esa configuración ha sostenido a lo largo del siglo XX diferentes estrategias de avasallamiento de derechos territoriales y ha puesto en riesgo la continuidad de los Pueblos Indígenas en Argentina.

Por su parte, el *desierto* fue producido a fines del siglo XIX a través de planes de gobierno (Lenton, 2005) y de la creación de simbologías particulares (Delrio y Pérez, 2011) y en respuesta al requerimiento del modelo agroexportador que necesitaba disponer de grandes extensiones de tierras, cuya población debía ser despojada para implementar planes de colonización. De hecho, el impulso que el gobierno del Estado Nacional le dio a la “ocupación del desierto” por parte de colonos se convirtió en la premisa de las políticas de poblamiento desde fines del siglo XIX en adelante, sobre territorios ya ocupados



por indígenas. Incluso, dio nombre a la “Campaña al Desierto”, una serie de avanzadas militares de ocupación de los territorios indígenas realizadas entre 1878 y 1885, cuyas acciones de persecución de la población indígena y colonización del espacio se extendió hasta mediados del siglo XX (Delrio, 2005). Estas operaciones conllevaron el vaciamiento simbólico del espacio, el borramiento de la presencia del *otro*, el renombramiento del espacio y la producción de mapas que confirmaban un espacio vacío dispuesto para los planes de expansión del estado-nación (Navarro Floria, 2007). En tanto, los mecanismos de borramiento del *otro*, entre los que se encuentran los confinamientos en campos de concentración, traslados forzados e incorporación de mano de obra esclava (Delrio et al., 2018; Pérez, 2016), respondieron a una misma lógica de disciplinamiento social como manifestación del biopoder en la sociedad en general (Lenton, 2014). Esos mecanismos responden a una política genocida que, en el caso de los Pueblos Indígenas de Patagonia, aún no ha tenido reconocimiento ni reparación. Así, la avanzada estatal sobre el norte patagónico consolidó la idea de ocupación de espacio despoblado.

En aquel marco, el tropo *desierto* justificó la propuesta de un proyecto que llevara *orden y progreso* (Briones y Delrio, 2007) a esas geografías y que se las incorporara a los circuitos de intercambio. Tras la conquista de la Norpatagonia no se implementó una política específica de radicación de la población indígena sometida y los mapuche debimos adecuarnos a las leyes establecidas para el resto de los ciudadanos (aunque siempre en condiciones de desigualdad), privilegiando la titularización individual basada en la propiedad privada. Gran parte de los indígenas en Río Negro se encuentran en situación inestable respecto de las tierras que habita, dependiendo de los permisos que la administración provincial extiende y que deben renovarse cada año, denominados “permisos de ocupación precaria”. Sumado a esto, el estado provincial rionegrino ha organizado su política de asignación de tierras siguiendo las líneas del racismo que estructura la sociedad argentina desde la “Campaña del Desierto” en adelante, excluyendo a gran parte de la población mapuche de la posibilidad de acceder a la titularización de las escasas hectáreas de tierras a las que hemos sido relegados (Kropff, Pérez, Cañuqueo y Wallace, 2019). Como consecuencia, las comunidades y familias mapuche quedamos ocupando tierras de manera irregular y precaria, cuando no ilegal, y en tiempos contemporáneos tuvimos que re-articularnos de manera colectiva en espacios territoriales reconocidos por el estado sólo en términos individuales, pues aún no se ha legislado la propiedad comunitaria indígena (Kosovsky e Ivanoff, 2015). Esta condición de inestabilidad dominial profundiza la fragmentación y



atomización de los colectivos, supeditando las formas de ocupación indígenas a las lógicas administrativas estatales aceptables. A esta situación, se añade que desde el año 2015, por decisión del gobierno provincial, se encuentra paralizado el Programa Nacional de Relevamiento Territorial de Comunidades Indígenas, creado a instancias de la Ley Nacional 26.160 del 2006, que podría dar precisiones sobre las ocupaciones de las comunidades y familias mapuche.

Sumado a lo anterior, en el año 2017, con el gobierno macrista, se formalizó un esquema de abordaje de los conflictos territoriales indígenas bajo políticas de seguridad. Ese esquema estuvo basado en un informe construido por el Ministerio de Seguridad de la Nación que, en concreto, reúne de manera arbitraria recortes de diarios y hechos delictuales sin conexión (y sin pruebas judiciales) con el objetivo de construir un “enemigo interno”, identificado con una supuesta organización mapuche (Lenton, Rodríguez, Szulc, Matarrese, Trentini, Tolosa, Aguzin, Elichiry y Goñi, 2019). A ese informe adhirieron los ministerios de seguridad de las provincias patagónicas de Río Negro, Chubut y Neuquén, que mantienen desde hace décadas conflictos territoriales con comunidades mapuche y donde se emplazan en la actualidad los proyectos neoextractivistas vinculados a la explotación de metales, minerales e hidrocarburos. Este hecho inédito en un país que ha sido vanguardia en la defensa de los derechos humanos y la sanción de delitos de lesa humanidad, retiró del ámbito de las políticas sociales el tratamiento de las demandas indígenas (como venía ocurriendo) para encapsularlas en el de las políticas de seguridad, situando las demandas y conflictos territoriales indígenas en la retórica de la violencia que vulneraría la soberanía y la seguridad nacionales. Es así que en la actualidad, se reactualiza el imaginarios del “desierto” como un espacio marginal y, al mismo tiempo, disponible para el neoextractivismo y a la población indígena como “bárbara y peligrosa”, cuando no “enemiga” de la nación.

Como veremos en los siguientes apartados, la amenaza de la megaminería reactivó en los cuerpos-territorios la memoria larga sobre despojos y desalojos territoriales y los procesos de violencia sufridos por la población mapuche durante el siglo XX. Frente al riesgo, también se acrecentó la necesidad de reforzar la organización colectiva como forma de contrarrestar la violencia estatal y extractivista.



“Levantar bandera” y “cerrar las tranqueras” a la megaminería: estrategias de articulación comunitaria mapuche

Evidenciado el modo de operación de las mineras en el territorio que describimos al inicio, el siguiente paso fue organizarse para conocer la envergadura de los proyectos que estaban circulando en la región. Para eso, en primer lugar se solicitó información a las dependencias gubernamentales, quienes no respondieron a las notas presentadas por los dirigentes mapuche. En segundo lugar, se recurrió a información de los partes oficiales incluidos en el Boletín Oficial de la provincia, así como a organizaciones socioambientales que trabajan en la región en defensa del agua y el territorio. Así es como pudimos conocer que el gobierno provincial ha puesto en oferta para las corporaciones megamineras más del 40% de la superficie total de su territorio estatal¹². En ese amplio espacio se encuentran emplazadas un gran número de Comunidades Indígenas. Este panorama fue el que nos llevó a comunidades y organizaciones mapuche a reunirnos en *txawün* (encuentro en la lengua *mapuzugun*)¹³. En esas instancias de articulación supracomunitaria se pudo dar cuenta de cuáles eran los mecanismos que estaban desplegando entre las comunidades mapuche los representantes de las corporaciones megamineras. Entre ellos se cuentan los que prometen un mejor porvenir económico, basado en ofertas laborales a futuro, sobre todo para jóvenes, o becas y computadoras para las niñas y los niños o jóvenes que están estudiando, así como mejorar la vivienda de los y las pobladores, o sus predios productivos. Estas tácticas se despliegan en una región que históricamente ha sido marginada, donde la política de estado ha sido de escasa inversión en servicios básicos, tales como las comunicaciones, educación, salud y acompañamiento a la producción ganadera de los denominados pequeños productores agrícola-ganaderos¹⁴. Entonces, una de las preguntas que surgió es ¿qué entidades o instituciones proporcionan datos que hacen que las ofertas de las empresas sean tan estratégicamente direccionadas? Sólo tras comenzar a indagar en estos procesos neoextractivistas en nuestra región, pudimos conocer que se trata de estrategias corporativas con patrones y prácticas

12 La provincia de Río Negro ha otorgado permisos para ingresar a realizar tareas de exploración en alrededor de noventa mil hectáreas, es decir, el 44.33% de la superficie territorial provincial. Este dato es el obtenido por las comunidades, asambleas e investigadores a partir de lo disponible en el Boletín Oficial hasta julio de 2021, por lo que se estima que hay muchas más comprometidas.

13 Lengua del pueblo originario mapuche. En este artículo utilizamos para su escritura el grafemario *Azümcheffe* (Corporación Nacional de Desarrollo Indígena, 2005).

14 El pequeño productor en la zona sur de Río Negro es una figura alterizada, étnicamente marcada, asociada a una posición de clase subordinada dentro del esquema productivo ganadero capitalista. Dentro de la región en la que se basa este artículo, se considera pequeño a un productor que posee hasta mil cabezas de ganado.



identificables para cada empresa en nuestro continente y que estas denominan como *Responsabilidad Social Empresarial* (Godfrid, 2018).

Frente a la situación dominial precaria de la tierra, que describimos antes, otro de los mecanismos que se conocieron en los *txawün* y que han sido desplegados, tanto por los representantes de las sociedades anónimas como de funcionarios públicos, es imponer la aceptación del ingreso de las corporaciones basándose en la precariedad de su ocupación. Como esas tierras, en términos administrativos, siguen siendo del estado, se tendieron dos maniobras: la más inmediata es utilizar el permiso otorgado por la Secretaría de Minería como documento inobjetable, frente al cual las pobladoras y los pobladores indígenas deben ceder y permitir el paso de los empleados de las empresas que ingresan a los predios en búsqueda de muestras de suelo, tal como sucede en otras partes de América Latina (Vallejo, Zamora y Sacher, 2019). La segunda es prometer concretar la ansiada titulación de la tierra, pero de manera individual. Esto ha sido interpretado por las y los miembros de las comunidades como la profundización de la fragmentación comunitaria. Por un lado, porque las y los pobladores mapuche y campesinos no tienen capacidad de negociación frente al estado y las corporaciones que pretenden ingresar a sus territorios y porque las presiones sociales para implementar la megaminería han ido en aumento. Por otro lado, porque el estado provincial sigue sin aplicar las políticas de reconocimiento de las comunidades y territorios indígenas, impulsando la propiedad privada y suspendiendo indefinidamente los programas de relevamiento territorial indígena.

Fue a partir de la comprensión de aquel cuadro de situación que emergió una estrategia de defensa del territorio frente a la entrega que el gobierno provincial está realizando en relación a los permisos de exploración minera. Con el lema *cerramos las tranqueras a las mineras*, las Comunidades Mapuche expusieron públicamente su negativa de permitir que las corporaciones mineras ingresen a los espacios comunitarios. Ese pronunciamiento estuvo acompañado por dos estrategias de defensa territorial. Por un lado, se realizó una presentación judicial en noviembre de 2021. Se trata de un amparo colectivo impulsado por siete Comunidades Mapuche y que tiene como finalidad obligar a que el estado de Río Negro cumpla con la ley nacional Ley 24.071 y realice la Consulta Previa, Libre e Informada a los integrantes del Pueblo Mapuche, como recurso ante la falta de respuestas políticas por parte del estado provincial y frente a las diversas formas de coerción y presión identificadas (Coordinadora del Parlamento del Pueblo Mapuche Tehuelche de Río Negro y Lofche No a la Minería, 02 de diciembre de 2021).



Por otro lado, dado que se convirtió en un imperativo acceder a información que pudiera permitir entender el proceso de la instauración de la megaminería en los territorios indígenas, otra de las estrategias utilizadas por Lofche No a la Minería ha sido la realización de talleres donde se difunde información accesible al entendimiento de la mayor cantidad de personas sobre extractivismo megaminero y derecho indígena. Pese a que la información es contundente respecto a las consecuencias de la implementación de proyectos extractivistas en el continente (Colectivo Voces de Alerta, 2011), su escasa circulación impide que las poblaciones indígenas afectadas las conozcan. Los talleres autogenerados (y autogestionados) por miembros de las mismas comunidades y organizaciones mapuche, en algunos casos en alianza con grupos ambientalistas y de investigación, en particular, con el Grupo de Investigación sobre Territorializaciones, Alteridades y Agencia Colectiva en Nor-Patagonia (GITAAC), han favorecido que la información comience a circular y a ser legible entre la población directamente afectada

Si bien el concepto *extractivismo* ha sido difundido, analizado y reformulado como actividad económica, modelo de producción, lógica de dominación sobre la naturaleza, o modalidad de relación, entre otros, como vimos antes, las formas en que se hace inteligible esta categoría en la experiencia de las personas se expresa a partir de la conexión que permiten estos espacios colectivos, donde se evidencia principalmente el carácter de denuncia del *neoeextractivismo*. Consideramos que este proceso se inscribe en lo que Maristella Svampa (2019) denominó “giro ecoterritorial”, entendido como la construcción de marcos de acción colectiva y como estructuras de significación contestatarias y alternativas, en el que emergen y se ponen de manifiesto distintas resistencias sociales, ecologistas, indígenas, campesinas, afro y feministas, con diversas influencias, narrativas y expresiones locales-globales.

Aquellas estrategias de defensa dieron mayor sentido explicativo para las comunidades sobre el carácter inconsulto y arbitrario de la actividad megaminera y renuencia en aplicar el derecho indígena por parte del estado provincial. Asimismo, las comunidades pudimos volver a resignificar la importancia del territorio, no sólo en términos productivos, sino sobre todo en términos culturales, porque la preservación del territorio posibilita la continuidad como colectivo. Por eso, parte de los procesos de movilización antiextractivista, tienen que ver con restablecer los procesos de vínculo con el territorio y re-aprehender la relacionalidad (Carsten, 2000) que nuestros repertorios culturales y simbólicos han podido conservar, a pesar de tanto avasallamiento. En los *txawün* y talleres realizados siempre se comienza con



un *gellipun* (ceremonia ancestral) que permite actualizar el diálogo, la relación afectiva y el fundamento de las luchas del presente. En los *gellipun*, los mapuche hemos *levantado bandera* como forma de restablecer el *mapuche kimün* (conocimiento mapuche). Como se presentó al inicio, *levantar bandera*, al tiempo que actualiza, de manera tanto racional como espiritual, las memorias de vínculo que un colectivo ha tenido con un espacio determinado, expresa un compromiso con las otras formas de vida que lo habitan en el presente, con el horizonte de volver a conformar una unidad hacia adelante. Esas memorias se construyen y expresan además de interseccionalmente, de modo intergeneracional:

Sabemos que el gobierno nacional y provincial ha violado nuestros derechos por la consulta previa, libre e informada y por eso nos hemos juntado... La postura nuestra es defender nuestro territorio, donde vivimos, y donde también tenemos un *gülam*, un consejo que han dejado nuestros mayores, que han sido lo principal, que han encarado toda esta lucha, y nosotros somos continuadores... Para nosotros es re importante, porque en cada cerro, en cada loma, como quieran llamarlo, en cada nacimiento de río, para nosotros como mapuche existe un *gen*, existe un ser a la cual nosotros le debemos respeto y debemos protegerlo como *che*, como persona. Y a eso le agregamos la violación de derechos que ha hecho el estado a los pueblos originarios... Nunca nos ha hecho la reparación histórica que le deben a los pueblos originarios. (A.J., *logko* de la Comunidad Ancaño, taller participativo, Comallo, 6 y 7 de abril de 2023, *Lofche No a la Minería*, Programa radial Patagonia Camino y Tiempo)

Cada ser o *gen* que integra el territorio, sea o no *che* (persona), posee *newen* o fuerza y *nien* o particularidad que lo habita y le da entidad. De esta manera, cada *gen* constitutivo no sólo tiene importancia en términos particulares, sino como conjunto. Además, cada espacio integrado por estos *newen* y *gen* conforman el *az mapu* o la identidad territorial de un conjunto de personas. Por eso, la extracción de una “simple muestra de suelos”, como lo suelen denominar tanto las empresas mineras como algunos funcionarios tratando de minimizar el impacto, implica un desequilibrio que violenta el territorio y vulnera la identidad cultural mapuche. Todas estas argumentaciones fueron expuestas en las audiencias judiciales.

Acompañadas por la Asociación por los Derechos Humanos (APDH), delegación Bariloche, y el Observatorio de Derechos Humanos de Pueblos Indígenas (ODHPI), las Comunidades Mapuche, la Coordinadora del Parlamento del Pueblo Mapuche-Tehuelche de Río Negro y el Consejo de Desarrollo de Comunidades Indígenas (CoDeCI), organismo encargado de la aplicación de



las políticas destinadas a indígenas en Río Negro, presentamos evidencias e informes que dan cuenta del vínculo con nuestro territorio. Sin embargo, los funcionarios de la Secretaría de Minería, miembros de la Fiscalía de Estado provincial e integrantes de la Secretaría de Ambiente persistieron en desconocer nuestra presencia en los territorios. Su argumento se basaba en que, como no estábamos inscriptos en los registros de titulación de tierras, desde el punto de vista técnico catastral y de registro dominial, “no existíamos”. Teniendo en cuenta el contexto expuesto anteriormente sobre el racismo estructurante que condiciona el acceso a la tierra de la población indígena, la falta de políticas gubernamentales para la regulación, acceso y entrega de propiedad comunitaria, difícilmente aparecieran registros de nuestras ocupaciones. Esta instancia fue particularmente indignante y dolorosa para los miembros de las comunidades, porque pese a que en la audiencia estaban presentes los referentes y autoridades de cada una de las comunidades demandantes, la negación de la existencia de sus colectivos por parte de funcionarios estatales revivió memorias de violencias pasadas y recientes.

Tanto estos momentos del proceso judicial, como las situaciones vivenciadas en los territorios frente a la presencia de empleados de la empresa de exploración minera, cuya razón social es Ivael Mining S.A. (radicada en la Provincia de San Juan), reactivaron las memorias sobre los extractivismos pasados entre los miembros de las comunidades mapuche que describiremos en el próximo apartado. Entendemos que estos extractivismos constituyen “eventos críticos” (Das, 1995) que por la dimensión de sus efectos y la violencia de su aplicación generaron procesos desestructurantes de la vida familiar y personal que destruyeron vínculos e interrumpieron la transmisión de saberes de las familias y Comunidades Mapuche. Por eso, frente al nuevo contexto neoextractivista, esas memorias de eventos críticos pasados se reactualizan.

“Primero fueron los terratenientes, después las hidroeléctricas y ahora las mineras”: Los despojos del “progreso” en las memorias mapuche

Paul Ricoeur (1981) denomina *tiempo dentro del tiempo* a aquella construcción de temporalidad donde los eventos tienen lugar, que se diferencia del tiempo lineal o cronológico que ubica a los sucesos en un orden secuencial. Tomamos esa perspectiva para compartir fragmentos que recomponen esa dimensión temporal del despojo que los y las mapuche participantes de los talleres organizaron en eventos críticos puntuales: la instauración del latifundio, la instalación de las hidroeléctricas y la avanzada de la megaminería. Los testimonios y relatos mapuche que traemos aquí fueron registrados en las puestas



en común realizadas en el taller público llevado a cabo en la localidad de Comallo, Río Negro, en mayo de 2023, y en el programa radial *Patagonia Camino y Tiempo* para ser difundidos a modo informativo y de denuncia. Nosotras los compartimos con la intención de indagar cómo se configuran y expresan interseccionalmente las memorias del extractivismo centrándonos en las mujeres, en sus experiencias y modos particulares de referir a la avanzada histórica extractivista y a sus daños.

Sin ánimos de posicionar estos procesos y mujeres mapuche como feministas, sabemos y sostenemos que los feminismos contribuyeron especialmente a la visibilización de los neoextractivismos en Latinoamérica a partir de la fuerte crítica que articula a los extractivismos históricos y contemporáneos con el patriarcado y el colonialismo. Asimismo, tanto el activismo feminista contemporáneo en defensa de la naturaleza como algunos debates teóricos interdisciplinarios influenciados por diversos feminismos (comunitarios, decoloniales, ecofeministas) han aportado a la generación de nuevas preguntas y problematizaciones en torno al carácter interseccional de los procesos extractivistas y de resistencias, resituando al género y, en ello, a la interseccionalidad como la imbricación de clivajes y diferencias que configura la experiencia individual y colectiva (Brah y Phoenix, 2004; Dhamoon, 2011; Falquet, 2022). En este sentido, el género en articulación con la clase, raza, etnia y edad, entre otros, en relación con el espacio, es una dimensión también productora y efecto de los regímenes extractivistas (en el control social, el cuidado, la división del trabajo, las sexualidades, las masculinidades) así como de las luchas antiextractivistas emergentes (Cabrapan Duarte, 2023; Hofmann y Cabrapan Duarte, 2019, 2021; Ulloa, 2016; Vela-Almeida, Zaragocín, Bayón y Arrazola, 2020). Veamos cómo las mujeres mapuche construyen sus memorias respecto del extractivismo y a qué temporalidades, eventos y problemáticas derivadas recurren para transmitir su palabra.

Durante las audiencias judiciales una de las integrantes de la Comunidad Pilquiniyeu del Limay dio cuenta de la afectación que su gente había sufrido a fines de la década de 1990 ante la instalación de la represa hidroeléctrica Piedra del Águila, propiedad de la empresa Hidroeléctrica Norpatagónica S.A. (HIDRONOR), quien les obligó a la relocalización. Esta represa produjo una reducción del territorio comunitario con la construcción de embalses y cercenó la actividad ganadera de subsistencia al inundar las áreas de pastoreo con lagos artificiales. Parte de esas afectaciones se han reconstruido en las memorias sociales mapuche a partir de nuevos procesos neoextractivistas en la región (Cabrapan Duarte, 2023). La comunidad, tras perder el territorio, la per-



manencia en el lugar, la vinculación con ese entorno, sus cementerios, chacras y áreas de pastoreo y sus bienes materiales, debió organizarse y movilizarse para obligar al estado nacional a remediar la situación. La implementación actual de proyectos megamineros en la región ha vuelto a reactivar entre los pobladores afectados el temor a la pérdida material, simbólica y a los desplazamientos forzados en nombre del desarrollo¹⁵.

En las memorias de la gente afectada por los proyectos hidroeléctricos se recuerda que “antiguamente la gente que vivía en la vera del río Limay tenían quinta, chacras. Eso no existe por los lagos artificiales que se llevan la energía a otra parte” (registro propio, Comallo, abril 2023). Esta memoria de la pérdida de una forma de vida comunitaria y autonomía económica fue actualizada en los talleres. La pérdida se asocia con los roles que las mujeres ocupan en la reproducción y sostenibilidad de la vida. La primera remite a garantizar la satisfacción de necesidades básicas y diarias (alimentación, vestido, techo), mientras la sostenibilidad refiere a la interacción y correspondencia del cuidado de las personas con el entorno que habitan (Vega Solis, Martínez-Buján y Paredes, 2018). Pero no solamente esos roles son los que fueron vistos como perdidos frente a los proyectos hidroeléctricos, sino también las formas de relación con el territorio. Así lo expresaba otra integrante y autoridad de la Comunidad de Pilquiniyeu del Limay:

Nosotros somos una comunidad relocalizada, de más de treinta años. Vivimos eso, yo más joven, mi mamá, mis hermanos, vecinos, algunos que están, otros que ya no están, que lucharon mucho por eso y, bueno, hoy tenemos esto del tema de la minera y también nos entristece porque uno dice, por qué otra vez, otra vez nos vienen a atacar, por qué no nos dejan vivir tranquilo con nuestra mapu (territorio), con todo lo que a nosotros nos rodea. Nosotros ya, el hecho de tener un lago [artificial] que nos cambió la vida, sabemos lo que es esto. (N.Q., inan logko (autoridad política), integrante de la comunidad Pilquiniyeu del Limay, registro de la puesta en común en taller participativo, Comallo, 6 y 7 de mayo de 2023)

En el primer *txawün* realizado en la localidad de Mengué, donde las comunidades fijaron su posición de “cerrarle las tranqueras a las mineras”, se pudieron reconectar diversas experiencias de despojo tras el proceso genocida,

15 Fruto de la movilización indígena y de diferentes sectores, se logró expropiar una superficie de 60.000 has. a la Estancia María Sofía S.A. Si bien la central es la más grande del país, e introduce un gran porcentaje de energía al sistema interconectado nacional, recién en diciembre de 2020, tras veintisiete años de puesta en funcionamiento del embalse, las familias del poblado de Pilquiniyeu del Limay cuentan con energía, pero a través de paneles solares y no por medio de tendido eléctrico como reclamaron a la provincia de Río Negro. En tanto, la represa fue privatizada en los noventa y recientemente, la Secretaría de Energía de la Nación ha informado que podría traspasarla nuevamente al control del estado. Sin embargo, frente al nuevo panorama político argentino, es probable que ese traspaso no se concrete.



que las y los mapuche recuerdan y nombran como *awkan* o *winka malon*. La primera de ellas fue la creación de estancias para la instauración del modelo de ganadería extensiva en la región. Bajo ese modelo, se adjudicó la tierra a personas que respondían al modelo de colono “deseable” (mayormente, inmigrantes de origen europeo), lo cual incentivó la concentración de la mayor superficie de tierra rural en la región en las estancias (Kropff, 2019). En la zona donde se emplazan las comunidades que integran el *Lofche No a la Minería*, las estancias están asociadas a la violencia porque para su consolidación se ejecutaron planes de despojo. Los pobladores mapuche recordaron particularmente el paso de *la Fronteriza*, que es como denominan el accionar de un cuerpo especialmente creado para llevar adelante una *razzia* destinada a atacar a la población indígena, con la finalidad de desocupar tierras que luego serían destinadas a la creación de estancias ganaderas (Pérez y Cañuqueo, 2018). Este evento configuró un secreto durante años, por el carácter altamente violento, humillante y agravante que tuvo para la población mapuche. A partir de los ochenta, en el marco de los procesos de organización supracomunitaria indígena en Río Negro, comenzó a enunciarse públicamente y en el presente estos hechos de la historia reciente forma parte de la cadena de sentidos asociados al extractivismo. Como señala Jules Falquet (2017) refiriendo al contexto guatemalteco, los territorios que tienen en común procesos de despojo y sufrimiento históricos se actualizan con el extractivismo neoliberal: “Las violencias relacionadas al extractivismo a menudo ocurren en los mismos lugares de las masacres anteriores, incluso afectando a veces a lxs sobrevivientes directxs del genocidio” (p. 135); tal como lo expresa el comunicado emitido como resultado del *txawün*:

Hace más de 140 años de la mal llamada Campaña del Desierto con el avance del Ejército, luego de eso vino la actuación de la sanguinaria Policía Fronteriza para acompañar la instalación de las estancias en el territorio, más tarde se construyeron las represas para continuar el despojo y para completar hoy llegan las empresas mineras con permisos del gobierno para querer corrernos nuevamente del territorio. A pesar de todo ello resistimos durante años las distintas políticas excluyentes del Estado y hoy seguimos de pie en defensa de nuestros territorios. (*Lofche No a la Minería* y Coordinadora del Parlamento del Pueblo Mapuche Tehuelche, julio de 2021)

Esta situación histórica de despojo fue el marco de interpretación que también gravitó entre los y las participantes de los talleres autogenerados por las Comunidades Mapuche y que fue reactualizado a partir de mapas construidos por los integrantes de comunidades mapuche y pobladores campesinos,



donde graficaron las distintas formas de despojo que han vivido y que asocian al modelo extractivista. Ese marco interpretativo del despojo es el que llevó a afirmar a uno de los integrantes de comunidades que “desde el momento en que nos colonizaron ya empezaron a llevarse nuestras riquezas”, porque “primero fueron los terratenientes, después las hidroeléctricas y ahora las mineras” (registro de la puesta en común de grupos, taller participativo, Comallo, 6 y 7 de mayo de 2023).

También se suma el proyecto neoextractivista de explotación de hierro que se instauró en la región y, aunque no esté vigente, ha dejado marcas en los territorios y los cuerpos de las personas, porque no se ha dado el debido tratamiento a los desechos tóxicos. Es ante la afectación de la salud donde toma dimensión el cuerpo, aunque este es en relación directa e interconectada con el territorio. Así, la noción de cuerpo-territorio impulsada por los feminismos ha devenido central para comprender los neoextractivismos en nexos con el género y las demandas feministas (Cabrapan Duarte, 2022), porque ha logrado reunir en una sola dimensión la espacialidad corporal y subjetiva, con la espacialidad territorial y colectiva. Las reflexiones de Lorena Cabnal (2010), maya Q'eqchi'-xinka cofundadora del movimiento feminista comunitario territorial en Guatemala, han abonado fuertemente a ensamblar los territorios con los cuerpos de las mujeres a partir de las propuestas de territorio-cuerpo y territorio-tierra. Dichas propuestas se inscriben, a su vez, en la acción-pensamiento colectivo de mujeres y feminismos indígenas, afro y campesinos emergentes desde los 90 del siglo XX, pero que adquirieron mayor visibilización durante la última década del siglo XXI en Abya Yala (redesignación de los pueblos para el continente latinoamericano), en muchos casos de organización frente a las amenazas de los neoextractivismos.

Uno de los participantes del taller destacaba que “este progreso, como le dicen, ha sido siempre a costa de violar nuestros territorios” (NL, registro de la puesta en común de grupos, taller participativo, Comallo, 13 y 14 de mayo de 2023). Se reiteró en numerosas ocasiones la necesidad de estar en “estado de alerta” para impedir que sigan imponiéndose políticas sin consulta. Por eso una de las pobladoras rurales decía:

Nos preocupó venir a esta reunión porque hace pocos días ... andábamos viajando, y cuando llegamos nos enteramos por vecinos que habían andado unos geólogos, o estos que andan por la minería, supuestamente levantando muestras de los campos para un cateo o una muestra para la minería, buscando litio. Entonces nosotros nos preocupamos, dijimos quiénes son estas personas que entraron sin permiso... Es preocupante porque vienen avasallándonos al cam-



po, pasando cuando uno no está... pasaron visitando individualmente a todos los ganaderos del campo, únicamente individual, entonces hablamos con los vecinos... tenemos que reunirnos todos los vecinos, para saber qué es lo que tenemos que hacer. (AC, taller participativo, Comallo, 6 y 7 de abril de 2023, *Lofche No a la Minería*, Programa radial Patagonia Camino y Tiempo)

En el taller realizado en Comallo, una pobladora comentaba que esta situación de avasallamiento de las empresas mineras le hacía acordar el día en que le alambraron el campo a su padre, interconectando sucesos pasados y presentes que, además de ser individuales o familiares han estructurado la realidad social y territorial del Pueblo Mapuche:

Llegaron al mediodía, papá no sabía por qué había ido la policía también Yo me acuerdo, porque los chicos estábamos todos llorando de miedo Al tiempo vimos que el campo estaba todo alambrado. Un pedacito nos dejaron. (JC, comunicación personal durante el taller participativo, Comallo, 13 y 14 de mayo de 2023)

Pero, además, esa alerta de la que hablaban los pobladores y pobladoras no sólo está fundamentada en las violencias del pasado, sino que está aumentada por una situación coyuntural significativa. Una de las grandes preocupaciones y cuestionamientos con la que llegan los pobladores y pobladoras de las zonas pretendidas por la megaminería es ¿de qué forma será controlada para evitar que se afecten las fuentes de agua? otro de los bienes comunes contra los que atentan los proyectos neoextractivistas. Asimismo, es sabido por diversos estudios y divulgación de las diferentes problemáticas socioambientales del Sur Global que las mujeres son las principales afectadas en su condición de cuidadoras, proveedoras de atención sanitaria y alimentos, como pequeñas agricultoras y como responsables del suministro y la gestión del agua en el hogar (Pena, 2022). De ahí que las mujeres ocupen un rol clave en la defensa territorial y contra el despojo del agua, así como en las estrategias de resiliencia que, en los contextos que habitamos, se generan también de manera comunitaria. Otra de las participantes de los talleres, perteneciente al Lof Antimilla, afirmaba respecto de las empresas, que “ellos vienen por el oro y nosotros tenemos el oro más importante que es el agua. Entonces no hay posibilidad de reemplazar lo que ellos nos traen por el oro valioso que hay acá, que es el agua” (A.A., registro *Lofche No a la Minería*, Comallo, 6 y 7 de mayo de 2023, difundido en el programa radial *Patagonia Camino y Tiempo*).

Cabe destacar que la zona afectada por los proyectos megamineros ha sido declarada desde 2011 en emergencia hídrica por el propio gobierno pro-



vincial ante la prolongada sequía. A eso se suma que en la memoria reciente hay antecedentes de que las estancias desviaron cursos de agua para riego de áreas de pastura para su ganado, en desmedro de un gran número de campesinos ganaderos y de agricultores que se encontraban en los alrededores, sin que el estado intervenga para revertir la situación (registro de la puesta en común en taller participativo, Comallo, 6 y 7 de mayo de 2023). Las pobladoras y los pobladores expresaron que si el estado no pudo controlar la actividad de una estancia, menos aún podría regular la actividad de una corporación extranjera.

Unido a la denuncia de esa política de despojo, está el reclamo para que el estado intervenga en la producción ganadera y agrícola que es la que realizan gran parte de las pobladoras y pobladores mapuche en esta región. En la región donde se pretende emplazar la megaminería, esa economía propiciada por la ganadería de escala familiar ha garantizado la permanencia en los territorios de las comunidades indígenas. Además, aunque es más la población que migra a las ciudades que la que lo hace hacia zonas rurales, hay experiencias de jóvenes, adultas y adultos que han retornado al campo como forma de reconectar y fortalecer su identidad mapuche (Kropff, 2019; Barés, 2021). En ese marco, dentro de los talleres y *txawün* se viene planteando la pregunta por cuáles serían aquellas formas de autonomía económica y de soberanía alimentaria que podrían realizarse. En estos planteos cobra un lugar central la transmisión de saberes y el vínculo con todas las vidas del territorio.

Las y los integrantes de los talleres también guardan en la memoria reciente un doloroso proceso de desarticulación comunitaria como efecto de los neoextractivismos: Calcatreu. En las inmediaciones de la zona en la que la empresa Patagonia Gold está en operaciones se ubican, al menos, tres comunidades mapuche. La zona viene siendo afectada por la sequía, pero ni las autoridades comunitarias ni los funcionarios de gobierno o las autoridades de las instituciones públicas que operan en la región han denunciado el abuso de agua que hacen las empresas. Varios de los miembros de estas comunidades se encuentran cobrando por el uso de las servidumbres de paso y, en menor medida, trabajando para la minera. Al ser interpeladas y cuestionadas por otras comunidades, sus autoridades dejaron de participar de los espacios colectivos.

En 2004, coadyuvado por la movilización social de ese tiempo en defensa del territorio, las Comunidades Mapuche impulsaron una denuncia que tuvo un fallo categórico en relación a la protección de los derechos indígenas. El fallo argumentaba que “la identidad étnica, las formas de organización, el patrimonio cultural y social, el ‘hábitat’ de las Comunidades Indígenas del lugar deben ser contemplados al evaluar el impacto ambiental con criterios de



pluralidad y biodiversidad”; y agregaba que en caso de avanzar el proyecto Calcatreu sin contemplar la legislación vigente habrían “riesgos” y “daños” (Expediente N° 19439/04, Superior Tribunal de Justicia de Río Negro). Sin embargo, los años posteriores mostraron que ni la contaminación evidenciada tras la operación de Mina Ángela, ni la falta de agua producto de las exploraciones posteriores en la zona, ni la violación de los derechos indígenas y del territorio son argumentos suficientes frente a las necesidades económicas de la población. Esta experiencia es vista menos como un fracaso de la organización indígena y más como una política de fragmentación comunitaria que viene siendo instrumentada por el gobierno desde el proceso genocida. Las tensiones y conflictos devenidos de un sistema desigual de acceso a derechos es parte de los efectos de esa política racista del progreso.

Es profunda la sensación de impotencia y tristeza que produce entre las y los integrantes de las Comunidades Mapuche la imposición de condiciones en nombre del progreso, sumada a las profundas necesidades estructurales, haya permitido la cooptación de los jóvenes indígenas, la corrupción de las formas de organización comunitaria y la pérdida de los espacios territoriales y del *az mapu*. Esa desintegración constituye una evidencia concreta de los efectos del neoextractivismo megaminero en la región y es uno de los efectos del despojo instaurado desde la colonización, y que ha fracturado la relación de las personas con el resto de las vidas del territorio. No obstante, teniendo esa experiencia como antecedente y las múltiples fragmentaciones ocurridas desde la anexión del territorio al estado-nación y de los cuerpos indígenas a una matriz de desarrollo basada en el racismo y la excepcionalidad, han surgido en el contexto de la megaminería resistencias al neoextractivismo que movilizan política, pero también culturalmente.

La construcción de la esperanza como parte de la lucha anti-extractivista

El neoextractivismo sigue la lógica colonialista que piensa como un “desierto” a los territorios de la Patagonia y, por lo tanto, como “zona de sacrificio”. La escisión androcéntrica entre personas y naturaleza ha construido como valor de verdad la idea de que el territorio es externo a las personas que lo habitan y manipulable a sus necesidades. Las y los indígenas no hemos escapado de esta construcción. A su vez, responde y ahonda en el tiempo por venir una profunda desesperanza que nos pone en alerta, pero al mismo tiempo nos permite leer este modelo en conexión con la propia historia.

Mientras estábamos concluyendo la revisión de este artículo se aprobó de manera inconsulta y en un lapso muy breve de tiempo, la reforma de la Ley



de Tierras Q 279 de la provincia de Río Negro que regulaba el acceso y la administración de la tierra pública rural. A partir de ahora, la regulación queda bajo la lógica de un Código de Tierras que básicamente modifica la concepción y el uso de la tierra rural. La tierra deja de ser concebida en “función social” para destino de la “familia agraria” y para el uso “agrícola, ganadero y forestal”, tal como lo preveía la anterior Ley Q 279. Ahora se permite que empresas y sociedades privadas puedan adquirir tierra pública rural que antes estaba destinada a la radicación de la familia agraria. La modificación de esta ley abre la posibilidad de que la megaminería, la especulación inmobiliaria y otras formas de neoextractivismo, antes prohibidos, puedan instalarse en la provincia. En este nuevo esquema, la modalidad de adquisición de tierra pública rural es por “concurso público”, lo que significa, en términos concretos, que un campesino o una campesina (sea indígena o no) deba presentarse como “oferente” de compra de una fracción de tierra, pudiendo tener que “competir” con una empresa, sociedad anónima o una corporación. En esa “competencia”, los pobladores que viven desde hace generaciones en los lugares que ocupan, pero cuya ocupación se encuentra en situación de inestabilidad jurídica, tal como explicamos aquí, podrían perder definitivamente la posibilidad de regularizar su tenencia y permanecer en sus territorios.

Esta reforma de la ley de tierras se aprobó en conjunto con un paquete de leyes que regulan la actividad megaminera en Río Negro, dando posibilidad a la inversión extranjera y la explotación a gran escala, y junto a otras que permite que el gobierno ingresante pueda adquirir más deuda para pagar la ya existente y financiar políticas públicas. Estas modificaciones profundizan, por un lado, el carácter colonialista y androcéntrico que entiende a la tierra como un objeto de intercambio y de extracción. Pero, además, reactiva el racismo que subyace a la violación de derechos colectivos, porque los y las integrantes de la Legislatura rionegrina acordaron la modificación violando la consulta previa, libre e informada establecida como derecho de los Pueblos Indígenas, de manera similar a lo que aconteció con la reforma constitucional de Jujuy durante 2023. Tampoco se consultó a la población rionegrina en general sobre estas modificaciones que condicionarán su vida y la de las próximas generaciones. En este contexto, nuevamente fueron las Comunidades Mapuche las que desde un inicio se opusieron y manifestaron públicamente su rechazo, generando alianzas con otros sectores sociales y marchando hasta la capital de la provincia de Río Negro para objetar estas reformas y defender el territorio¹⁶. Pese a la imposición de este tiempo de la urgencia neoliberal, las

16 Para más información, recomendamos seguir las redes sociales de *Lofche No a la Minería* y de la Coordinadora del



comunidades venimos desnaturalizando el modelo extractivista, colonialista, patriarcal, androcéntrico y racista inaugurado desde la conquista del territorio mapuche a partir de reconectar memorias y saberes.

Son los espacios colectivos provocados por la búsqueda de estrategias para hacerle frente al neoextractivismo, los que activan las memorias personales, familiares y colectivas mapuche para alcanzar mayores comprensiones de esos avasallamientos y, a la vez, proyectar los fundamentos de las acciones a desplegar en el presente. Por eso proponemos pensar estos procesos en sí mismos como parte de las resistencias antiextractivistas, y como formas de resurgencia mapuche que invitan a otros diálogos y proyectos de vida. Asimismo, esta concepción nos permite resituar y localizar contextualmente los modos particulares en que se despliegan las defensas territoriales, que incluye a todas las vidas y nos sólo a las personas, ante una avanzada neoextractivista que se muestra contemporánea, pero que arraiga en procesos de larga data, así como también los actualiza. En estos procesos, la interseccionalidad es clave para comprenderlos, es decir, cómo se articula la etnicidad, el género y la edad (entre otros clivajes posibles que estructuran nuestras existencias), en las experiencias y narrativas en torno a los extractivismos antiguos y contemporáneos. En esta ocasión nos centramos, sobre todo, en las memorias de las mujeres que, además de enmarcarse comunitariamente, expresan las afectaciones de la cotidianeidad y de los territorios-cuerpos, y cómo éstas desestructuran los cuidados y la sostenibilidad de la vida cuando lo común (agua, tierra, aire, animales, saberes) se ve atacado por los intereses capitalistas. Asimismo, su palabra enfatiza que el territorio también es la reconstitución de nuestra existencia colectiva como mapuche, porque allí se conectan nuestras trayectorias con las de quienes nos antecedieron, en un tiempo en el que confluye, resurge y se politiza lo ancestral, pero también las generaciones por venir y las que están en este presente. Por eso también nos remitimos a la participación intergeneracional, pendiente de profundizar en otra instancia, en tanto no sólo la interacción entre mayores, jóvenes y niñas y niños es parte de los encuentros intercomunitarios, sino que las memorias se performativizan (discursiva y espiritualmente) en esos intercambios y tienen efecto en las decisiones que se van tomando colectivamente. Porque *“donde se levanta bandera”* no ingresan las mineras, que destruirían todo proceso de continuidad y alianza entre las generaciones anteriores y las presentes, entre las personas y el territorio. Esa convicción fue surgiendo en el marco de los diferentes *txawün* y talleres realizados. Por eso, es un imperativo luchar por la permanencia en el territorio,

Parlamento del Pueblo Mapuche-Tehuelche de Río Negro.

— "Donde se levanta bandera, no ingresan las mineras"



fundamento de la existencia como colectivo, y bregar por establecer un debate dentro de otro tiempo, el de la esperanza de la reconstitución.

Agradecimientos

Agradecemos a las editoras y evaluadorxs por las aclaraciones, así como los comentarios hechos para mejorar este trabajo. También a los y las integrantes de las Comunidades Mapuche que brindaron sus testimonios y resisten en los territorios.

Referencias bibliográficas

- Alfred, Taiaiake y Jeff Cornatassel (2005). Being Indigenous: Resurgences against contemporary colonialism. Government and opposition. *Politics of identity*, 40 (4), 597-614.
- Agamben, Giorgio (2011). ¿Qué es un dispositivo? *Sociológica*, año 26(73), 249-264.
- Appadurai, Arjun (1981). The Past as a Scarce Resource. *Man*, 16(2), 201-219.
- Barés, Aymarará (2021). Construcciones de sentido sobre el campo: jóvenes y territorio en norpatagonia. *Estudios Rurales*, 11(24), 1-17. <https://estudiosrurales.unq.edu.ar/index.php/ER/article/view/156/504>
- Beckett, Jeremy (Ed.) (1988). *Past and Present. The construction of Aboriginality*. Aboriginal Studies Press.
- Betasamosake Simpson, Leanne (2017). *As We Have Always Done: Indigenous Freedom through Radical Resistance*. University of Minnesota Press.
- Brah, Avtar y Phoenix, Ann (2004). Ain't I A Woman? Revisiting Intersectionality. *Journal of International Women's Studies*, 5(3), 75-86.
- Briones, Claudia (1998). *La alteridad del cuarto mundo. Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Ediciones del Sol.
- Briones, Claudia (2004). Construcciones de aboriginalidad en la Argentina. *Société suisse des Américanistes / Schweizerische Amerikanisten-Gesellschaft*, 68, 73-90.
- Briones, Claudia y Walter Delrio (2007). La "Conquista del Desierto" desde perspectivas hegemónicas y subalternas. *Runa*, 27(1), 23-48.
- Cabnal, Lorena (2010). *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. ACSUR-Las Segovias.
- Cabrapan Duarte, Melisa (2022). Movimiento de mujeres contra el extractivismo: feminismos y saberes multisituados en convergencia. *Revista Debate Feminista*, 64 (32), 32-64.
- Cabrapan Duarte, Melisa (2023). La centralidad del género en las resistencias antiextractivistas del Consejo Zonal Xawvn Ko. *(En)clave Comahue. Revista Patagónica de Estudios Sociales*, 28, 9-39.
- Cabrapan Duarte, Melisa (2023). Movilidades y resurgencias. Una reflexión autoetnográfica sobre la mapuchidad. En Iñigo, Valeria; Kropff, Laura y Vivaldi, Andrea (Eds.), *Movilidades obligadas. El desplazamiento a las ciudades como efecto del genocidio indígena*. Universidad Nacional de Río Negro. (En prensa).
- Cabrapan Duarte, Melisa y Sofía Stefanelli (2022). De la avanzada estatal al extractivismo. Efectos territoriales en la sociedad mapuce en Neuquén (fines siglo XIX- siglo XX). *Indiana, Ibero-Amerikanisches Institut*, 39(1), 241-264.



- Cañuqueo, Lorena (2018). Trayectorias, academia y activismo mapuche. *Avá*, (33), 57-78. <https://www.ava.unam.edu.ar/index.php/ava-33>
- Carsten, Janet (Ed.) (2000). *Cultures of relatedness: New approaches to the study of kinship*. Cambridge University Press.
- Consejo de Desarrollo de Comunidades Indígenas de la Provincia de Río Negro (2005). Acción de Amparo, Expediente N° 19439/04, Superior Tribunal de Justicia de Río Negro, Sentencia del 16/8/2005.
- Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI) (2005). *Aziümchefe. Hacia la Escritura del Mapuzugun*. Gobierno de Chile. https://drive.google.com/file/d/1OI1cl9_F5NAaVLwfttz_CNB9Yc-k88a7I/view
- Das, Veena (1995). *Critical events: an anthropological perspective on contemporary India*. Oxford University Press.
- Delrio, Walter (2005). *Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia (1872-1943)*. Universidad Nacional de Quilmes.
- Delrio, Walter y Pérez, Pérez (2011). Territorializaciones y prácticas estatales: percepciones del espacio social luego de la conquista del desierto. En Pedro Navarro Floria y Walter Delrio (Comps.), *Cultura y espacio: Araucanía-Norpatagonia* (pp. 237-252). Universidad Nacional de Río Negro-IIDyPCa.
- Delrio, Walter, Escolar, Diego, Lenton, Diana y Malvestitti, Marisa (Comps.) (2018). *En el país de nomeacuerdo. Archivos y memorias del genocidio del Estado argentino sobre los pueblos originarios, 1870-1950*. Universidad Nacional de Río Negro. <https://books.openedition.org/eunrn/1254?lang=es>
- Delrio, Walter y Pérez, Pilar (2020). Beyond the Desert: Indigenous Genocide as a Structuring Event in Northern Patagonia. En Carolyn R. Larson (Ed.), *The Conquest of the Desert: Argentina's Indigenous Peoples and the Battle for History* (pp. 136-159). University of New Mexico Press.
- Dhamoon, Rita (2011). Considerations on mainstreaming intersectionality, *Political Research Quarterly*, 64(1), 230-243.
- Falquet, Jules (2017). *Pax neoliberalia*. Madreselva Editorial.
- Falquet, Jules (2022). *Imbricación. Más allá de la interseccionalidad. Mujeres, raza y clase en los movimientos sociales*. Madreselva.
- Ferreira Da Silva, Denise (2023). *La deuda impagable*. Tinta Limón.
- Gago, Verónica y Lucy Cavallero (2021). Deuda, vivienda y violencia propietaria. En Silvia Federici, Verónica Gago y Lucy Cavallero (Eds.), *¿Quién le debe a quién? Ensayos transnacionales de desobediencia financiera* (pp. 63-70). Tinta Limón.
- Godfrid, Julieta (2018). La implementación de iniciativas de responsabilidad empresarial social empresaria en el sector minero. Un estudio a partir de los casos Alumbreira y Veladero. En Laura Álvarez Huwiler y Julieta Godfrid (Comp.), *Megaminería en América Latina. Estados, empresas transnacionales y conflictos socioambientales* (pp. 199-251). Universidad Nacional de Quilmes.
- Gudynas, Eduardo (2009). Diez tesis urgentes sobre el nuevo extractivismo. En Centro Andino de Acción Popular (CAAP) y Centro Latinoamericano de Ecología Social (CLAES) (Eds.), *Extractivismo, política y sociedad*, (pp.187-225). Centro Andino de Acción Popular y Centro Latinoamericano de Ecología Social.
- Gudynas, Eduardo (2011). Alcances y contenidos de las transiciones al Post-Extractivismo. *Ecuador Debate*, 82, 61-80.



- Gudynas, Eduardo (2013). Extracciones, extractivismos y extrahecciones. Un marco conceptual sobre la apropiación de los recursos naturales. *Observatorio del Desarrollo*, 18, 1-17.
- Hofmann, Susanne y Cabrapan Duarte, Melisa (Comps.) (2019). *Género, sexualidades y mercados sexuales en sitios extractivos de América Latina*. CIEG-UNAM.
- Hofmann, Susanne y Cabrapan Duarte, Melisa (2021). Gender and natural resource extraction in Latin America: Feminist engagements with geopolitical positionality. *European Review of Latin American and Caribbean Studies*, 111, 39-63.
- Jelin, Elizabeth (2002). *Los trabajos de la memoria*. Siglo XXI Editores.
- Kosovsky, Fernando y Ivanoff, Sonia L. (Ed.) (2015). *Propiedad comunitaria indígena* (1º Ed.). EDUPA.
- Kropff, Laura (2019). Jóvenes mapuche en movimiento: la metafísica sedentaria en foco, *Anuário Antropológico*, 44(2), 185-204.
- Kropff, Laura, Pérez, Pilar, Cañuqueo, Lorena y Wallace, Julieta (Comps.) (2019). *La tierra de los otros: la dimensión territorial del genocidio indígena y sus efectos en el presente*. Universidad Nacional de Río Negro. <https://books.openedition.org/eunrn/4028?lang=es>
- Lenton, Diana (2005). *De centauros a protegidos. La construcción del sujeto de la política indigenista Argentina desde los debates parlamentarios (1880 1970)*. [Tesis de doctorado, Universidad de Buenos Aires] <http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/1268>
- Lenton, Diana (2014). Nuevas y viejas discusiones en torno a la aplicabilidad del concepto de genocidio en la historia de las relaciones entre el genocidio y los pueblos originarios. En José Luis Lanata (Comp.), *Prácticas genocidas y violencia estatal en perspectiva transdisciplinar* (pp. 32-51). IIDyPCa-CONICET. http://iidypca.homestead.com/Pr_cticas_Genocidas_y_Violencia_Estatal_en_perspectiva_transdisciplinar..pdf
- Machado Horacio, Maristella Svampa, Enrique Viale, Marcelo Giraud, Lucrecia Wagner, Mirta Antonelli, Norma Giarracca y Miguel Teubal. (2011). *15 mitos y realidades de la minería transnacional en la Argentina: guía para desmontar el imaginario prominero*. El Colectivo. biblioteca.clacso.edu.ar/Argentina/iigg-uba/20161025033400/15mitos.pdf
- Mombello, Laura (2018) *Por la vida y el territorio. Disputas políticas y culturales en Norpatagonia*. Editorial de la Universidad Nacional de Mar del Plata (EUDEM).
- Navarro Floria, Pedro (2007). *Paisajes del progreso. La resignificación de la Patagonia Norte, 1880-1916*. Neuquén: EDUCO/CEP. <https://www.ub.edu/geocrit/sn/sn-218-76.htm>
- Pena, Mariela (2022). Conflicto hídrico y defensa territorial: mujeres en el Movimiento Campesino de Santiago del Estero, Argentina. *ÍCONOS Revista de Ciencias Sociales*, XXVI (73), 201-220.
- Pérez, Pilar (2016). *Archivos del silencio. Estado, indígenas y violencia en Patagonia Central, 1878-1941*. Prometeo.
- Pérez, Pilar y Lorena Cañuqueo (2018). El secreto del Estado, el estado de los secretos. En W. Delrio, D. Escolar, D. Lenton y M. Malvestitti (Comps.), *En el país de nomeacuerdo. Archivos y memorias del genocidio del Estado argentino sobre los pueblos originarios, 1870 1950* (pp. 205 240). Universidad Nacional de Río Negro. <https://books.openedition.org/eunrn/1274?lang=es>
- Pollak, Michael (2006). *Memoria, olvido, silencio. La producción social de identidades frente a situaciones límite*. Ediciones Al Margen.



- Puyana Mutis, Alicia (2017). El retorno al extractivismo en América Latina. ¿Ruptura o profundización del modelo de economía liberal y por qué ahora? *Espiral*, 24(69), https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-05652017000200073
- Ramos, Ana (2011). Perspectivas antropológicas sobre la memoria en contextos de diversidad y desigualdad. *Alteridades*, 21(42), 131-148. <https://alteridades.izt.uam.mx/index.php/Alte/article/view/119/119>
- Ricoeur, Paul (1981). Narrative time. En William John Thomas Mitchell (Ed.), *On Narrative* (pp. 206-288). Oxford University Press.
- Svampa, Maristella (2013). Consenso de los commodities y lenguajes de valoración en América Latina. *Nueva Sociedad*, 244, 30-46.
- Svampa, Maristella (2019). *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina: conflictos socioambientales, giro ecoterritorial y nuevas dependencias*. Bielefeld University Press/CALAS.
- Tolón Estarrelles, Gaspar (2011). *Situación actual de la minería en la Argentina*. Asociación de Economía para el Desarrollo de la Argentina y Fundación Friedrich Ebert.
- Ulloa, Astrid (2016). Feminismos territoriales en América Latina: defensas de la vida frente a los extractivismos. *Nómadas* 45, 123-139.
- Vallejo, Ivette, Zamora, Giannina y Sacher, William (2019). Despojo(s), segregación social del espacio y territorios de resistencia en América Latina Presentación del dossier. *ÍCONOS*, 64, 11-32.
- Vega Solis, Cristina, Raquel Martínez-Buján, y Myriam Paredes (2018). *Cuidado, comunidad y común. Experiencias cooperativas en el sostenimiento de la vida*. Traficante de Sueños.
- Vela-Almeida Diana, Sofía Zaragocín, Manuel Bayón e Iñigo Arrazola (2020). Imaginando territorios plurales de vida: una lectura feminista de las resistencias en los movimientos socio-territoriales en el Ecuador. *Journal of Latin American Geography*, 19(2), 87-109.

Sitios web consultados:

- Agencia Paco Urondo. (20 marzo 2023). *Cristina invita (otra vez) a debatir sobre minería*. <https://www.agenciapacourondo.com.ar/relampagos/cristina-invita-otra-vez-debatir-sobre-mineria>.
- Casa Rosada. Presidencia. (14 de junio de 2017). *El presidente Mauricio Macri presentó el Acuerdo Federal Minero*. <https://www.caserosada.gob.ar/informacion/discursos/39803-el-presidente-mauricio-macri-presento-el-acuerdo-federal-minero>
- Coordinadora del Parlamento del Pueblo Mapuche Tehuelche de Río Negro y Lofche No a la Minería. (02 de diciembre de 2021). *Comunicado de prensa*. <https://www.facebook.com/143013053036101/photos/a.147743369229736/851813592156040/?type=3>
- Diario Río Negro. (26 de abril de 2001). *La Justicia investiga los residuos en Mina Angela*. <http://www1.rionegro.com.ar/arch200104/s26j13.html>
- El Extremo Sur. (9 de julio de 2021). *Comunicado de prensa. Coordinadora del Parlamento del Pueblo Mapuche Tehuelche y Lofche No a la Minería*. <https://www.elextremosur.com/nota/31618-mencuecerramos-las-tranqueras-a-las-empresas-mineras/>
- MarketScreener. (24 de marzo de 2022). *E2 Metals proporciona información actualizada sobre la exploración en el proyecto El Rosillo, situado en la provincia de Río Negro en Argentina*. <https://es.marketscreener.com/cotizacion/accion/UNICO-SILVER-LIMITED-31845763/noticias/E2-Metals-proporciona-informacion-actualizada-sobre-la-exploracion-en-el-proyecto-El-Rosillo-situad-39860638/>.



- Mining Watch. (5 de mayo de 2022). *Comunicado: Cumbre de Pueblos Afectados por Pan American Silver*. <https://miningwatch.ca/es/news/2022/5/5/comunicado-cumbre-de-pueblos-afectados-por-pan-american-silver>
- Ministerio de Energía y Minería de Argentina. (13 de junio de 2017). *El presidente Macri presentó el Acuerdo Federal Minero*. <https://www.minem.gob.ar/prensa/26445/el-presidente-macri-presento-el-acuerdo-federal-minero>
- Observatorio de Conflictos Mineros de América Latina. (s.f.). *Empresa: Southern Copper Corporation*. https://mapa.conflictosmineros.net/ocmal_db-v2/nombres/view/977
- Pan American Silver. (s.f.). *Navidad, Chubut, Argentina*. <https://www.panamericansilver.com/es/operations/south-america/navidad/>
- Panorama Minero. (04 de julio de 2017). *La importancia del Acuerdo Federal Minero*. <https://panorama-minero.com/ediciones-panorama-minero/la-importancia-del-nuevo-acuerdo-federal-minero/>
- Patagonia Camino y Tiempo. Radio Nacional Bariloche. (19 de mayo de 2023). *Registros del Taller Participativo, Lofche No a la Minería, Comallo, 6 y 7 de 2023*. <https://www.facebook.com/watch/?v=6291354017612532>



Lorena Cañuqueo

<https://orcid.org/0009-0004-0941-7985>

lcanuqueo@unrn.edu.ar

Es doctora en Antropología por la Universidad de Buenos Aires y Licenciada en Comunicación Social por la Universidad del Comahue. Actualmente se desempeña como docente de la Universidad Nacional de Río Negro Patagonia, Argentina. Es miembro del lof “Mariano Epulef”, e integra la Comunidad Mapuche Newen Ñuke Mapu. Forma parte del Grupo de Investigaciones en Territorializaciones, Alteridades y Agencia Colectiva en Nor-Patagonia (GITAAC), desde donde analiza las territorializaciones, demandas colectivas y agenciamientos del Pueblo Mapuche.



Melisa Cabrapán Duarte

<https://orcid.org/0000-0002-5510-4937>

mcabrapan@unrn.edu.ar

Es Doctora y Licenciada en Antropología Social por la Universidad de Buenos Aires y la Universidad Nacional de Río Negro, Argentina. Investiga desde la antropología feminista y los estudios de género. Actualmente realiza un posdoctorado con ayuda del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) en la Universidad Nacional del Comahue sobre extractivismo petrolero y resistencias mapuche en Neuquén. Es parte del Lof Newen Mapu de la Confederación Mapuche de Neuquén y de Pu Zomo del Consejo Zonal Xawvn Ko, organización de mujeres mapuche.



— "Donde se levanta bandera, no ingresan las mineras"



LUCHAS ANTIEXTRACTIVISTAS EN TERRITORIOS INDÍGENAS,
MEMORIAS GENEALÓGICAS Y ARCHIVOS VITALES

NARRATIVAS GENEALÓGICAS Y ETNOFOTOGRAFÍA AFECTIVA EN LA PRODUCCIÓN DEL ARCHIVO VITAL DE NUESTRAS LUCHAS FEMINISTAS ANTIEXTRACTIVISTAS

MARIANELA GAMBOA

Instituto Regional de Estudios Socioculturales (IRES)
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)
Universidad Nacional de Catamarca (UNCA)
mariugamb@hotmail.com

Aceptado para publicación 30 de octubre 2023

Resumen

Este trabajo comparte reflexiones sobre la propuesta del feminismo antiextractivista, su emergencia y expresión diferencial de los abordajes del feminismo hegemónico y del feminismo ecofeminista, desarrollados desde la academia para Abya Yala, en un contexto de profunda avanzada neoextractivista. Para ello, se pone a consideración la potencia epistémico-metodológica de producir narrativas genealógicas feministas antiextractivistas compartiendo, desde la etnofotografía afectiva, una experiencia colectiva de defensa y cuidado de lo común: la Caminata de las Guardianas del Cerro y el Agua, realizada en abril de 2021 en la provincia de Catamarca (Argentina). En este artículo se entiende este hecho político y su registro como parte del archivo vital multisituado de las luchas resistentes al megaproyecto Minero Agua Rica-Alumbrera y la violencia del frente estatal-empresarial (hetero)patriarcal-colonial-capitalista, que perpetua el largo proceso de despojo, desposesión violenta y alterización de nuestros cuerpos-territorios.

Palabras clave: feminismo antiextractivista, archivo vital, etnofotografía, narrativa genealógica.

GENEALOGICAL NARRATIVES AND AFFECTIVE ETHNOPHOTOGRAPHY IN THE PRODUCTION OF THE VITAL ARCHIVE OF OUR ANTI-EXTRACTIVE FEMINIST STRUGGLES

Abstract

This work reflects upon anti-extractivist feminism, especially about its emergence and divergences with hegemonic and ecofeminist feminism, put forward by scholars from Abya Yala in a context of profound neo-extractivist advances. To this end, the epistemic-methodological power of producing anti-extractivist feminist genealogical narratives is put into consideration by sharing, from affective ethnography, a collective experience of defense and care of the commons: the Walk of the Guardians of the Hill and the Water, held in April of 2021 in the province of Catamarca (Argentina), understanding this political fact and its record as part of the multi-situated vital archive of the struggles of resistance against the Agua Rica-Alumbrera mining project and the violence of the state-business (hetero)patriarchal-colonial-capitalist front which perpetuates the long process of dispossession and alterization of our bodies-territories.

Keywords: anti-extractivist feminism, vital archive, ethnography, genealogical narrative.

NARRATIVAS GENEALÓGICAS E ETNOFOTOGRAFIA AFETIVA NA PRODUÇÃO DO ARQUIVO VITAL DAS NOSSAS LUTAS FEMINISTAS ANTI-EXTRATIVISTAS

Resumo

Este trabalho compartilha reflexões sobre o feminismo antiextrativista, sua emergência e divergências em relação ao feminismo hegemônico e ecofeminista, desenvolvido no âmbito acadêmico para Abya Yala em um contexto de profundo neoextrativismo. Para isso é considerado o potencial epistêmico-metodológico de produzir narrativas genealógicas feministas antiextrativistas, compartilhando, por meio da etnofotografia afetiva, uma experiência coletiva de defesa e cuidado do comum: a Caminhada das Guardiãs da Montanha e da Água, realizada em abril de 2021 na província de Catamarca (Argentina). Entende-se esse fato político e seu registro como parte do arquivo vital multissituado das lutas de resistência ao megaprojeto minerador Agua Rica-Alumbrera e à violência do frente estatal-empresarial (hetero)patriarcal-colonial-



-capitalista que perpetua o longo processo de desapropriação, despossessão violenta e alterização de nossos corpos-territórios.

Palavras-chave: feminismo anti-extrativista, arquivo vital, etnofotografia, narrativa genealógica.



Introducción

En este artículo despliego una serie de reflexiones situadas desde el feminismo antiextractivista para, a través de la narrativa etnofotográfica y genealógica, re-pensar y producir fragmentos del archivo vital multisituado de nuestras luchas contra la avanzada del proyecto megaminero Minera Agua Rica-Alumbrera (de ahora en más MARA) sobre el cerro Aconquija, en el Departamento Andalgalá, Provincia de Catamarca (noroeste de Argentina). A su vez, las reflexiones atraviesan emocionalidades que emergen ante los procesos de despojo y violencia estatal-empresarial en nuestros territorios invitan a problematizar algunas conceptualizaciones construidas desde el campo de las Ciencias Sociales y Humanas respecto de los procesos resistentes asamblearios en territorios heridos por el neoextractivismo minero y de las colectivas de mujeres y disidencias sexuales que ponemos en el centro de nuestras interpelaciones la vida, el agua, los cuerpos y el territorio desde categorías de enunciación mutantes.

La narrativa etnofotográfica hace foco en un hecho político concreto: *la caminata de las Guardianas del Cerro y el Agua*, una experiencia colectiva de defensa y cuidado ante la criminalización, detención violenta y judicialización de compañerxs de la localidad de Andalgalá durante abril de 2021, en plena pandemia por Covid-19. La represión-militarización del territorio en este contexto es leída como una nueva estrategia del poder político estatal-empresarial para garantizar el inicio de la etapa de exploración avanzada del proyecto Agua Rica en las nacientes de los ríos que alimentan y nutren la vida de pueblos que se oponen a este proyecto. A través de esta narrativa busco re-pensar, genealógicamente, los antecedentes de un feminismo antiextractivista en proceso de enunciación y entramar nuestras luchas con las memorias enraizadas de nuestros cuerpos dolientes (Jofré, 2020), que poco encuentran en común con aquellas olas feministas atravesadas por los reclamos en términos de igualdad y la idea moderna de “conquistar derechos”: no estamos disputando la vida digna desde la lógica conquistual.

El propósito de crear una genealogía feminista antiextractivista implica reconocer en el archivo vital (Richard, 2021) de luchas no estadocéntricas y en las tramas memoriales de subjetividades activistas experiencias, prácticas, huellas y rastros de aquellas manifestaciones políticas contra el neoextractivismo, despatriarcalizadoras y/o críticas a la violencia institucional, estatal-empresarial; cabe destacar que, en su gran mayoría, estas experiencias no se han enunciado desde las categorías que traigo aquí, pero decido ubicarlas en



nuestras memorias genealógicas multisituadas, reconociéndolas integrales a nuestras raíces.

Asimismo, situada desde el feminismo antiextractivista y un abordaje etnográfico crítico y multisituado (Hart, 2016; Marcus, 2018) me acerco al ejercicio genealógico como práctica política amorosa-conflictiva e incómoda atravesada por mis propias marcaciones corporales que tensionan privilegios y alteridades: blanqueada, engenerada mujer, lesbiana, gorda, activista feminista, “de afuera” (migrante interna de la nación), universitaria, docente precarizada, entre otras condiciones que revelan la importancia de partir de mis propias trayectorias como constitutivas del proceso de investigación acuerpado a las luchas que me implican y afectan. En este sentido, siento muy cercano aquello que Lugones (2021) nombró como *viajar-mundos*. Una práctica de identificación amorosa que nos permite acercarnos al mundo de aquellas corporalidades alterizadas que no siempre hacen parte del *nosotrxs*, pero que tampoco son *lxs otrxs*, para comprender los modos del *estar resistiendo* a las múltiples opresiones que se imparten sobre nuestrxs cuerpos-territorios.

Esta posicionalidad fronteriza (Anzaldúa, 2016 [1987]) desde la cual afronto las tensiones entre academia y activismo, pero también la inscripción de mi cuerpo en un territorio del cual no soy originaria, está atravesada también por mi trabajo y estudios doctorales¹. Con estas líneas intento ubicar la investigación en situación, asumiendo compromisos políticos y posiciones de sujeto que manifiestan mi lugar como integrante activa de los procesos de resistencia territoriales y feministas donde se yuxtaponen mis trayectorias académicas, activistas y afectivas.

Abogando por una *política de la localización* (Rich, 1984) y las consideraciones feministas del *pensar situado* (Haraway, 1995, 2021; Harding, 1996) referiré a mis trayectorias (Cañuqueo, 2018) biográficas de activismo singular y colectivas que remiten a desplazamientos en relación a los lugares físicos y sociales, de las fronteras de la universidad y la academia, como así también de los lugares emocionales y sociales del activismo feminista antiextractivista en Catamarca los cuales también pueden pensarse en clave de entramados de sentidos, imaginarios, teoría política, expresividad artística, debates aca-lorados y conflictividades en curso, configurando lugares inestables, de alta potencialidad, para la construcción de conocimiento parcial (Haraway, 2021). Desde esta posicionalidad recupero situaciones, debates y prácticas plurales-

¹ Como becaria doctoral del Conicet y en el marco de mis estudios en el Doctorado en Cs. Humanas de la Universidad Nacional de Catamarca, me encuentro desarrollando una tesis donde planteo como problema de investigación las experiencias de cuidado, defensa y reproducción de *lo común* desde las narrativas de corporalidades alterizadas, en territorios heridos por la avanzada neoextractivista a partir del caso de la explotación y expansión de Minera Alumbrera.



heterogéneas a través de las cuales vamos construyendo nuestras posiciones políticas diferenciales.

Respecto a estos desplazamientos quisiera reivindicar el aprendizaje que llevo conmigo por mi caminar asambleario socioambiental-comunitario y otros espacios colectivos por los cuales fui transitando por más de una década, desde los cuales construimos saberes y metodologías propias. Actualmente, la *Red Plurinacional Feministas Antiextractivistas del Sur*² es el espacio afectivo que contiene la mayoría de los debates y problematizaciones del estar resistiendo (Lugones, 2021) con otras que me/nos permite poner en palabras los dolores históricos que nos movilizan y politizarlos.

Por otra parte, mi devenir arqueóloga en Catamarca contextualiza mucho de mi interés por entramar los sentidos de la memoria. La investigación que desarrollo no busca calificar como un trabajo arqueológico estrictamente; desde la posición política que asumo continúa siendo una disputa nombrarme desde los márgenes de la disciplina en la cual me des-formé, ya que son claves los roles que lxs arqueólogxs pueden ocupar en esta relación que pretendo explorar en torno a los comunes frente a las alianzas entre el neoextractivismo patriarcal y la triada empresa-estado-ciencia. Cada vez más arqueólogxs actúan como informantes claves del Estado y las empresas transnacionales mineras, convirtiéndose en agentes universitarios de la avanzada neoextractivista, la racialización de los territorios-cuerpos y la patrimonialización de lo indígena, de nuestros cerros, fuentes de agua, caminos comunales, las “cosas” y los cuerpos de lxs ancestrxs, etc. De esta manera la disciplina arqueológica contribuye a la reconfiguración territorial que la infraestructura del saqueo necesita para acomodarse a la reestructuración del patrón de poder colonial y sus actores hegemónicos colaboradores con la “liberación de tierras” para el despojo neoextractivista (Jofré, 2022a). Sin embargo, creo que otros lugares posibles son habilitados por muchxs de nosotrxs desde la fuga y la traición a la tradición disciplinar, cuando la dolencia del *territorio-cuerpo* abre camino en una apuesta ontológica por una ciencia otra, para los pueblos y la vida toda.

2 Somos una pluralidad de voces que nos conocimos en la militancia antiextractivista y antiminera específicamente; que *devenimos feministas* a nivel colectivo y singular por diferentes experiencias que encuentran en común la defensa del agua, la tierra y los territorios. Nos encontramos desde el año 2018 por la necesidad de conformar un espacio de reflexión, para pensarnos desde las violencias que transitamos e identificamos en los cuerpos-territorios y en los *territorios-tierra*, para poner a dialogar los grandes monstruos a los que nos enfrentamos: extractivismos, patriarcado, racismo y colonialismo. La red nos mantiene informadas, haciendo una lectura más regional y plurinacional de lo que va sucediendo; nos permite estar alertas de las situaciones que conectan los proyectos neoextractivistas que se asientan en los diversos territorios, que se asientan en las fronteras políticas de las provincias, por ejemplo, los proyectos entre los territorios de las provincias argentinas de Catamarca, La Rioja, Salta, Jujuy, Santiago del Estero, San Juan y Mendoza, etc. Para ponerse en contacto con la *Red Plurinacional Feministas Antiextractivistas del Sur*, facilitamos el e-mail: feministasantiextractivistas@gmail.com y página de Facebook Feministas Antiextractivistas del Sur (s.f).



Por lo tanto, este trabajo atraviesa la idea de producir una mediación narrativa entre el pasado-presente-futuro a contratrama de la metodología técnico-científica servil a la dinámica neoextractivista, que produce ruinas, desechos y residuos en territorios significados por las disputas históricas por el agua, los *cuerpos-territorios* (Jofré, 2022b).

Neoextractivismo y feminismos: antecedentes, tensiones y problematizaciones

La dinámica de poder colonial que configuró el nuevo ordenamiento mundial, basada en jerarquizaciones raciales-étnicas, de género, de clase y geoterritoriales, ha experimentado transformaciones que deben considerarse al atender las metamorfosis del extractivismo y el análisis de la actual ofensiva neoextractivista (Seoane, 2012). La misma precisa examinar los nuevos actores hegemónicos que reestructuran la geopolítica global promoviendo nuevas formas de gestión territorial las cuales ordenan-gobiernan la vida y la muerte, mientras profundizan la hiperinstitucionalización y burocratización de los derechos y demandas de las poblaciones vulneradas.

Al reconocer al neoextractivismo como un modelo de desarrollo socio-territorial cimentado en la multiplicación de las formas de apropiación y sobreexplotación de los bienes comunes, en relación al alza de los *commodities* entre los años 2000-2003 por medio de la cual se profundizó la política estatal neoliberal en Sudamérica, a mano de gobiernos mayoritariamente progresistas (Svampa, 2012, 2019), podemos contextualizar la aparición del proyecto minero Agua Rica como nueva promesa desarrollista en Catamarca. De hecho, a partir de este anuncio, el proyecto comienza a tomar dimensión política en el oeste catamarqueño enfilando un sinnúmero de reclamos y protestas de vecinxs que se oponen a su instalación, sustentados en el conocimiento generado por la experiencia de ser afectadxs por Minera Alumbrera, radicada desde fines de los '90 (del siglo XX) en la misma región³.

A diferencia de lo sucedido en otras partes de Nuestramérica, las referencias en torno a las luchas por los comunes y las resistencias a la avanzada de la minería metalífera a cielo abierto en Catamarca tienen un lugar muy estrecho en la academia local. Sin embargo, últimamente este espacio se va

³ Los años noventa del siglo pasado son un momento clave para pensar las reconfiguraciones de la racionalidad extractivista en la Argentina, dentro de la configuración de la estatalidad-nacionalidad moderna en épocas de apertura democrática, momento en el cual se imprimen las líneas iniciales de las políticas neoliberales y avanzada extractivista; también es el momento en el cual una multiplicidad de Pueblos Indígenas y colectivos disidentes a la identidad del sujeto hegemónico de la nación, encuentran un momento para reorganizarse y emerger en el espacio público, siendo parte de los colectivos que disputarán los sentidos que el modelo neoextractivista (en sus múltiples expresiones) imprime sobre la tierra y los territorios-cuerpos.



ensanchando por la presencia e interpelaciones de activistas en las universidades, quienes incomodan a ciertos actores al exponer la relación universidades públicas-empresas mineras. Si bien podemos encontrar producciones académicas publicadas al respecto (tesis o ponencias en congresos y jornadas), el potencial teórico-epistemológico que retomo en mi proceso de investigación para historizar la conflictividad minera de modo situado, se encuentra concentrado en las producciones hechas por y desde las luchas: publicaciones de las asambleas, folletos, murales y diversas intervenciones artísticas en las calles y los márgenes de algunos eventos institucionales, como así también en los documentos y pronunciamientos emitidos por las propias organizaciones territoriales, difundidos generalmente en sus redes sociales, como así también en notas y entrevistas publicadas en medios alternativos.

Asimismo, los abordajes feministas en relación a la arremetida extractivista encuentran más resonancia en otros territorios latinoamericanos, donde la problematización de las violencias entrecruzadas producidas por el (neo) extractivismo y el (hetero)patriarcado encuentra sus orígenes en experiencias de mujeres campesinas, indígenas y populares, en los feminismos comunitarios antirracistas y antipatriarcales del sur. Las reflexiones de activistas-investigadoras que han observado-participado de las luchas rebeldes en Abya Yala han destacado cómo el capitalismo y el patriarcado operan sobre *los cuerpos-territorios y el territorio-tierra*, escindiendo la producción de la reproducción, la economía de la política, la naturaleza de la cultura, etc., privatizando los cuerpos y la sexualidad de las mujeres, despojando a los pueblos de sus relationalidades y cosmogonías, atentando contra las tramas comunitarias antagónicas al proyecto capitalista (Gutiérrez Aguilar, 2017).

Además, el trabajo sistemático de redes internacionales y organizaciones no gubernamentales (ONG's) que realizan relevamientos de las violencias vivenciadas por mujeres en territorios atravesados por las políticas neoextractivistas, han generado una gran cantidad de materiales y acercado las perspectivas ecofeministas a las agrupaciones de mujeres en contextos rurales y comunitarios. Asimismo, introducen conceptualizaciones desde las cuales luego se realizan denuncias, siguiendo los lineamientos de las políticas internacionales que tienen dentro de sus programas financiamientos específicos para grupos de mujeres ambientalistas visibilizando sus figuras como "líderesas". Los contextos en los que estas organizaciones intervienen son espacios donde la crueldad se expresa de forma diferencial a las que observamos en el oeste catamarqueño; tristemente, esta distancia se va acortando. La creciente militarización de los territorios, criminalización, persecución, judicialización



y encarcelamiento de lxs defensorxs del agua y los cerros en Catamarca y todo el territorio plurinacional, nos alerta sobre las reconfiguraciones políticas que apuestan a la profundización del neoextractivismo.

Considero importante poner bajo la lupa la construcción de las agendas feministas internacionales y los programas de los gobiernos bajados a las comunidades por diversos actores socio-políticos e institucionales del desarrollo -vinculados al Banco Mundial, Banco Interamericano de Desarrollo (BID), Fondo Monetario Internacional (FMI) y la Organización de las Naciones Unidas (ONU) (como ser las ONG´s o los ministerios de la nación que desempeñan un papel fundamental en la gestión y control de la fuerza revolucionaria de las mujeres y disidencias organizadas) (Falquet, 2003; Gigena, 2022). Estos vínculos entre agencias y organizaciones territoriales, muchas veces encaminan los procesos (no por ello sin contradicciones e intersticios imposibles de simplificar) hacia una economía neoliberalista que se apropia perversamente de los saberes y prácticas antagónicas al capitalismo, con un discurso donde la libertad, democracia, derechos, sustentabilidad, empoderamiento de las mujeres, etc. aparecen como claves para poner bajo sospecha la direccionalidad de estas políticas.

Distancia enunciativa entre ecofeminismo y feminismo antiextractivista

En el último tiempo, el ecofeminismo apareció como concepto difundido en la escena feminista regional, como forma de nombrar un posicionamiento político de compañeras que incorporan en sus agendas “reclamos ambientales”, los cuales son abordados en la producción académica como feminismos eco-territoriales (Svampa, 2021). Quisiera expresar brevemente algunas críticas al respecto, desde nuestra praxis y pensares feministas antiextractivistas, para deshomogeneizar lo que las conceptualizaciones de las Ciencias Sociales intentan agrupar.

El término *ecofeminismo* aparece por primera vez 1974 en el texto *Le féminisme ou la Morte* de Françoise d'Eaubonne, donde se planteaba la relación entre los modos de degradación que la sociedad capitalista ejerce sobre la naturaleza y la subordinación de las mujeres, como parte de un modelo cultural-económico-político organizado en base a estas violencias. Originaria de Europa, la propuesta ecofeminista nace en un escenario social muy diferente al nuestro, para denunciar las violencias capitalistas que objetualizaban la naturaleza y las mujeres, como “recursos a explotar”. A su vez, el concepto empieza a tomar cuerpo como corriente de pensamiento dentro de la academia europea, mientras en las calles toma lugar como movimiento social contra la expansión



de nuevas guerras coloniales por “recursos estratégicos” para las grandes potencias mundiales de la época. Posteriormente, entrada la década de 1990, el ecofeminismo es retomado en Norteamérica y Latinoamérica por grupos de mujeres y comunidades vinculadas a diversas ONGs, las cuales se asientan en territorios en conflicto con agendas de género que ven en la institucionalización de las problemáticas una posible salida a los problemas denunciados.

Algunas grandes referentes del ecofeminismo crítico (entre ellas Vandana Shiva, María Mies, Yayo Herrero, Alicia Puleo, entre otras), sostienen la idea de integrar ecologismo y feminismo como dos corrientes diferentes. A su vez, mediante la unión de ambas miradas, “la naturaleza” comenzaría a ser comprendida a partir de sus limitaciones físicas e históricas en relación a la “interdependencia” de los seres humanos con “el medio ambiente” y ya no como un mero recurso. El ecofeminismo también señala la importancia de poner en el centro del debate las tareas de cuidados recaídas históricamente sobre las mujeres (aunque las mismas sean facultades relacionales capaces de ser llevadas adelante por cualquier sujeto), reflexionando sobre la expropiación de la energía vital reproductiva de quienes enfrentan con sus cuerpos la maquinaria del despojo. Además, sus cuestionamientos atraviesan la pregunta por las necesidades básicas y la calidad de vida de las personas basada en la lógica moderna de un sistema capitalista que, por su insaciable hambre de acumulación y consumo ilimitado, ha dado lugar a la crisis que optan por nombrar de diversas formas (“cambio climático”, “crisis ecológica y civilizatoria”, etc.) entendiéndola como situaciones que precisan líneas de acción global que nos conduzcan al “decrecimiento” y, las tan nombradas, “transiciones energéticas”. Hasta se habla de “migraciones civilizatorias” frente a la amenaza de la extinción de la vida humana, entre otros tópicos que aparecen en los debates académicos y organizacionales (tanto en los grandes centros urbanos del norte global hasta en las ciudades de nuestro país, en grupos de jóvenes ambientalistas y feministas antiespecistas, e incluso en algunas asambleas⁴),

4 En Argentina, lo que denominamos Asambleas refiere generalmente a espacios de vecinos y vecinas que emergen como sujeto político disruptivo a mediados de los años 2000, pronunciándose respecto a problemáticas en un principio nombradas como “socioambientales”, que denuncian la contaminación del agua y la tierra, como así también la avanzada extractivista en diversos territorios y regiones (en el noroeste, podemos rastrear múltiples orígenes, pero un antecedente clave son los grupos de vecinos autoconvocados y otras agrupaciones comunitarias). Cuando nombramos a las asambleas hacemos referencia a una pluralidad de organizaciones no-partidarias que disputan su participación política en la vida social por fuera de las lógicas institucionales y burocratizadas de la “participación ciudadana” en la democracia capitalista. A nivel nacional, plurinacional y con alcance internacional, se ha tejido la Unión de Asamblea de Comunidades (anteriormente Unión de Asambleas ciudadanas), una Asamblea de Asambleas, que desde el año 2006 mantiene encuentros entre colectivos y organizaciones de los distintos territorios, fortaleciendo la organización regional y colectiva, los cuales han sido fundamentales en mi trayectoria asamblearia y devenir feminista antiextracti-



arrastrando supuestos desarrollistas modernos occidentales, como es la noción de civilización.

Un objetivo de este trabajo es señalar un punto de divergencia principal entre nuestra perspectiva y el ecofeminismo, para llamar la atención de aquellos análisis que tienden a unificar nuestras propuestas. Un aspecto central por el cual nos distanciamos se relaciona con el lugar de enunciación. El ecofeminismo se presenta como un diálogo o articulación entre movimientos sociales diferentes, el feminista y el ecologista, entendidos como propuestas que tienen sentido por sí mismas, y que al juntarlas permiten una “mejor comprensión” de la vida social. Por el contrario, para nosotras el feminismo antiextractivista es un posicionamiento que no fragmenta ambas nociones, no encuentra un común en la suma de miradas; es una posición política en sí misma producto del devenir singular y colectivo, que da cuenta de las experiencias encarnadas de nuestros cuerpos-territorios.

Apuestas epistémico-metodológicas fronterizas desde el feminismo antiextractivista

La *Red Plurinacional Feministas Antiextractivistas del Sur* es un espacio de politización de los afectos-emocionalidades, como así también una perspectiva que emerge de las experiencias de mujeres y disidencias sexo-genéricas no blancas, indígenas y mestizas que vivenciamos el territorio-tierra como cuerpos alterizados por el sistema (hetero)patriarcal-capitalista-colonial y el estado-nación, indagando en *nuestra historia-en-común* como parte de la construcción genealógica-política disidente al feminismo hegemónico. Nuestra propuesta no tiene antecedentes académicos, ni sigue una corriente teórica difundida en programas de cátedras feministas universitarias. Por el contrario, sus antecedentes encuentran lugar en las prácticas cotidianas e históricas de cuidado, defensa y reproducción de lo común, en nuestras experiencias asamblearias-comunitarias, intervenciones orales, cantos, poesías y ensayos escritos gestados en el resistir a la avanzada del régimen estatal-empresarial configurador de territorios y subjetividades despojadx, que (sobre)vivimos bajo gobernanzas neoextractivistas (Gamboa, 2022; Jofré y Gasetúa, 2022). Asimismo, como así también en las resistencias ancestrales y luchas heterogéneas que se remontan al periodo colonial y a la formación del Estado-Nación.

El sur desde el cual nos situamos no es solamente una referencia geográfica, sino más bien *asumirse sudaka* (retomando la poética y teoría travestis-

vista. Unión de Asambleas de Comunidades (<https://asambleasdecomunidades.org.ar/>) y en redes sociales Unión de Asambleas de Comunidades (s.f)



trans de Marlen Wayar, Susy Shok y Claudia Rodríguez) como *retórica de lo marginal*, como espacio de definición política subversivo e irreverente. Nos ubicamos en este territorio históricamente alterizado, donde el mestizaje y la disidencia a la normatividad visibiliza un lugar incómodo a la vez que rebelde de enfrentamiento a las desigualdades y discriminaciones históricas. Es un espacio caracterizado por vivencias muy disímiles que se encadenan en el encontrarse con otrxs, por experiencias que se tejen en los bordes geopolíticos, corpopolíticos, sexogenéricos, raciales, étnicos, lingüísticos, económicos, epistémicos y ontológicos. Forma parte de un pensamiento fronterizo (Anzaldúa, 2016 [1987]), el cual politiza la desobediencia y la “traición” a las costumbres, desbordando los sentidos y significantes esencializados incluso sobre “la comunidad”, transfigurando el imaginario colectivo, desestabilizando las certezas y garantías de la modernidad universal, sus supuestos y categorías totalizantes impresas sobre los cuerpos-territorios desde diferentes campos disciplinares (Jofré y Gasetúa, 2022), los cuales buscan capturar lo que no tiene límites estancos.

En este sentido, considero la construcción de genealogías y narrativas feministas antiextractivistas como una apuesta metodológica de alto potencial, una política de la trama memorial que navega entre vestigios, huellas, restos, olvidos y silencios producidos por la historia oficial moderna, el discurso estatal y los documentos coloniales, los cuales han intentado borrar, ocultar e invisibilizar a nuestras ancestrxs, maestrxs, abuelxs, xadres, la politicidad de sus vidas, sus luchas y disputas. Es una genealogía alejada de la búsqueda de hechos trascendentales en término de la racionalidad moderna-patriarcal-occidentalizada, ni protagonismos individuales heroicos de mujeres y/o disidencias para “incluirlas” al relato de la construcción del Estado-Nación. Por el contrario, esta genealogía se entrelaza a aquellas experiencias micropolíticas de las pequeñas cosas de la vida cotidiana donde emergen actos, gestos, materialidades, sentires, intencionalidades y pensamientos contra las múltiples opresiones, que elegimos entramar a nuestras trayectorias y biografías.

Producir nuestras genealogías feministas antiextractivistas es también un acto de desmarcarse, de correrse de aquellas tramas genealógicas racistas y eurocéntricas que historizan el feminismo desde las renombradas olas que avanzan produciendo un imaginario sobre el feminismo como un movimiento homogéneo, evolutivo y desarrollista. En esta *genealogía disidente*, las experiencias que recupero trascienden el binomio de género moderno con la intención de problematizar la construcción del sujeto universal del feminismo (mujeres) y la noción abstracta de género de la academia. A través de



la categoría *corporalidades alterizadas* considero experiencias multisituadas atravesadas por las marcaciones de raza, etnia, género y clase, como así también desde la especificidad e historicidad del territorio que habitamos, esto es desde las nuevas y viejas formas de producción de alteridades en el contexto del Estado-Nación (Briones, 2005; Segato, 2002). Voy recogiendo experiencias que posibilitan anudar aquellos hilos cortados por el feminismo argentino blanqueado y el ambientalismo urbano, que entrama sus demandas a historias lejanas de los territorios despojados y arrasados por el neoextractivismo.

En este sentido, recupero las reflexiones de Yuderkys Espinosa (2019) y su propuesta metodológica de una *genealogía de la experiencia* desde la cual problematiza la colonialidad de la razón feminista buscando descolonizar el feminismo, desmantelando los presupuestos modernos que éste ayuda a expandir. Los aportes de las epistemologías feministas críticas cosechados, parten de la experiencia reconociendo la densidad política que en ella reside, para superar la pretensión científica de neutralidad y universalidad del conocimiento sin con ello caer en el uso de la experiencia como “prueba”, sino como aquello que debe ser explicado (Scott, 2001). En el ejercicio de interrogar la experiencia para trazar una genealogía y así observar las condiciones de posibilidad constituyentes de la misma, Yuderkis Espinosa señala cómo una emprende la tarea de arqueóloga, de archivista, de cartógrafa, al excavar en las profundidades de la memoria, la documentación escrita y audiovisual, del recuerdo propio y el amplio registro de afectos, imágenes, percepciones, sentimientos, silencios y palabras guardadas, vamos produciendo un archivo, producto del andar y transitar las actividades, acciones, lugares y eventos considerados en la revisión genealógica desde el presente.

Es parte de la *apuesta feminista antiextractivista* construir genealogías por medio de las cuales se entramen memorias propias desde las dolencias, heridas, silencios y escuchas que nos permitieron problematizar nuestros devenires feministas, assembleístas, comunitarios, etc., como ejercicio político que conserva la rabia y la indignación que “la historia” ha pretendido borrar y robarnos (Guzmán, 2019).

Etnofotografía afectiva y archivo vital multisituado de nuestras luchas

La conceptualización en curso de la categoría *archivo vital*, que la investigadora chilena Nelly Richard ha puesto en diálogo con Judith Butler (2020)⁵ a partir

5 Sobre la categoría archivo vital, recupero principalmente las reflexiones y definiciones impartidas por Butler en la conferencia online brindada el 8 de octubre de 2020, en el marco de la Cátedra Políticas y estéticas de la memoria (dirigida por Nelly Richard), donde Butler indaga en torno a la idea de memoria al margen de las lecturas hegemónicas de la historia, en diálogo con Nelly Richard y Ana Longoni.



de la experiencia de la revuelta en Chile en 2019-2020, me animé a pensar un modo de integrar a la escritura académica los registros etnofotográficos y producir materialidades tangibles para visibilizar los conflictos, interpelar a otrxs y entramar nuestras memorias resistentes. A partir de la escucha de la conversación de estas autoras, me surgió pensar el *archivo vital multisituado* como este depósito de retazos, recuerdos personificados, eventos, sueños, experiencias que estamos atravesando, conocimientos, pasiones, etc. registrados/producidos por los espacios de resistencia, insurgencia y sublevación ante la violencia neoextractivista, los que deberíamos conservar y a los cuales aferrarnos, para ocuparnos de la memoria de modo tal que la misma esté disponible más adelante, para poder reinterpretarla, para evitar la destrucción de su poder y sostener su latencia. Su fuerza radica en su posibilidad de disociar/desgarrar los tiempos “pasado-presente-futuro”, al integrar a nuestras genealogías los procesos de memorialización que involucran a los ancestros y ancestras de los territorios-cuerpos habitados, heridos y marcados. El registro abarca experiencias de temporalidades diversas, relatos orales, prácticas, conocimientos, huellas de quienes transitaron los procesos, fuentes documentales diversas, fotografías, audiovisuales, etc. El mismo permite adentrarnos en dos ejes indisociables del análisis: las múltiples formas de opresión vivenciadas y las formas de resistencia y defensa en relación a éstas.

A mi modo de entender, Nelly Richard plantea el concepto de *archivo vital* sin cerrarlo, aperturando sus usos y re-significaciones. La autora señala de forma situada y enraizada:

la revuelta es lo que tuvo lugar en un tiempo de excepción ... pero es también aquello que compone un archivo vital de símbolos y experiencias cuyas marcas pueden desinscribirse y reinscribirse en citas heterogéneas, móviles y compuestas, que “evaden” la tentación de repetir lo acontecido ... el archivo vital de la revuelta condensa fuerzas y energías que podrán ser reactivadas en otros tiempos y lugares... dicho archivo va a seguir resonando como fuente de inspiración para quienes sueñan con otros mundos cuya línea de horizonte volverá a dispararse cada vez que un “ahora es cuando” (justificado y poderoso) llame a sujetos y comunidades a rebelarse contra un régimen de imposiciones frente al cual no queda otra que decir “¡basta!”. (2021, p. 34)

El archivo vital multisituado, como lo propongo en mi investigación, propicia la tarea de visitar escenas, eventos, sucesos, experiencias cargadas de sentidos situadas en las fronteras del olvido, las cuales encuentran lugar en los pliegues de la memoria y la historia, tramando hilos del pasado-presente, entre lo sucedido y lo que está sucediendo, entre lo imaginado como utopía



colectiva sobre la vida común. Esta capacidad de estirar el tiempo permite trazar caminos entre las huellas de aquellos gestos y prácticas políticas disidentes a las formas hegemónicas impartidas sobre los cuerpos-territorios, entrecruzar historias, cuerpos, tiempos, espacios y luchas. Como señala Emanuela Borzacchiello (2016) “el archivo es una cuestión política y un producto de lo político” (p., 361), un proceso que nace de lxs sujetxs que deciden gestionar y conservar sus actos de memoria, anclados a temporalidades múltiples y contextualizadas, con un orden y sistematización político-conceptual que es propio, “para producir un corpus interpretativo a través del cual podemos leer los cuerpos y los territorios, historizarlos y analizar los cambios que se han producido en un contexto social violento” (p. 362).

En este sentido, considero que la imagen fotográfica construye miradas, aporta densidad y textura a la descripción exhaustiva del trabajo etnográfico; genera un silencio en medio de las palabras y apertura al conocimiento sensorial que la percepción del cuerpo, desde su sensibilidad aprendida, ubicará en un espacio de la trama emocional y memorial de quien observa. La raíz de mi proceso con la cámara parte de reconocer la intervención que una genera en el espacio con el cuerpo y el lente, en el estar ahí resistiendo, en el involucrarse afectivamente con el momento fotografiado, para integrar ese registro producido a la memoria común, al *archivo vital de las luchas y acciones políticas* de las cuales formo parte (algunas organizo y las propicio con otrxs, en otras me hago presente desde la rabia, la desesperanza y otras emocionalidades pujantes, en otras llego dispuesta a escuchar), con la intención de hacer visible eventos sin repercusión en las esferas sociales y comunicacionales de la provincia de Catamarca, y mucho menos del país, dado el enorme cerco mediático a estas problemáticas.

A su vez, el archivo vital está constituido por el registro fotográfico; el mismo tiene lugar cuando puede ser visto, cuestionado, reproducido, es decir, cuando afecta a otrxs. A su vez, reconozco la fragilidad que hace parte de las imágenes que construyen una mirada parcial de la realidad vivida-compartida, pero esta parcialidad integra el crear conocimientos situados como posición política. Propongo entonces entender las fotografías como *él entre* corporalidades, como producción de un archivo que media entre yo y mis compañerxs, los caminos, las casas, las plazas, los cerros, las aguas y sus defensores.

Esbozo la *etnofotografía afectiva* como desplazamiento del lenguaje escrito, incapaz de abordar y nombrar una cantidad infinita de sensaciones, emociones y pensamientos surgidos en el transitar-caminar las luchas territoriales contra la megaminería en Catamarca. También la bosquejo como praxis para



descolonizar el silencio y despatriarcalizar la palabra, dando cuenta de aquello que (me)es imposible (aún) poner en palabras, posibilitando retratar un abrazo al cerro Aconquija (el primer preso político de Minera Agua Rica y el Estado Catamarqueño), en aquella experiencia de caminar junto a las *Guardianas del Cerro y el Agua*.

Un breve repaso sobre el estar resistiendo a la avanzada de Agua Rica

Desde el año 2009, el proyecto minero Agua Rica representa (en palabras de vecinxs de Andalgalá) una “sentencia de muerte” para los pueblos y la vida toda (humana y no humana) que abrazan el cerro Aconquija. En ese año, pobladores de la zona tomaron conocimiento de manera extraoficial de la concesión realizada por la entonces Secretaría de Minería (hoy Ministerio de Estado) a la empresa transnacional Yamana Gold para la explotación del yacimiento, causando una profunda preocupación y malestar social. En diciembre de ese año, un grupo de vecinxs decidieron conformar un bloqueo selectivo en el camino que une los distritos Chaquiago con Potrero. Así, a la sombra de un pequeño árbol comenzó a gestarse y crecer la *Asamblea El Algarrobo*. Como señala Daniela Fernández (2021), cerrorista⁶ andalgalense y colega arqueóloga:

la Asamblea El Algarrobo modificó la cotidianeidad de todos los andalgalenses, sobre todo, de aquellos que hemos expuesto la vida y el cuerpo en esta lucha. Familias enteras con nuestros hijos hemos soportado largas jornadas de calor y frío extremos, sin agua y electricidad bajo precarios toldos, haciendo turnos de guardia para defender el territorio, y en esa vulnerabilidad hemos aprendido a ser valientes ante la intimidación y violencia de la policía y las patotas... ha generado un espacio complejo de construcción y ejercicio político comunitario, sin color partidario y sin líderes y referentes políticos, cuyo objetivo no sólo es la simple oposición al extractivismo minero sino la exigencia de respeto a la autodeterminación de los pueblos y la vigilancia y denuncia constante a todo hecho que atente contra nuestro territorio, bienes comunes y vida digna. (p.135)

El Algarrobo es uno de los diversos espacios colectivos surgidos en el territorio andalgalense, como lo son también los *Vecinos Autoconvocados por la Vida*, la *Asamblea Aguas Claras* de Choya y las *Mujeres del Silencio*. Estas experiencias, como tantas otras a nivel regional, dan cuenta de la emergencia del espacio asambleario como un lugar donde cualquier vecinx puede

6 La autodenominación “ccerrorista” es un modo de nombrarse que emerge de sujetxs resistentes a la megaminería en el noroeste argentino hace más de una década, en respuesta al señalamiento y estigmatización (por parte de la prensa y el estado) sobre lxs asambleístas y participantes de los cortes de rutas, a quienes se lxs califica de “violentxs, fundamentalistas, terroristas, etc.” por oponerse al avance minero. Todo esto en un contexto de represión policial de la protesta social y aplicación jurídica de la ley antiterrorista sobre defensorxs del agua y los territorios.



acercarse a expresar sus sentires, disputando ya no solo “el ejercicio de la ciudadanía” y el hacer respetar sus derechos, sino también para cuestionar los modos de estar en el espacio público, resistiendo y luchando contra las políticas territoriales de despojo perpetradas por el mismo estado (nacional, provincial y municipal).

En Argentina, las asambleas socioambientales surgieron como respuesta a la avanzada neoextractivista luego de los años 2002-2003, en un contexto de crisis política-económica-sociocultural profunda, como respuesta comunitaria a las políticas de los gobiernos desarrollistas y autoproclamados progresistas. Como bien señalan compañeras de la red de Feministas Antiextractivistas del Sur y la Colectiva Feminista de la RIDAP, Carina Jofré y Flavia Gasetúa, “las asambleas socioambientales no tienen una estructura institucionalizada en los aparatos del Estado puesto que nacen de la voluntad colectiva del pueblo de asumir un rol protagónico en la vida social comunitaria” (2022, p.162-163).

Las acciones regionales desarrolladas entre los años 2010 y 2013 por colectivos y asambleas de los valles hermanos (Yokavil y Quimivil), junto a organizaciones de las capitales provinciales de Catamarca, Tucumán, La Rioja y San Juan, son constitutivos de las genealogías antiextractivistas. Estas redes sostuvieron innumerables estrategias de *defensa-cuidado de los comunes* (Gutiérrez Aguilar, 2017) que fueron respondidas por el estado con una encarnada violencia. Las represiones policiales brutales ejecutadas por las fuerzas provinciales y federales, como la del 15 de febrero de 2010 en Andalgalá, seguidas de detenciones violentas y judicializaciones aún en curso, son ejemplo de ello. También lo son los fuertes operativos represivos del año 2012 sobre diferentes territorios, cuando en una marcada integración regional se realizaron diversos bloqueos coordinados a Minera Alumbreira sobre las rutas nacionales N° 40 y N° 60, demostrando la potencia de la organización colectiva de asambleas y comunidades, los cuales fueron desalojados violentamente en las localidades catamarqueñas Santa María, Belén, Fuerte Quemado, Tinogasta y Amaicha del Valle en Tucumán. El estado se lució haciendo uso y estreno de la “ley antiterrorista”⁷ reactualizada en las vísperas navideñas de diciembre de 2011. La aplicación de esta normativa sobre centenares de

7 En el marco de una recomendación brindada por el Grupo de Acción Financiera Internacional (GAFI), Argentina cuenta desde 2007 con una Ley Antiterrorista, con el supuesto propósito de combatir el lavado de activos y, también, la financiación del terrorismo. Se trata de la Ley 26.734, modificada en 2011, la cual recibió señalamientos de parte de organizaciones políticas y sociales que entendieron que se podía usar la normativa para llevar a cabo acusaciones de actos terroristas a activistas (Fuente: Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, 2017). De hecho, en enero del año 2012, nueve asambleístas detenidos durante una protesta contra Minera Alumbreira en la localidad de Santa María (Catamarca), fueron imputados por hechos “terroristas”, siendo ésta la primera vez que se aplicaba dicha ley para estos casos.



asambleístas del noroeste es una marca que late en la memoria colectiva y cuerpos de quienes hicieron frente a las violencias sistemáticas ejercidas por los gobiernos de turno que buscaban garantizar nuevas actividades mineras en nuestros territorios.

Un nuevo episodio de represión se ha abierto recientemente con la conformación del “nuevo proyecto MARA⁸”. Hago referencia a la asociación firmada en diciembre de 2020 del proyecto minero Agua Rica con Minera Alumbarrera, lo que implica la integración de esta última facilitando la planta e infraestructura para la explotación y el saqueo de minerales, principalmente cobre, molibdeno, oro y plata, publicitado a nivel nacional como “el proyecto de cobre más prometedor de la argentina” (Minería Pan-americana, 2022). Luego de un acuerdo firmado en septiembre del 2022 entre Yamana Gold (hasta entonces única propietaria de Agua Rica) con la multinacional Glencore, quien obtuvo un 43,75% de la participación accionaria, quedándose así Yamana Gold como única empresa operadora con el 56, 25% de las acciones (iProfesional, 2022). Sin embargo, la asociación estatal-empresarial suele quedar por fuera de la información difundida por la Empresa Minera. La firma estatal minera CAMYEN⁹ está involucrada en el proyecto Agua Rica, tomando presencia también la firma interestatal YMAD¹⁰ de la cual Minera Alumbarrera es parte. Este movimiento estratégico por parte del empresariado y el gobierno catamarqueño con apoyo de nación, inauguró en 2021 un nuevo período de represiones y criminalización de lxs defensorxs de Andalgala y la zona que desde 2009 enfrentan judicializaciones y persecuciones, en un contexto muy diferente a los anteriores, atravesado por una pandemia mundial.

Como es de conocimiento global, desde marzo de 2020 la pandemia por el Covid-19 implicó políticas de confinamiento en diversos países. En Argentina, si bien las disposiciones nacionales direccionaban las decisiones de las provincias, cada una de ellas tenía independencia para aplicar restricciones

8 El proyecto MARA es tres veces más grande que Mina Alumbarrera, con una pretensión de explotación a más de 30 años. Hay 36 km entre la mina Agua Rica y la planta de Alumbarrera. MARA planifica transportar los materiales por una cinta mecánica de un espacio a otro, obra que en este momento se estaría ejecutando afectando seriamente las cumbres de los cerros y con ello las nacientes de los ríos que lxs vecinxs de Andalgala están defendiendo desde hace más de 15 años. Se puede acceder a la información oficial a través de la página web Minera Agua Rica-Alumbarrera (MARA, 2022).

9 CAMYEN (Catamarca Minera y Energética Sociedad del Estado) es una empresa que opera principalmente en el sector de minería metalífera y en el campo de la energía eléctrica, creada en el año 2012 mediante la Ley N° 5354, por iniciativa de la exgobernadora Lucía Corpacci, posibilitando al estado ser propietario y/o titular de derechos mineros, por cuenta propia o asociado a terceros.

10 La empresa minera interestatal Yacimientos Mineros Agua de Dionisio, que tiene como propietarios al Gobierno de Catamarca, la Universidad Nacional de Tucumán y la Secretaría de Energía de la Nación. Para más información, consultar la página oficial (YMAD, s.f.)



de circulación y contacto entre los habitantes. El 19 de marzo de 2020, a través del decreto N°297/20, el Presidente de la Nación Alberto Fernández, decretó el “aislamiento social preventivo y obligatorio”. Casi quince días después, producto de la presión empresarial y de las “provincias mineras”, el gobierno federal mediante la decisión Administrativa 450/2020 decretó la incorporación de la minería al listado de actividades y servicios declarados esenciales, por tanto, exceptuados de cumplir el aislamiento (Mining press, 2020). En ese contexto, confinadxs en nuestras casas, con compañerxs de diversas asambleas del territorio catamarqueño e integrantes de *PUCARÁ* (Pueblos catamarqueños en Resistencia y Autodeterminación), comenzamos una Campaña por redes sociales denominada: *Por el Agua, la Salud y la Vida: la minería no es esencial*, problematizando lo que el gobierno entendía como “esencial”, apelando a la salud, mientras en nuestros pueblos la salud es afectada e impactada de forma negativa por las actividades contaminantes. Al mismo tiempo, las *Caminatas por el Agua y la Vida* alrededor de la plaza principal de Andalgalá volvían a reunir a vecinxs que no podían pensar el resguardo de la salud y la vida, sin el cuidado del cerro y el agua.

Los vínculos entre las asambleas a nivel regional se vieron afectados por la pandemia; sin embargo, las redes se expandieron virtualmente y nos sostuvieron en alerta, atravesadxs por los dolores que el Covid-19 provocó en nuestras comunidades. Mientras tanto, la avanzada minera se abría paso jugando diversas cartas que fueron produciendo más dolor, indignación y rabia. El 22 de diciembre de 2020, a pocos días de la creación del proyecto MARA, la Corte de Justicia de Catamarca declaró inconstitucional la Ordenanza Municipal de Andalgalá N° 029/2016¹¹, la cual protege la cuenca del río Andalgalá al prohibir la megaminería en sus nacientes y el uso de sustancias tóxicas, lograda por lxs vecinxs y asambleístas tras años y años de luchas, investigaciones y disputas judiciales. La Asamblea El Algarrobo apeló al fallo de la corte, e incluso el municipio de Andalgalá realizó una presentación ante la Corte Suprema de Justicia de la Nación, acción que mantendría en vigencia la ordenanza hasta que la corte emitiera una sentencia firme.

Así fue como el año 2021 inició con un enorme malestar generado por la arremetida de las corporaciones mineras en complicidad con el gobierno provincial de Raúl Jalil y el gobierno nacional de Alberto Fernández. Nuevamente, en febrero de ese año, la corte volvió a fallar a favor de la empresa, pero dicha resolución no fue puesta en conocimiento, ni a lxs vecinxs involucradxs

11 Para más información se pueden consultar las siguientes noticias periodísticas: ANRed (2020); Izquierda Web (2020); Tierra Viva (2020).



ni al municipio, hasta varios meses después. Violando esta disposición, como así también otras leyes (entre ellas la Ley Nacional de Bosques N° 26.331 y la Ley General de Protección de Glaciares y ambientes Perigraciales N° 26639), la empresa Yamana Gold inició sus actividades de exploración avanzada en el cerro Aconquija. Es por ello que, desde el 22 de marzo (día mundial del agua) se realizaban dos cortes selectivos a Agua Rica por parte de asambleístas y vecinxs que, alertados por ver pasar camionetas de la empresa por el camino de potrero y sin respuesta por parte de las autoridades, emprendieron acciones de defensa. En ese contexto, ocurrieron situaciones de violencia contra compañerxs, entre ellas el atropello de dos personas en el corte de la Asamblea el Algarrobo por parte de un proveedor minero con su vehículo. Las denuncias presentadas hasta el día de hoy por estos hechos de violencia, no han tomado curso en la justicia local, encargada de sostener la persecución y hostigamiento.

La militarización del territorio tomó mayor magnitud cuando, a inicios de abril del 2021, la Asamblea circuló imágenes de las máquinas perforadoras y de contingentes de empleados subiendo por Minas Capillitas a espaldas del pueblo, con dos cortes selectivos activos en Choya y Potrero (camino que conducen a Agua Rica), acciones que clarificaban la postura de lxs vecinxs en negativa al avance del proyecto. Mientras tanto, el gobierno provincial justificaba la enorme presencia policial en la ciudad con la excusa del “cuidado y control” por la pandemia.

Los días ocho y nueve de abril estuvieron marcados por las acciones de las *Mujeres del Silencio*, quienes se autoconvocaron frente a la sede de Agua Rica en una multitudinaria sentada de mujeres de todas las generaciones que volvían a las calles declarando esencial el agua, la vida y la autodeterminación de los pueblos. Seguidamente, el diez de abril tuvo lugar, como cada sábado desde hace más de trece años, la Caminata por la Vida N° 583, con miles de personas de barbijo en las calles de Andalgalá en un contexto de militarización que de repente liberó la zona para que las oficinas de Agua Rica, en medio de un estallido social, fueran incendiadas y la sede del Partido Justicialista atacado por personas encapuchadas y no reconocidas hasta el día de hoy (Fernández, 2021). El foco de incendio, de pequeño tamaño, que se produjo en Agua Rica no fue sofocado por los bomberos locales, emplazados a media cuadra del lugar, quienes manifestaron tener órdenes de no intervenir, permitiendo el incendio total de la sede de la empresa. Desde la capital catamarqueña, por medio de redes sociales nos enteramos de los hechos advirtiendo la arremetida judicial y policial que se vendría horas después.



El día domingo, la Fiscal de Instrucción Soledad Rodríguez (reconocida ex trabajadora de las corporaciones mineras en Catamarca), junto al Juez Rodolfo Cecenarro y otros funcionarios estatales, decidieron emprender una carcería de vecinxs, a quienes les adjudicaban las acciones contra la empresa y la sede del partido gobernante, marcándolos como terroristas, violentos, delincuentes, etc. Entre el día lunes doce y miércoles catorce se realizaron las detenciones y allanamientos violentos en domicilios sin órdenes judiciales, sumada a otras irregularidades en los procesos brutales que implicaron torturas y malos tratos dentro y fuera de la comisaría. Se vulneraron derechos humanos y violaron las normativas nacionales y acuerdos internacionales que resguardan los derechos de activistas defensorxs. Un total de doce personas, entre ellas mujeres y personas de riesgo, fueron detenidas arbitrariamente.

Con compañerxs de *PUCARÁ* nos hicimos presentes en Andalgalá el día jueves quince, a horas de que el gobierno provincial decretara la “fase roja” del confinamiento por Covid-19, prohibiéndose la circulación de personas en toda la provincia. Llegamos para realizar tareas de prensa y apoyo legal, pero principalmente para brindar contención afectiva a nuestrxs compañerxs, aun cuando varixs de lxs detenidxs y allanadxs eran responsables de prensa de la asamblea y sus elementos de trabajo habían sido secuestrados. El estar ahí nos permitió vivenciar el clima de tensión social, bronca e indignación colectiva, dolor, desconfianzas y miedos, infundidos por la presencia y hostigamiento policial. Desde el primer día de detención hasta el último (más de dos semanas), los ruidazos, cacerolazos, sentadas frente a fiscalía y comisaría, sostenían el rechazo a la avanzada de Minera Agua Rica y manifestaban el acompañamiento amoroso a quienes estaban privadxs de su libertad injustamente. Las acciones de visibilización, protesta y denuncia por la violencia ejercida sobre lxs compañerxs se replicaban a lo largo del país; a nivel local y regional se realizaron marchas, caminatas, conferencias de prensa, presentaciones judiciales, etc.

Hasta el día de hoy, las acciones de resistencia son permanentes. Durante el año 2022, la *Asamblea Aguas Claras de Choya* sostuvo por nueve meses un acampe a más de 3.500 m.s.n.m., atravesando represiones policiales constantes cada quince días (cada vez que la empresa necesitaba hacer recambio de personal y subir elementos necesarios para sostener las actividades de exploración), ataques y robos al acampe, violencia paraestatal, citaciones judiciales e inicios de causas, aprietes y sobornos, entre tantas otras violencias que vivencian quienes siguen enfrentándose a la decisión autoritaria del estado y las empresas de sostener un proyecto que ya está afectando la salud, el agua y



las economías regionales de los diversos distritos de Andalgalá. En marzo de 2023, el acampe fue totalmente desmantelado, mientras las aguas del río que consume la población continúan bajando barrosas, aunque en el cerro no se registren lluvias. Señal del arrastre de los sedimentos que produce el accionar violatorio del proyecto minero sobre la montaña.

Guardianar el cerro y el agua: experiencias, fotografía y archivo vital de nuestras luchas

En esta construcción genealógica quiero detenerme sobre una acción específica desarrollada en ese doloroso abril de 2021, como un aporte específico al *archivo vital de nuestras luchas feministas antiextractivistas*: la caminata de las *Guardianas del Cerro y el Agua*, realizada los días veintitrés y veinticuatro de abril de 2021. Esta acción tuvo lugar en un contexto de criminalización, detención violenta de defensorxs y militarización de los territorios en plena pandemia, una estrategia política que buscaba garantizar la avanzada del nuevo proyecto MARA. Considero este suceso político un punto de inflexión, tanto a nivel singular como colectivo, en el proceso reflexivo sobre nuestras propias prácticas (de cuidado y defensa) y posicionamientos políticos frente a la violencia (hetero)patriarcal-capitalista-colonial neoextractivista.

La gesta de aquella caminata tuvo origen en un mensaje, que muchas hermanas de diversos territorios de las provincias de Catamarca, Tucumán, Santiago del Estero y La Rioja recibimos, enviado por Cecilia, una compañera habitante de la localidad de Famatanka (Dpto. Santa María, Catamarca, Argentina), quien nos convocaba diciendo: “tuve un sueño... que salimos de los pueblos, que bajaban las almas y los ancestros del cerro, que brotaban los seres de sus vertientes, todxs juntxs llenamos las rutas, llegando a Andalgalá”. Respondimos al llamado de nuestra ancestra común, el agua, elemento dialógico que con su fuerza y memoria nos junta. Organizamos una convocatoria para caminar hasta Andalgalá y confluir como ríos en la *Caminata N°586*, para pedir la libertad de nuestrxs hermanxs y del cerro Aconquija, primer preso político de esta dictadura minera. Caminamos sosteniendo el *Abrazo al Aconquija* desde los cuatro puntos cardinales, llevando con nosotras un fueguito que las abuelas diaguitas encendieron en Amaicha del Valle (Tucumán) y entregaron a nuestras hermanas *Ancestras del Futuro*, para que nos cuide, acompañe y guíe ardiendo todo el camino.

Mi experiencia y *el archivo narrativo-fotográfico* que comparto aquí, involucra el recorrido que realizamos desde la localidad de Belén hasta Andalgalá, junto a compañeras y compañeros que venían de San Miguel de Tucumán,



Amaicha, Santa María, Hualfín y otros territorios cercanos. Caminamos la ruta N° 46, inaugurada unos pocos años antes por el gobierno de Mauricio Macri y la exgobernadora Lucía Corpacci, como parte del “corredor estratégico” para el “desarrollo regional”, obra ejecutada por Vialidad Nacional pero financiada por el Banco Mundial como parte del desarrollo de la IIIRSA-COSIPLAN. En palabras del ex vicegobernador de la provincia, Jorge Solá Jais,

no es solo la ruta que conecta Belén con Andalgalá, sino que se integra al corredor bioceánico que va a conectar con el paso de San Francisco... hoy el futuro de Catamarca está pasando por el oeste de la provincia por la cuestión minera, turística y hacer obras para el desarrollo de la actividad de estas comunidades es muy bueno para todos. (El Esquiú, 2019)

En otras palabras, un viejo camino que unía a los pueblos, ahora pavimentado para beneficio de las mineras, se vuelve parte fundamental del plan estratégico neoextractivista implementado en Latinoamérica, se necesitan rutas para el saqueo, estos son los denominados caminos de la servidumbre minera (Vallejo, Zamora y Sacher, 2019; Jofré, 2022a).

Caminamos por la misma ruta donde, meses después, el feminista Eliseo Guerrero enterraría los restos calcinados de su expareja Eugenia Olivera, en la entrada al pueblo Amanao, una de las localidades más afectadas por la explotación de Minera Alumbreira, la cual ejemplifica los procesos de desplazamientos forzados y desterritorialización como resultado de la explotación de Minera Alumbreira. Femicidio y extractivismo se ensamblan a lo largo de toda Abya Yala y la ruta N° 46 lo evidencia con su destino de sacrificio y muerte. En este caso, se encadenan en la mano de la fiscal Soledad Rodríguez encargada de investigar la desaparición y posterior muerte de Eugenia (quien llevaba dos meses siendo buscada por sus amigas), pero también la responsable de librar las órdenes de allanamiento y detención de lxs vecinxs de Andalgalá. *Femicidio y extractivismo* son ecos de una maquinaria de despojo aceitada en el tiempo, donde la explotación y agotamiento de las energías vitales de los cuerpos y los territorios ponen a la luz los estratos de violencia que operan en nuestras dolencias. Nombrarnos *feministas antiextractivistas* como un sujeto político de enunciación, emana una forma específica y concreta en la cual la *herida colonial* (Anzaldúa, 2016 [1987]) se abre constantemente en nuestros *cuerpos-territorios*. Así, dolientes y heridas, recorrimos aquel camino que ve pasar la muerte, en manos de hombres y máquinas y que, sin embargo, en esos días también tomó la forma de campo fértil, sembrado de historias de amor a la tierra, rebeldía histórica y resistencias rabiosas caminantes, tejien-do espacios de sanación y escucha ancestrales.





Figura 1: Caminata de las guardianas del Cerro y El Agua, tramo Belén-Andalgalá, por ruta provincial N°46. Fuente: archivo fotográfico de la autora.

El amedrentamiento policial venía desatándose hacía semanas sobre asambleístas de toda la provincia. En el recorrido de *las Guardianas*, que duró dos días, el hostigamiento policial y parapolicial fue creciendo. Fuimos siendo interceptadas por diversos controles policiales, llenos de contradicciones; personal policial que, sirviéndose de la pandemia, trataba de impedir la llegada de diversas compañeras al punto de encuentro. En ese momento activaron diferentes protocolos, según el contexto de cada departamento, violando leyes vigentes, como la Ley N° 25.326 de Protección de los Datos, la cual establece en su art.6 que los datos proporcionados por los Documentos de Identidad Nacional (DNI), una vez recabados por cualquier organismo de intervención, los agentes del mismo tienen la obligación de informar al/a la/lxs propietarix/xs sobre la finalidad de su uso. A contramano de esta normativa, personal policial y de tránsito (en dos controles diferentes) solicitaron los DNI de varias mujeres llevándolos a la garita policial para tomarles fotografías, y hacerlas circular por grupos de Whatsapp de la policía, sin ningún tipo de información previa y con el claro propósito de *marcar* así a las compañeras involucradas. También fotografiaron los autos, patentes y rostros de las personas, sin responder a los pedidos de identificación requeridos a los oficiales e incluso sin dar cuenta de las disposiciones que avalan su accionar. En este marco, cinco compañeras provenientes de Santa María fueron obligadas a dormir en la ruta, en el puesto de control policial de La Puntilla (Dpto. Belén), aunque contaran con los permisos circulatorios necesarios. Estas mismas compañeras, al regresar a sus domicilios luego de la caminata, se encontraron nuevamente con policías persiguiéndolas y amedrentándolas en sus casas.

La noche del viernes veintitrés de abril, acampamos al costado de la ruta, en el Salar de Pipanaco, para descansar y retomar el viaje al día siguiente. Las luces de camionetas blancas sin patentes que iban y venían por la ruta y el campo, tratando de amedrentarnos, nos mantuvieron en alerta toda la noche. La ronda frente al fuego dio lugar a la memoria, recordamos otras épocas donde el poder desplegó las mismas estrategias intimidatorias, para espantar el miedo y memorar nuestras *alianzas creativas-colectivas* que a nivel regional nos mantuvieron a salvo en distintas épocas.



Figura 2: Campamento nocturno a orillas del Salar de Pipanaco.
Fuente: archivo fotográfico de la autora

Con estas situaciones específicas de violencia que describo, busco señalar que las mismas deben pensarse tejidas con aquellas que desde la *Asamblea El Algarrobo* venían denunciando desde hacía meses: la persecución policial, la militarización de la ciudad, el hostigamiento a todo el pueblo con la presencia de grupos de choques como el Kuntur o G.I.R, las camionetas blancas 4x4 sin patente de la división de “inteligencia” de la policía que se estacionaban en las puertas de las casas de los manifestantes hasta horas de la madrugada, los *drones* sobrevolando las casas, etc. Nombrar y describir estos hechos no constituye simples anécdotas; hace parte de las estrategias colectivas del *estar resistiendo*, donde la visibilización de la violencia es una forma de cuidarnos y darnos seguridad apelando a la solidaridad de las organizaciones y personas que a lo largo de todo el territorio plurinacional y en toda Abya Yala son amedrentadxs por defender el agua y la tierra. Las múltiples violencias patriarcales-coloniales-capitalistas-neoextractivistas y las resistencias a todas ellas, hacen parte de nuestro cotidiano, pero también de nuestras preguntas

de investigación, de una problemática social que demanda que las universidades se hagan eco de los conflictos que padecen los pueblos a los que nos debemos y pertenecemos.

Considero que los archivos fotográficos van produciendo ciertos textos culturales que anudan a la memoria aquellos momentos donde el “nosotras” y “los otros” se desdibujan momentáneamente, y en ese registro se imprimen las huellas de los encuentros posibles y las ambigüedades corpóreas que encarnamos. Invito a lxs lectorxs a acompañar la lectura de este artículo con la narrativa fotográfica compartida en la Sección Lenguajes Instituyentes de esta revista como parte de la construcción del *archivo vital*.



Figura 3: Caminata n° 586 en la ciudad de Andalgá. Llegada de las Guardianas del Cerro y el Agua. Fuente: archivo fotográfico de la autora.

Algunas reflexiones abiertas sobre la expresión del poder estatal-empresarial

Si estas genealogías nos permiten visualizar cómo el poder real de concentración de la riqueza se dirige con agresividad y violencia hacia quienes defienden y ponen en el centro la tierra y el agua, podremos identificar porqué la autonomía de los territorios y los cuerpos son el enemigo principal del poder. Los ejercicios de emancipación sobre nuestros propios cuerpos-territorios (singulares y colectivos), desequilibran los cimientos del patriarcado entendido como la lógica fundante de la forma extractivista.

Comprender al patriarcado como uno de los sistemas que constituye las bases más profundas del mundo como lo conocemos, a partir de la extracción, explotación, saqueo y apropiación de las energías vitales, nos permite reflexionar sobre los procesos históricos de formación de *alteridades corpopolíticas*, donde la jerarquía de género, la racialización de los territorios y los cuerpos,



mantienen en pie al sistema patriarcal extractivista, y con ellos la maquinaria de acumulación y reproducción del capital.

La *conciencia feminista antiextractivista* en torno a las desigualdades de sexo-género-raza-clase, como así también del arraigo a la tierra, trazan un camino de emancipación y autonomía que el poder decide combatir con crudeza, crueldad y violencia física. Al incorporar algunas demandas legítimas y disruptivas del feminismo a la estructura del estado y las empresas, el poder pone en juego políticas de desestabilización, institucionalización y control de nuestras fuerzas. Estas estrategias son modos de producir fracturas y contaminaciones de los espacios colectivos que emergieron como disidentes a estas lógicas y terminan atravesando procesos de burocratización y vaciamiento de sentido político crítico. Como ejemplo de ello, quisiera mencionar la distinción recibida en diciembre de 2022 por el proyecto MARA, por desarrollar actividades e iniciativas como parte de su “Agenda de Inclusión, Diversidad y Género”, que responden a la Agenda 2030 y los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS) aprobados por la ONU. No es una incongruencia; es una evidencia de cómo el poder se adueña y se apropia, incluso de aquello que creamos para cuidar, defender y reproducir la-vida-en-común disputándole sentidos a la lógica del capital y el patriarcado. Mientras en los ámbitos empresariales y estatales se celebran estas políticas de género “inclusivas”, en nuestros pueblos se desarrollan represiones, allanamientos violentos, torturas y detenciones arbitrarias, como parte del espectáculo de poder como lo son también la violación y el femicidio que, en nuestra realidad social, implica una impunidad exacerbada.

En un contexto actual de innumerables legislaciones que dicen respaldar y proteger los derechos de lxs más vulnerables (mujeres, niñas y personas del colectivo LGTBIQNB+), suceden al mismo tiempo un sinfín de violencias espectacularizadas, que buscan dar un mensaje muy claro. No es casual que, en Catamarca, en Andalgalá y otros pueblos, hace tiempo se denuncia estar vivenciando una *dictadura minera* como una realidad paralela a la del discurso del *Nunca Más*, los 40 años de democracia y toda legislación estatal que institucionalizó la lucha por los derechos humanos en Argentina. Con-vivimos en una segunda realidad que se expresa en la crueldad y la impunidad (Segato 2016), con que se comete la violación y el despojo del territorio-tierra y los cuerpos-territorios de lxs defensorxs en la avanzada neoextractivista minera.

El reciente robo, desmantelamiento y destrucción del acampe de lxs vecinxs de Choya en Andalgalá, las detenciones y allanamientos violentos a plena luz del día de vecinxs, son una clara expresión de esta posición de poder



masculina (la del estado, la de la policía, la de lxs políticxs, funcionarixs y empresarios) que necesita del espectáculo para existir y reafirmar su poder. ¿Cómo es posible comprender que en un acampe sitiado por una patota prominera y un puesto policial, se produzca la desarticulación de un espacio de resistencia, defensa y cuidado, frente al ojo observador del poder policial que dice no haber visto nada cuando liberó la zona para que se produzca el hecho delictivo? A mi parecer, esta acción es un mensaje mafioso que busca atemorizarnos y recordarnos nuestro lugar de subordinación, como forma de combatir los esfuerzos y ejercicios de autonomía que toman fuerza en diferentes localidades y comunidades específicas (como son las asambleas de vecinxs, comunidades indígenas y colectivas feministas antiextractivistas) quienes hemos tomado cierta visibilidad en el escenario regional y nacional, a pesar de los cercos mediáticos y judiciales impuestos.

Sin palabras concluyentes, considero este trabajo una apuesta a la sensibilidad de lxs lectorxs, una interpelación para preguntarnos por nuestras reacciones ante los hechos de violencia, cercanos y lejanos, por las redes que construimos y por los análisis de la realidad social que hacemos desde las academias, identificando la necesidad de *aperturar los diálogos y la escucha*.

Atendiendo el escenario de profundización del modelo neoextractivista, considero que la narrativa producida desde una etnofotografía afectiva y crítica hace parte de una genealogía feminista antiextractivista de las experiencias de cuidado, defensa y reproducción de lo común. Esta genealogía nos permite identificar e historizar múltiples y diversas intencionalidades resistentes y subjetividades activistas que emergen y constituyen las tramas memoriales del *estar resistiendo con otras y otrxs* a las políticas de despojo, disputando así los sentidos de la memoria desde la disidencia.

Referencias bibliográficas

- Anzaldúa, Gloria (2016 [1987]). *Borderlands/La Frontera. La nueva mestiza* (C.Valle, traductora). Capitán Swing Libros.
- Borzacchiello, Emanuela (2016). Pensando en la construcción de archivos feministas en tiempos de violencia: elementos para el análisis. En Norma Blazquez Graf y Martha Patricia Castañeda (Coords.). *Lecturas críticas en investigación feminista* (pp. 345-370). Universidad Autónoma de México.
- Briones, Claudia. (2005). *Cartografías Argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Editorial Antropofagia.
- Butler, Judith [Museo Reina Sofía] (4 diciembre de 2020). *Los poderes de la memoria en las pequeñas cosas* [video] Youtube https://www.youtube.com/watch?v=YuPj_1pv6UA



- Cañuqueo, Lorena (2018). Trayectorias, Academia y Activismo Mapuche. *Revista AVÁ 33 - Dossier: Intelectuales indígenas y ciencias sociales en América Latina*.
- Ciriza, Alejandra (2015). Construir genealogías feministas desde el Sur: encrucijadas y tensiones. *MILLCAYAC Vol. II* núm. 3, 83-104.
- d' Eaubonne, Françoise (1974). *Le féminisme ou la Morte*. Pierre Horay.
- Espinosa, Yuderkys. (2014). Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica. *El Cotidiano*, núm. 184, 7-12.
- Espinosa, Yuderkys (2019). Hacer genealogía de la experiencia: el método hacia una crítica a la colonialidad de la Razon feminista desde la experiencia histórica en América Latina. *Revista Direito e Práxis*, vol. 10, núm. 3.
- Falquet, Jules. 2003. Mujeres, feminismo y desarrollo: un análisis crítico de las políticas de las instituciones internacionales. *Desacatos*, núm. 11,13-35.
- Fernández, Daniela (2021). Caminar la resistencia. En Rafael Sandoval y Silvia Valiente (Coords.), *Toda Argentina es Andalgalá: Experiencias de investigación y conocimiento*. (pp. 129-160). Universidad de Guadalajara.
- Galindo, María (2013). *No se puede descolonizar sin despatriarcalizar. Teoría y propuesta de la despatriarcalización*. Mujeres Creando.
- Gamboa, Marianela (2022). Son urgentes los feminismos antiextractivistas. Problematizar las herencias coloniales modernas en los feminismos catamarqueño. En Elsa Ponce y Rocío Arévalo (Comps.), *Pensares feministas entre los márgenes*, (pp.97-111). Editorial Científica Universitaria de la Universidad Nacional de Catamarca.
- Gigena, Andrea Ivanna (2022). *La politización feminista e indígena en Abya Yala. Encrucijadas y discontinuidades*. CALAS.
- Guzmán, Adriana (2019). *Descolonización de la Memoria, Descolonización de los feminismos*. La Paz Bolivia. Editorial Independiente Mujuta Tarpuna.
- Gutiérrez Aguilar, Raquel (2017). *Horizontes comunitario-populares. Producción de lo común más allá de las políticas estado-céntricas*. Traficantes de Sueños.
- Haraway, Donna (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Cátedra.
- Haraway, Donna (2021 [1988]). Conocimientos situados: La cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial. En Daffne Valdés Vargas, Paula Cometa Stange, Lea Cáceres Diaz y Sibila Sotomayor Van Rysseghem (Eds.), *Lastesis. Antología Feminista*, (pp. 27-63). Debate.
- Harding, Sandra (1996). *Ciencia y Feminismo*. Morata.
- Hart, Gillian (2016). Desnaturalizar el despojo: una etnografía crítica en la era de resurgimiento del imperialismo. *Revista Colombiana de Antropología* vol. 52 (2), 139-173.
- Jofré, Ivana Carina (2020). Cuerpos/as que duelen. Cosmopolítica y violencia sobre cuerpos/as indígenas reclamados como ancestros/as warpes. *Intersticios De La política Y La Cultura. Intervenciones Latinoamericanas*, 9 (17). <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/intersticios/article/view/28908>
- Jofré, Ivana Carina (2022a). Los caminos de servidumbre megaminera y narrativas del despojo en los procesos de patrimonialización neoextractivistas del Qhapac Ñan. En Ivana Carina Jofré y Cristóbal Gneco (Eds.), *Políticas patrimoniales y procesos de violencia y despojo en Latinoamérica* (pp. 193-232). Editorial UNACEN.



- Jofré, Ivana Carina (2022b). Interrumpiendo el discurso patrimonial: crítica y resistencia al neoeextractivismo minero en Argentina. *Heterotopías*, 5(9), 1–26. <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/heterotopias/article/view/38162>
- Jofré, Ivana Carina, Gamboa, Marianela, Morales, Muriel, Gasetúa, Flavia y Florencia Pessio Vázquez (Colectiva Feminista RIDAP) (2021). Mujeres y disidencias feministas en las arqueologías sudamericanas. Claves para nombrar la violencia patriarcal y re-existir en las academias hostiles. *Revista Anales de Arqueología y Etnología*, Vol 76, (2), 123-145. <https://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/analarqueyethno/article/view/4665/4077>
- Jofré, Ivana Carina y Érica Flavia Gasetúa (2022). Hacer comunidad en territorios de sacrificio. En Ivana Carina Jofré (Ed.), *Cartografía de conflictos en territorios indígenas del Cuyum: Región de Cuyo, Argentina* (pp. 161-201). Editorial UNSJ.
- Lugones, María (2021). *Peregrinajes. Teorizar una coalición contra múltiples opresiones*. Ediciones del Signo.
- Marcus, George (2018). Etnografías multisituadas. Reacciones y potencialidades de un Ethos del método antropológico durante las primeras décadas del 2000. *Etnografías Contemporáneas* 4 (7). p. 177-195.
- Rich, Adrienne (2010 [1984]) Apuntes para una política de la posición. En *Sangre, Pan y Poesía. Prosa escogida: 1979-1985*. (pp. 249-272). Editorial Colectivo Sudakuir.
- Richard, Nelly (2021). *Revuelta social y nueva constitución*. Prólogo de Javier Trímboli. 1a ed CLACSO, Libro digital, PDF - (Masa crítica). <https://www.clacso.org/revuelta-social-y-nueva-constitucion-2/>
- Scott, Joan Wallach (2001). Experiencia. *Revista La Ventana*, 13, 42-73.
- Segato, Rita Laura (2002). Identidades políticas / Alteridades históricas una crítica a las certezas del pluralismo global. *RUNA, Archivo Para Las Ciencias Del Hombre*, 23(1), 239-275.
- Segato, Rita Laura (2016). La guerra contra las mujeres. Traficantes de Sueños.
- Seoane, Julio. (2012). Neoliberalismo y ofensiva extractivista. Actualidad de la acumulación por despojo, desafíos de Nuestra América. *Theomai* n. 26.
- Svampa, Maristella (2012). Consenso de los commodities, giro ecoterritorial y pensamiento crítico en América Latina. *OSAL*, Año XIII, núm. 32. <https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/osal/20120927103642/OSAL32>
- Svampa, Maristella (2019). *Las fronteras del neoeextractivismo en América Latina. Conflictos socioambientales, giro ecoterritorial y nuevas dependencias*. Bielefeld University Press, CALAS.
- Svampa, Maristella (2021). Feminismos ecoterritoriales en América Latina. Entre la violencia patriarcal y extractivista y la interconexión con la naturaleza. *Documentos de trabajo n.59*. Fundación Carolina. https://www.fundacioncarolina.es/wp-content/uploads/2021/11/DT_FC_59.pdf
- Vallejo, Ivette, Zamora, Giannina y Sacher, Willam (2019). Despojo(s), segregación social del espacio y territorios de resistencia en América Latina Presentación del dossier. *ÍCONOS* 64: 11-32.

Sitios web consultados

- ANRed. Agencia de Noticias RedAcción (16 de diciembre 2020). *Andalgalá no será zona de sacrificios ni de desaparecidos*. <https://www.anred.org/2020/12/26/andalgala-no-sera-zona-de-sacrificio-ni-de-desaparecidos/>



- El Esquiú (23 de abril 2019). *Ruta 46: la obra clave que los pueblos del oeste esperaron casi medio siglo*. <https://www.lesquiui.com/politica/2019/4/23/ruta-46-la-obra-clave-que-los-pueblos-del-oeste-esperaron-casi-medio-siglo-320947.html>
- Feministas Antiextractivistas del Sur (s.f) *Inicio*. [Página de Facebook] <https://www.facebook.com/profile.php?id=100068706926293>
- iProfesional (23 de septiembre 2022). *Glencore adquirió la participación de Newmont en el proyecto MARA en Catamarca*. <https://www.iprofesional.com/negocios/370023-mineria-glencore-adquirio-participacion-de-newmont-en-catamarca>
- Izquierda Web (25 de diciembre 2020). *Catamarca: Escandaloso fallo en favor de la megaminería*. <https://izquierdaweb.com/catamarca-escandaloso-fallo-en-favor-de-la-megamineria/>
- Minera Agua Rica-Alumbrera. MARA (4 de octubre 2022). *Glencore adquirió la participación de Newmont en el proyecto MARA en Catamarca*. <https://www.proyectomara.com.ar/glencore-newmont-mara/>
- Minería Pan-americana (18 de noviembre 2022). *MARA, el proyecto de cobre más prometedor de Argentina*. <https://www.mineria-pa.com/noticias/mara-el-proyecto-de-cobre-mas-prometedor-de-argentina/>
- Mining press (3 de abril 2020). *¡Decretazo! Argentina declara esencial a la minería y la excluye de la cuarentena*. <https://miningpress.com/328655/decretazo-argentina-declara-esencial-a-mineria-y-la-excluye-de-la-cuarentena-hernandez-parate-dano-a-produccion-y-exploracion>
- Ministerio de Justicia y Derechos Humanos (4 de julio 2017). *Ley antiterrorista, otra de las normas “especiales”*. <https://www.argentina.gob.ar/noticias/ley-antiterrorista-otra-de-las-normas-especiales>
- TIERRA VIVA, Agencia de noticias (29 de diciembre 2020). *Rechazo al fallo de la corte suprema de Catamarca que habilita la megaminería en Andalgalá*. <https://agenciaterraviva.com.ar/rechazo-al-fallo-de-la-corte-suprema-de-catamarca-que-habilita-la-megamineria-en-andalgala/>
- Unión de Asambleas de Comunidades (s.f) *Inicio*. [Página de Facebook] <https://www.facebook.com/unionasambleasdecomunidades>
- Yacimientos Mineros Aguas de Dionisio. YMAD (s.f). <http://www.ymad.com.ar/>



Marianela Gamboa

<https://orcid.org/0000-0003-3821-9932>
 mariugamb@hotmail.com

Se presenta a sí misma como activista lesbiana, gorda y feminista anti-extractivista, disfruta de la cocina como espacio rumiante desde el cual comparte el afectos con sus vínculos. Nacida y criada en la localidad de Laguna Paiva (Provincia de Santa Fe) emigró a San Fernando del Valle de Catamarca en 2009, donde comenzó un profundo vínculo con diversos territorios de la Provincia de Catamarca, enraizando su vida y lucha en esta tierra norteña que la cobija. Es Licenciada en Arqueología por la Universidad Nacional de Catamarca y estudiante avanzada del Doctorado en Ciencias Humanas de la Facultad de Humanidades de la misma universidad. Actualmente se desempeña como becaria doctoral del Instituto de Estudios Regionales Socioculturales (IRES), del Consejo Nacional de



Investigaciones Científicas y Técnicas con lugar de trabajo en la Universidad Nacional de Catamarca. Desde 2019 es docente en el Instituto de Educación Superior de Arte y Comunicación (ISAC) de la Provincia de Catamarca. Integró diversos equipos de investigación en la Escuela de Arqueología y grupos interdisciplinarios de la Facultad de Humanidades y de otras provincias como el Centro de Estudios e Investigaciones en Antropología y Arqueología-San Juan (CEIAA) coordinado por Carina Jofré. Actualmente integra el equipo dirigido por Belén Verón Ponce y co-dirigido por Alejandra Saracho y el Grupo de Estudios *Espacios cotidianos y memorias* coordinado por Silvia Valiente, participando en diversos proyectos de investigación y extensión. Desde 2010 integra organizaciones asamblearias contra la megaminería y grupos feministas, ha sido miembro fundadora de la Red Plurinacional Feministas Antiextractivistas del Sur. También se ha unido a la Red de Información y Discusión en Arqueología y Patrimonio y la Colectiva Feminista de la RIDAP. La fotografía apareció hace algunos años como herramienta de lucha que se va incorporando al trabajo etnográfico. Realizó algunos trabajos de investigación como fotógrafa. Sus intereses en el marco de la investigación científica-académica están profundamente atravesados por la conflictividad social en los territorios que habita: la avanzada neoextractivista minera, la profundización de las violencias (hetero)patriarcales-coloniales-capitalistas y las múltiples expresiones de resistencias a las mismas.



SECCIÓN LENGUAJES INSTITUYENTES

VIDEO-CREACIÓN EN JUNTANZA

DIARIO DE UNA COLECTIVA DE CUERPAS SUR EN TERRITORIOS NORTE

COLECTIVA LAS MILPAS

Marlene Gildemeister Flores, Andrea Belén S. Paredes, Ana María Patiño
Martínez, Mayra Lucía Sanchez Mora y Brenda Lucía Bascones Cornejo

colectivalasmilpas@gmail.com

Sinopsis

Esta pieza se ha realizado en el tiempo robado a los estudios y al pluriempleo en el Reino de España (la casa del amo). Manifestamos que este también es nuestro lugar, donde sentipensamos y creamos nuestro *Calendario-Pacha* en comunión con nuestra memoria ancestral. No nos quitarán más nuestras memorias, a pesar del capitalismo racista que hace todo por arrebatárnoslas. Nuestras cuerpas diaspóricas ansían *la juntanza* y esa es nuestra rebeldía.

La constante tensión en el proceso de la destrucción de la casa del amo nos lleva a generar acciones en las que donde denunciamos y revelamos la maquinaria destructora, genocida y epistemicida que fue el proceso de conquista y colonización. Este proceso y su maquinaria destructora aún actúan como dispositivos de opresión en nuestras vidas como *sujetas colonizadas* y siguen siendo la base de los estados nación criollos-europeos violentamente implantados en Abya Yala.

La intimidad política que nos ofrece el *video-crear juntas*, es un espacio de construcción de procesos comunitarios donde no sólo colectivizamos nuestras experiencias, sino que también comunizamos el cuidado. Construimos círculos de confianza, e identificamos de forma consciente los dispositivos del *statu quo* y para dar cuenta de cómo operan en nuestros cuerpos y en las propias

historias de vida. Lo hacemos con la intención profunda de incomodarnos e incomodar a la *blanquitud imperante* que es productivista; que *obliga a estar/ser* de una forma y manera única; que es opresora, extractivista; y que fue construida en la modernidad y continúa hasta nuestros días.

Frente a esto creamos espirales de *Tiempos-Otros* y construimos *altergeografías del poder*, que nos permitan *re-existir* en el territorio hostil que habitamos. Nuestro proceso de creación busca desmontar el orden colonial desde la cotidianidad, hablamos de: descolonizar nuestros deseos, nuestras cuerpos, nuestra imaginación, nuestro pensamiento y los espacios que habitamos impregnados de blanquitud y de violencias institucionales. Estamos en el proceso de *de-formar* nuestro *ser/estar* ocupando lugares con nuestros cuerpos disidentes. Para nosotres, descolonizarnos es *tirar parte de nosotres*. Justamente de eso se trata, de *desechar el ser colonial*.

Esta pieza ha sido parida al calor de un manifiesto escrito desde la rabia que nos produce la *herida colonial*, que no ha sanado, ni sanará. Hemos decidido acompañar las imágenes que representan nuestra vida cotidiana en territorio hostil con nuestras propias voces. Imágenes de nuestra vida política, de nuestra vida íntima, de nuestro hacer colectivo y de la institucionalidad que niega nuestra existencia y atenta contra nuestras vidas, como la “Ley de Extranjería”. En definitiva, un *diario post-vírico* de ausencias, *re-juntanzas*, reencuentros en otras coordenadas y territorios en resistencia.

Con esta *video-creación* expulsamos violentamente por la boca lo que está contenido en nuestro estómago: la represión a nuestras *cuerpas marronas*, el lugar de la sospecha donde nos ubican, la subjetividad blanca opresora, la *violencia extractivista* en la academia, ser la cuota en los eventos *racefriendly*, el encierro en los CIEs (Centro de Internamiento de Extranjeros), la *criminalización de las cuerpos* que ejercen el trabajo sexual y, en fin, la opresión de este modelo civilizatorio.

Nuestra creación es una forma de no olvidarnos que *somos memoria viva*, que se mantiene unida compartiendo las rabias y alegrías en estos *destiemplos coloniales*, mientras festejamos la complicidad de esta *juntanza*.



Diario De Una Colectiva De Cuerpas Sur En Territorios Norte. (video-creación en juntanza). Duración 6,43 min. Autoras. Colectiva Las Milpas

<https://youtu.be/opBgHxdSy8E>



TESTIMONIO FOTOGRÁFICO

LAS MUJERES DEL PUEBLO RIOJANO EN RESISTENCIA. GUARDIANAS DEL AGUA DEL CERRO FAMATINA

ASAMBLEA CHILECITO POR LA VIDA.
DEFENSORAS DEL AGUA DEL FAMATINA
asambleaporlavidachilecito@gmail.com

A través del lenguaje visual queremos homenajear a numerosas y diversas mujeres que participaron y participan en la lucha por la defensa de nuestra fuente de agua y de vida. Las *sierras del Famatina*, con picos que alcanzan 6.000 metros de altura, abastecen de agua a cinco departamentos de la provincia de La Rioja, Argentina. Las fotos forman parte de un registro colectivo que abarca desde el año 2006 (hasta la actualidad), cuando iniciamos la lucha en oposición a un emprendimiento megaminero a cielo abierto de la empresa Barrick Gold Corporation.

Nuestros pueblos han logrado expulsar a más de cinco corporaciones mineras a lo largo de todos estos años. Hoy seguimos *resistiendo la rapiña del norte global* que excusado en lo que llama la “transición energética” ahora viene por el litio alojado en los humedales alto-andinos.

Es difícil reflejar en pocas fotografías tantos años de lucha, porque son numerosas las situaciones compartidas en donde *las mujeres nos acuerpamos* para atravesar las múltiples violencias que, sobre todo, impone el extractivismo en nuestros *cuerpos-territorios*. Este *acuerpamiento* nos fortalece y, hasta ahora, la avaricia del extractivismo no ha podido penetrar.



La organización asamblearia es el espacio político-comunitario que puede transformar(nos) en el hacer y el pensar colectivo

En los sucesivos bloqueos a las empresas mineras y a los malos gobiernos que vienen despojando y empobreciendo los territorios por más de 500 años, nosotras, las mujeres de los pueblos nos organizamos para sostener y garantizar las acciones directas. Tareas como: cubrir turnos de control sobre los caminos, acopiar alimentos, reunir a lxs compañerxs para realizar las asambleas y tomar decisiones, son parte de *nuestras apuestas en la lucha*. Para nosotras, la *organización asamblearia* es el *espacio político-comunitario* que puede *transformar(nos) en el hacer y el pensar colectivo*.

Por lo general, las mujeres más jóvenes somos las encargadas de la comunicación, a veces, montamos una radio abierta en las plazas o espacios públicos donde se concentran lxs vecinxs para contar lo que está sucediendo en nuestro territorio. Habitamos espacios de *comunicación autogestiva* frente a la desinformación de los medios oficiales. Otras veces nosotras también confeccionamos los informes de denuncia, los folletos y afiches. Debatimos *cómo construir el mensaje*, qué palabras utilizar, cómo y en qué formato publicar las producciones colectivas. Elegimos siempre nombrar a los responsables de condenar a los pueblos al empobrecimiento sistemático. Algunas somos las encargadas de preparar la comida y hacer las tareas de limpieza, en tanto otras, *desplegamos alas* y organizamos talleres con lxs niñxs. Algunas *chinitas* planificamos la próxima movilización popular *debajo de un algarrobo* y seleccionamos consignas para salir a las calles.



Cerca de la noche, cuando el calor riojano nos da un respiro, *nos auto convocamos para asamblear*. La *asamblea-territorio* es el espacio vital donde circulan las voces y las propuestas son enriquecidas por los sentires y pensamientos de todxs. Siempre hay comida para compartir mientras se alzan las voces y *laten las cajas chayeras* entonando vidalas típicas de nuestra región (escuchar copla *Vuelve la tierra*, a continuación). Cantos que las mujeres subvertimos y re-escribimos desde los saberes de los feminismos comunitarios. Se suman las



Siempre hay comida para compartir mientras se alzan las voces y laten las cajas chayeras entonando vidalas típicas de nuestra región.

guitarras y no faltan quienes levantan polvareda bailando una chacarera. El *arte-arma de las mujeres en contra de la (des)memoria*, pero también trinchera para no continuar reproduciendo culturas patriarcales y coloniales.

Volvemos a nuestras casas donde también nos esperan tareas de cuidado y prepararnos para el día siguiente, repartidas entre el trabajo, la familia y el bloqueo (de rutas y calles). Agotadas y cansadas, nos preguntamos ¿por qué los que gobiernan no defienden los bienes comunes? ¿Por qué nosotras tenemos que estar sobre la ruta cuidando nuestros cerros?



Volvemos a nuestras casas donde también nos esperan tareas de cuidado

En cada acción directa de bloqueo o *cortes de ruta informativos*, nuestras relaciones familiares se complican, en el trabajo nos dicen que “ya no rendimos como antes”. Nuestros cuerpos van padeciendo la presión de los conflictos, el gobierno nos desgasta, mientras dormimos poco y en el suelo, comemos lo que hay, nos exponemos a las altas temperaturas en verano y a los intensos fríos del invierno. Lxs funcionarixs del gobierno y su justicia nos violentan, dejándonos sin trabajo, mandando a la policía a reprimirnos y amedrentarnos, para luego judicializarnos. Los medios de comunicación oficiales repiten

*Lxs funcionarixs
del gobierno
y su justicia
nos violentan,
dejándonos
sin trabajo,
mandando a
la policía a
reprimirnos y
amedrentarnos,
para luego
judicializarnos.*



sin cesar: las mujeres “Chuschudas”, “no tienen hombres para cuidar”, “malas mujeres”, “putas”, “atormentadas”, “violentas”, “locas”, entre otras frases que usan para desacreditarnos y disciplinarnos.

El pacto extractivista cierra filas para acallar a quienes se atreven a denunciar el mal desarrollo y su brazo patriarcal se aplica, sobre todo, a las mujeres que habitamos las resistencias. Pero *ya no les tenemos miedo*, despertamos y estamos recuperando los saberes de nuestras abuelas diaguitas kakanes, *caminando otras formas de sentir* y pensar el territorio. No hay más lugar para el despojo y la violencia histórica. Estamos organizando la bronca





¿Qué libertad es la que propone el modelo extractivista?

y la indignación ante un sistema que se alimenta de la explotación de la Pachamama y de nuestros cuerpos. En cada nuevo amanecer construimos una nueva comunidad de abrazos.

Nos reconocemos feministas, con *cuerpos politizados* que interpelan la heteronorma que nos imponen. Nos pensamos tan diversas e iguales como la wiphala. Estamos construyendo una urdimbre y vamos tejiendo nuestra propia historia. Defender el cuerpo- territorio es también asumirnos feministas.

Queremos libertad ¿qué libertad es la que propone el modelo extractivista? ¿La libertad de penetrar con el falo-colonialismo nuestros cuerpos-territorios? Las feministas venimos luchando por el derecho al goce, al deseo, a decidir sobre nuestros cuerpos ¿de qué sirve todo eso si los territorios que habitamos están enfermos? Si el agua que tomamos está contaminada, si los alimentos que comemos contienen agrotóxicos, si los bienes comunes son privados y puestos a disposición del capital ¡nuestros cuerpos también están enfermos y explotados!

Entonces, cuerpo y territorio van de la mano: las feministas del Abya Yala, las defensoras del agua y de los cerros, *somos cuerpo-territorio*.

Este homenaje es para las mujeres gigantes que apostamos por otros mundos. Construyendo desde la horizontalidad, sin líderes y sin jerarquías, porque *soñamos feminismos plurales*. Defender es cuidar. Cuidar el territorio, cuidar a lxs vecinxs que lo habitan, a nuestrxs hijxs y cuidarnos *entre nosotras*, las mujeres. Cómo se transmiten los saberes de generación en generación, de abuelas a nietas, estas son las imágenes -testimonio que queremos dejar a las *chuschuditas* que vendrán...

¡Gracias a cada una!



Chilecito, valle libre de megaminería
Registro colectivo recopilado por la Asamblea por la vida de Chilecito
y Mujeres Defensoras del Agua del Famatina



VIDALA

VUELVE LA TIERRA

KARINA MARTINELLI

Red Plurinacional de Feministas Antiextractivistas del Sur

karmartinelli@gmail.com

Soy feminista antiextractivista, música y finquera. Mi música es el resultado de las vivencias de mis *compañeres-hermanes* y la propia, con ella sostenemos la defensa del agua y del territorio que habitamos, como *mujeres y disidencias músicas* que luchamos por nuestros espacios también como artistas-creadoras.

El canto con caja es una expresión para decir nuestros *sentires*, por eso nos permitimos abordarlo.

Me surge esta *vidala* ante *el despojo*, ante *el dolor*, ante el menosprecio hacia lo vital, ante el ataque a los *territorios-cuerpos*.

Pero también no quiero dejar de cantarle a quienes día a día *ponen el cuerpo* y sostienen con su voluntad y convencimiento la construcción de *otro mundo posible*, su fuerza se refleja en cada acto cotidiano, en cada acción individual o colectiva.

Son tiempos difíciles. Pero nos sostenemos entre *las compañeras de lucha*, con quienes compartimos ideas y emociones, aprendiendo que *hay que recon-figurarlo todo*, principalmente los vínculos, entre nosotres y con *la Pacha*.

Ese es nuestro desafío, en mi caso, lo abordo desde la música, mi finca y la militancia...



Vuelve la tierra (Vidala). Duración 2,12 min.

Letra, música y canto: Karina Martinelli.

https://drive.google.com/file/d/1JEUg7iVmE1Frngc1N6EZTzzbNdz9WDX/view?usp=drive_link



TESTIMONIO FOTOGRÁFICO

ARCHIVO VITAL GUARDIANAS DEL CERRO Y EL AGUA

MARIANELA GAMBOA

Red Plurinacional de Feministas Antiextractivistas del Sur
Observatorio Feminista de Catamarca y la Colectiva Feminista de la RIDAP
feministasantiextractivistas@gmail.com

*Caminamos los territorios juntas,
tocando cajas y sikus,
cantándole a la pachamamita,
abrazando el silencio del cerro,
con la guía de los pájaros...
realizando ceremonias,
sosteniendo el fueguito que nos entregaron las ancestras del futuro,
para que todas las aguas, las tierras y los pueblos
volvamos a vivir en libertad.*

*Nos encontramos para caminar juntas hacia Andalgalá,
abrazando nuestro apu sagrado aconquija,
llevando nuestro afecto como bandera,
nuestro dolor como memoria...*

*En los saberes de las múltiples-ambiguas mujeres que somos,
encontramos la sanación para reunirnos y librarnos de esta nueva colonia que,
a través de las empresas mineras del llamado primer mundo,
en complicidad con los gobiernos entreguistas de estos sures,
pretenden volver a someternos y saquear nuestros territorios,
violar nuestros cuerpos, robar nuestras aguas.
No pasarán, estamos de pie.*

Esta contribución hace parte de un trabajo *artista* en curso que, en un principio, tomó forma de fotolibro-fanzine y que actualmente estoy re-editando para su difusión y convite. Es así que, en el proceso de ensayar una etnografía afectiva para alimentar la *trama memorial* de las luchas feministas antiextractivistas de los espacios colectivos que habito y los territorios que transito, fui componiendo desde la imagen algunos retazos del *archivo vital multisituado* de las experiencias de defensa, cuidado y reproducción de la *vida-en-común*.

Como señalo en el artículo académico que propuse para este dossier (el cual les invito a leer para profundizar sobre la propuesta), la categoría *archivo vital*, puesta en conversación entre Nelly Richard y Judith Butler en un encuentro virtual, me condujo a pensar en la imperiosa necesidad de hilvanar recuerdos personificados, materiales fotográficos, experiencias, eventos, sueños, conocimientos, rituales, palabras y diversos registros que vamos produciendo desde los espacios de resistencia, insurgencia y sublevación ante las múltiples violencias de la avanzada patriarcal-neoextractivista. Considero que este archivo multisituado, nos permite aferrarnos a algunos sucesos, conservando en las imágenes, textos, audios, videos, relatos orales, etc. aquello que nos permite *ocuparnos de la memoria* desde una *posición disidente*. De este modo, la misma está disponible, para volver a ella, reinterpretarla, pasarla por el cuerpo y sostener su latencia que desgarrar la linealidad del tiempo “pasado-presente-futuro”. Esta capacidad de *estirar el tiempo* permite trazar caminos entre las huellas de aquellos gestos y prácticas políticas disidentes frente a las formas hegemónicas impartidas sobre los cuerpos-territorios, entrecruzando historias, cuerpos, tiempos, espacios y luchas.

En este sentido, considero que la imagen fotográfica producida desde la afectividad, la empatía y la amorosidad política construye miradas críticas, aporta densidad y textura a la descripción exhaustiva del trabajo etnográfico; genera un silencio en medio de las palabras y apertura al conocimiento sensorial que la percepción del cuerpo, desde su sensibilidad aprendida, ubicará en un espacio de la trama emocional y memorial de quien observa. Este trabajo metodológico, está contenido en la búsqueda de crear con otras una *genealogía feminista antiextractivista*. Como parte de los procesos de memorialización que entraman las dolencias y resistencias aferradas a la tierra, el agua, los cuerpos-territorios y la ancestralidad de las comunidades asamblearias e indígenas, recorro a la narrativa visual-textual, para dar curso a las emociones que nos atraviesan en el proceso de estar resistiendo, con otras, a las múltiples



violencias del sistema capitalista-heteropatriarcal-colonial el cual pretende convertirnos en cuerpos y territorios sacrificables.

Considero que la narrativa que surge del registro fotográfico permite un acercamiento diferencial al que brinda el texto académico, incapaz de abordar y nombrar una cantidad infinita de sensaciones-emociones-pensamientos que surgen en el transitar-caminar las luchas territoriales que estamos dando en Catamarca y todo el territorio plurinacional. Con el propósito de situar esta metodología exploratoria en las fronteras disciplinares de la *etnofotografía*, enuncio a la misma como una *praxis afectiva*, donde el activismo aparece como parte de mi *trayectoria vital-biográfica*, permitiéndome realizar algunos desplazamientos en torno a la construcción de conocimiento. La fotografía (como praxis de descolonizar el silencio y despatriarcalizar la palabra) da cuenta de aquello que (me)es imposible (aún) poner en palabras escritas, posibilitando retratar en la oralidad y la imagen, un abrazo al cerro Aconquija: el primer preso político de Minera Agua Rica y el Estado catamarqueño.

El recorrido que propone esta narrativa fotográfica, aborda la experiencia colectiva que vivenciamos, en abril de 2021, *las Guardianas del Cerro y el Agua* en la Ruta Provincial N°46 (camino de servidumbre minera) entre las localidades de Belén y Andalgalá en Catamarca, en el noroeste argentino, en un contexto de militarización de los territorios, detenciones arbitrarias y allanamientos violentos a assembleístas de El Algarrobo y vecinxs andalgaléneses. Se trató de una estrategia política de la alianza estatal-empresarial para garantizar el inicio de la etapa de exploración avanzada de la empresa M.A.R.A (Minera Agua Rica-Alumbreira) en las nacientes de los ríos sagrados de los pueblos que abrazan y se nutren de nuestro *Apu Aconquija*.

Si bien lxs compañerxs fueron liberadx luego de extensas jornadas de lucha y denuncia ante los atropellos que el Estado catamarqueño, en complicidad con el gobierno nacional, llevó adelante, actualmente las causas judiciales siguen abiertas. Además, las represiones, citaciones y detenciones arbitrarias se repitieron a lo largo del 2021, 2022 hasta hoy, continuando con una política de persecución y hostigamiento sobre lxs defensorxs de la vida, guardianxs del cerro y el agua. Del mismo modo, nuestras acciones de cuidado y defensa continúan hermanando a nuestros pueblos y comunidades, que sostienen la vida y anhelan una vida digna de ser vivida sin saqueo, contaminación ni despojo. Defender el territorio es *defender la vida*, porque el territorio (lejos de ser una porción de tierra en términos geográficos) es algo vivo; son las formas de vida que se reproducen transgeneracionalmente y cotidianamente; son los paisajes producidos históricamente, con sus heridas abiertas y cicatrices. Son



lxs sujetxs y sus vínculos, son las tramas relacionales entre los seres humanos y no humanos, entre la materia, la energía, los minerales y elementos que nos componen integralmente.

En este sentido, *guardianar* el cerro y el agua, *guardianar* los territorios de vida, es una opción política, un posicionamiento que trasciende la palabra, que trasciende los cuerpos y, sin embargo, esa defensa es lo que sucede en el estar entre corporalidades alterizadas que en común acuerdo deciden ejercer su autonomía, disputarla, esperanzando la emancipación colectiva. Como dice una canción que acompañó y acompaña nuestro caminar, *en la cumbre de Aconquija nació un juramento: quererte toda la vida y en todo momento, ¡ay Pachamamita quererte toda la vida y en todo momento!*

ARCHIVO VITAL, ABRIL 2021





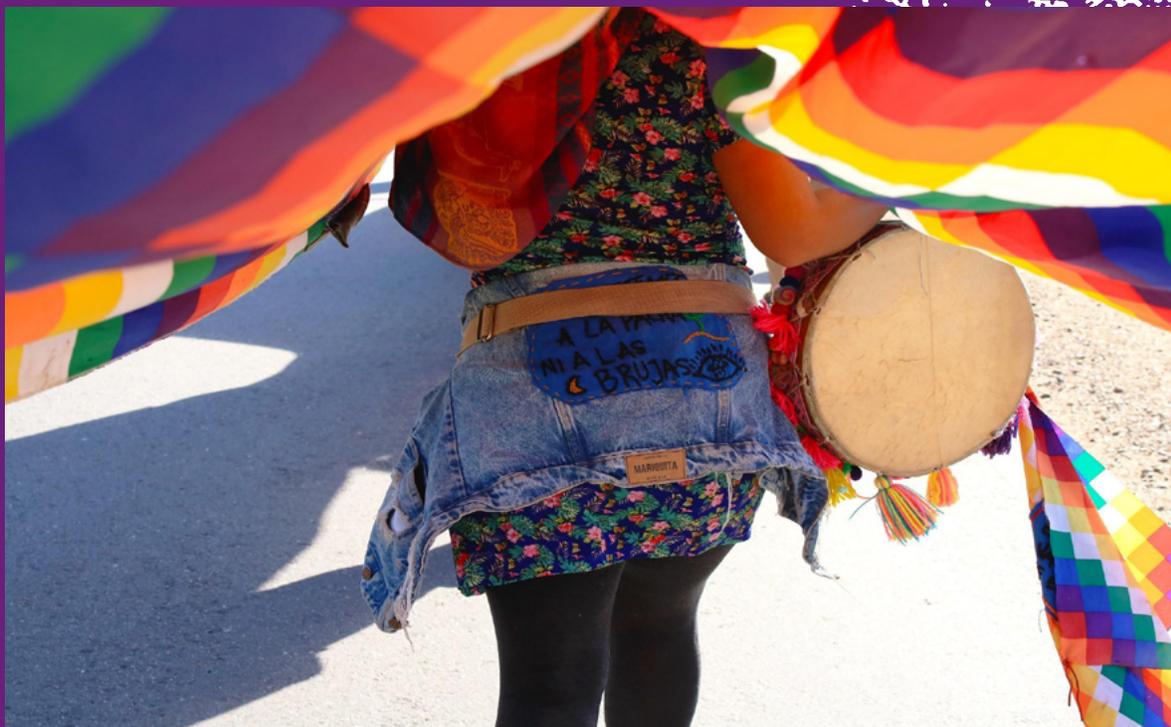
**WARMI PA-
CHAKUTI**
*Este tiempo
de cambios es
nuestro, de las
mujeres y las
disidencias, de
la espirituali-
dad, saberes y
politicidades
femeninas.*





SEGUIR EL CAUCE

Las agüitas y los pueblos, atravesamos los territorios, para confluir como ríos en un mismo cauce, abrazando al apu Aconquija, alimentado el fuego de nuestras luchas hermanas



NO SUBESTIMES A LA PACHA NI A LAS BRUJAS



SECCIÓN RESEÑAS

RESEÑA DEL LIBRO:

POLÍTICAS PATRIMONIALES Y PROCESOS DE DESPOJO Y VIOLENCIA EN LATINOAMÉRICA

CARINA JOFRÉ Y CRISTÓBAL GNECCO (EDITORES).
TANDIL: UNICEN, 2022, 305 PÁGINAS

LETICIA SALDI

Instituto Argentino de Nivología, Glaciología y Ciencias Ambientales
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnica (IANIGLA-CONICET)
Universidad Nacional de Cuyo (UNCuyo)
leticiasaldi@gmail.com

En los últimos años, los procesos de patrimonialización han atravesado un giro crítico que demuestra las dificultades para llevar a delante formas democráticas, consensuadas e igualitarias de decidir qué y cómo cuidar o preservar. El dar cuenta de las formas racistas, elitistas y patriarcales con las que aún los estados nacionales conciben su identidad y diversidad interna implica, además, reflexionar sobre el ejercicio de disciplinas, tales como la arqueología y la antropología, de sus métodos y teorías científicas. Este mirar hacia adentro requiere replantear la relación entre los profesionales con las esferas del estado, con organizaciones sociales principalmente indígenas y con los territorios en su conjunto.

El libro *Políticas patrimoniales y procesos de despojo y violencia en Latinoamérica* es parte de esta revisión crítica hacia la patrimonialización y hacia los campos disciplinares. Como se advierte en la introducción, este libro fue creado a partir de la interacción entre profesionales en arqueología y antropología preocupadxs por la actualización permanente de “los imaginarios modernos que reconstruyen en tiempos de expansión de los capitales y de políticas multiculturales neoliberales, la relación patrimonio + cultura +

identidad + territorio” (Jofré y Gnecco, 2022, p.17). Cada trabajo remite a cuestionamientos relativos a la construcción de los estados nacionales y a la formación teórico-metodológica. De este modo, la presente reseña pretende presentar cada capítulo, considerando los aportes teóricos, conceptuales, metodológicos a las formaciones disciplinarias relativas a la historia, la antropología y la arqueología en América Latina

El libro está organizado en tres partes y un epílogo de reinención disciplinar. La primera sección, se centra en cómo cuerpos humanos en colecciones y museos tienen una agencia actual, son parte de un entramado de relaciones en donde la autoridad disciplinar, en este caso, la arqueología y el peso del estado-nación son discutidos y disputados. En la segunda sección, lxs autorxs desentrañan la relación entre patrimonio y extractivismo en sus diferentes variantes (turístico, las construcciones de infraestructuras y la minería a gran escala principalmente). Mientras que en la tercera, y última sección, ellxs analizan las memorias y lugares que perviven y resisten a ser absorbidos, olvidados y negados.

La primera sección inicia con el trabajo realizado por Patricia Ayala Rocabado, quien nos lleva a San Pedro de Atacama, al norte de Chile. Una ciudad donde confluyen la economía del turismo internacional, la minera a cielo abierto, una importante tradición antropológica y arqueológica nacional y la presencia de Comunidades Indígenas atacameñas. En este contexto, el Museo Arqueológico de San Pedro de Atacama tuvo una política inédita, la de abrir a debate público algo que por décadas estuvo supeditado al quehacer arqueológico: ¿Qué hacer con los cientos de cuerpos humanos indígenas allí acumulados? La apertura del museo no solo implicó la activa participación de integrantes de Comunidades Indígenas, sino también la posibilidad de reconectar estos cuerpos a su entorno social, cultural y familiar, del cual fueron separados. La autora analiza la difícil y tensa relación entre científicxs, estado y Pueblos Indígenas atacameños en la cual el diálogo no podía estar más repleto de *equivocaciones* (Viveiros de Castro, 2004). La tensión entre las partes implicaba un conflicto ontológico-político, en donde establecer puentes de comunicación era una empresa necesaria, aunque sin voluntad política por parte de las autoridades del museo. La apertura a la participación, por lo tanto, fue etérea y la demanda indígena de devolver los cuerpos a sus territorios fue nuevamente socavada por el autoritarismo científico-epistémico.

El segundo trabajo de esta primera sección nos lleva al sur argentino, donde hay una compleja y larga historia de avasallamiento sobre territorios indígenas por parte de los estados nacional y provincial, empresarios y grandes



propietarios de tierra. En este contexto, Carolina Crespo problematiza cómo las nociones de conservación-protección esconden o invisibilizan su histórica contracara: la de cosificar a las poblaciones originarias y expropiarlas de su historia, saberes, territorios, autonomías y antepasados. Desde una mirada crítica hacia estos conceptos y centrándose en la problemática de la restitución de antepasados indígenas, la autora retoma los conceptos de *biopoder* de Michel Foucault y de *necropolítica* de Achille Mbembé (2003) para reconocer los mecanismos de poder sobre quiénes y cómo pueden vivir, quiénes deben morir, cómo deben ser tratados, y por quiénes, los restos humanos. En contraposición a las formas de biopoder y necropolítica, en donde cuerpos humanos indígenas son considerados como cosas a ser separadas, acumuladas, exhibidas; las poblaciones indígenas actuales se reencuentran con sus antepasados y generan pistas para una reinención de la arqueología y las políticas públicas de reconocimiento de sus territorios, saberes, memorias y materialidades.

Situándonos en el centro-sur argentino, el siguiente capítulo es un escrito colectivo y de colaboración entre un investigador y autoridades indígenas del Pueblo Rankel. Concretamente, Rafael Curtoni, Kuyen Painé y Nazareno Serraino presentan el proceso de reencuentro entre integrantes de Comunidades Indígenas de la Provincia de La Pampa con sus ancestros, cuyos restos aparecieron, o se dejaron ver, luego del trabajo de retroexcavadoras en un terreno alto. Con la aparición de cuerpos humanos, la prensa provincial los asoció a desaparecidos de la última dictadura cívico militar argentina. Fue importante entonces actuar a partir de la demanda de la población *rankülche* (y no al revés), para conocer la antigüedad y las edades de las personas enterradas. Luego de conocer su ancestralidad, las poblaciones rankülches, funcionarios e investigadores acordaron reconocer el paisaje donde fueron encontrados para devolverlos a su lugar. En la ceremonia, el paisaje como actante se expresaba a través del viento, de pájaros y mariposas revoloteando, interactuaba, tanto con los restos, como con las personas vivas presentes en la ceremonia. Este paisaje y la ceremonia permitieron el reencuentro entre seres vivos y muertos y la conexión de temporalidades: las anteriores a los procesos de colonización, la conquista y exterminio y, la temporalidad actual, aquella de avance del mercado inmobiliario.

Retomando la crítica hacia la labor disciplinar antropológica y arqueológica, así como hacia las nociones aparentemente inocentes de colecciones, Mariela Rodríguez orienta su capítulo hacia tres ejes. Uno relativo a los conflictos actuales en torno a la restitución de cuerpos humanos y el reconocimiento de derechos territoriales de Pueblos Indígenas, en este caso mapuche-tehuelche y



tehuelche. Otro, relacionado a cómo esta problemática puede nutrir las teorías antropológicas relacionadas a la ontología política y la cosmopolítica. El tercer eje apunta a destacar la etnografía como metodología clave que posibilita el acercamiento de mundos diferentes. La autora logra articular los tres ejes a lo largo del capítulo y comprender los casos como conflictos ontológicos, en donde la apertura de la escucha es necesaria para acercar no solo posiciones sino mundos. Aquí entonces se abre una vinculación posible con la ecología de saberes propuesta por Sousa Santos (2012) y en la que la etnografía (colaborativa, dialógica o adjetivada como sugiere la autora) se presenta abierta a trabajar desde el diálogo para la construcción de saberes, políticas públicas y de otros mundos posibles.

La siguiente sección del libro, denominada “*Ruinas, procesos patrimoniales y avanzada ontológica moderno-colonial extractivista*”, contiene seis capítulos centrados en desentrañar los hilos que unen las distintas etapas de colonización con las redes del capital en sus diversas escalas. El primero analiza cómo los parámetros propuestos por la UNESCO para la declaración de un sitio como patrimonio mundial conllevan una serie de paradojas sobre sus consecuencias en los territorios concretos. Estas paradojas están asociadas al saber académico arqueológico que se adueña de legados, voces y saberes y a la relación entre patrimonio y las lógicas del libre mercado y son analizadas a partir de un caso situado en la provincia de Catamarca, norte argentino, en donde se presentan sitios arqueológicos vinculados con la presencia incaica. En la selección sobre qué sitios pertenecerían al camino incaico, el saber arqueológico prevalecía sobre las voces de sus actuales habitantes, y las empresas mineras promovían la declaración de determinados sitios cercanos a proyectos extractivos, bajo el argumento de que tanto el camino incaico como las empresas mineras hacían a la circulación de bienes y recursos. En este reconocimiento, el pasado de los territorios y los sujetos se revalorizaban aunque a costa de estar cada vez más cosificados y anulados en su capacidad política.

Desentrañar cómo se vinculan procesos de patrimonialización con los capitales nacionales e internacionales continúa siendo central en el siguiente capítulo, denominado “*Ruinas como Patrimonio*” escrito por Cristóbal Gnecco. Sobre dos casos concretos que implican relaciones entre estados nacionales contiguos, el autor analiza cómo las políticas de patrimonialización actualizan viejas prácticas de poder, autoritarismo, explotación, violencia y despojo. De ambos casos, Gnecco también presenta los modos por los cuales sus actuales poblaciones resisten a ser ignoradas y silenciadas, manifestando su continuidad y su relación permanente con las ruinas. El primer caso es el de

las ruinas de las misiones jesuíticas en el territorio guaraní y repartido entre tres estados nacionales: Brasil, Paraguay y Argentina, en donde además hay una ocupación continua antes, durante y posterior a las misiones jesuíticas y que sin embargo es anulada, sobre todo por los estados argentino y paraguayo. Ambos países desconocen la continuidad de los *mbya* en el lugar, su relación previa, durante las misiones y posterior a las ruinas. En el segundo caso, retoma la declaratoria de la UNESCO del camino del inca y los efectos adversos que ha tenido en Ecuador, Perú y Bolivia. El camino es limpiado y devuelto no ya a sus habitantes sino a sus consumidores internacionales. Al ser cosificados y asociados a un tiempo pasado, tanto las ruinas jesuíticas como el camino se vuelven, según el autor, lugares heterotópicos, es decir, otros lugares que remiten a otros tiempos (ya supuestamente estancados) en donde las poblaciones actuales quedan prácticamente expulsadas.

Bajo esta misma observación, la de crear o recrear caminos ajenos a sus poblaciones, Wilhelm Londoño escribe en el siguiente capítulo titulado “*Dos casos de patrimonialización en la disputa por lo arqueológico*”. El autor se centra en sitios arqueológicos del norte de Colombia, asociados a aldeas que afrontaron abruptos momentos de saqueo y destrucción, los cuales fueron estudiadas por la arqueología nacional y norteamericana. Al día de hoy, las dos antiguas aldeas forman parte de parques nacionales y de circuitos turísticos internacionales. En esta dinámica turística-patrimonial-estatal, las comunidades indígenas y campesinas que viven dentro de estos parques tienen el desafío de consolidarse políticamente y enfrentar las lógicas del mercado internacional para validar y hacer posibles otras formas ontológicas de relacionarse con el entorno, con los sitios arqueológicos y sus ancestros. En esta difícil convivencia entre comunidades, funcionarios estatales y agencias de viaje internacionales, el patrimonio está en permanente reconstrucción y negociación.

A partir de vincular políticas neoliberales de turismo y patrimonio, lxs autores del siguiente capítulo (Javier Pastrana, Carina Jofré, Marcela Emilia Díaz y Maai Ortiz) centran su atención en cómo programas de gestión cultural globales son adquiridos por gobiernos regionales para ser aplicados en contextos de históricas desigualdades sociales, económicas y culturales bajo la promesa de traer desarrollo y bienestar económico. En el requisito de establecer la autenticidad de un pueblo por sus costumbres y diseño arquitectónico como poblado indígena y/o hispano, hay un peligroso movimiento en donde rasgos culturales se mercantilizan para ser consumidos. La cultura se convierte en producto y por lo tanto se aliena de su relación original. Como escriben lxs autores, se produce “una especie de privatización cultural” (Pastrana et al.,



p. 159), donde las localidades y sus habitantes no salen de la pobreza y que quedan atravesados en relaciones aún más desiguales.

Un caso similar, donde los habitantes de localidades y comunidades se ven desplazados por procesos de patrimonialización, es el presentado por Carito Tavera y Henry Tantaleán en el capítulo “*La última frontera: colonialismos, extractivismos y patrimonio cultural en la Amazonía Peruana*”. Sus autores contextualizan la incorporación de determinados sitios arqueológicos de la selva amazónica, como el de *Kuelap*, a los circuitos turísticos nacionales e internacionales que ofrece el estado peruano. Para ello desentraña la histórica paradoja en la cual esta gran porción del territorio peruano fue concebida como un área geográfica externa, un otro lugar no civilizado, pero que llegó ser controlada y capitalizada. Hacia la década de 1990, la selva, esta frontera interna, comienza a ser explotada turísticamente con gran éxito bajo la denominación de ecoturismo o turismo en la naturaleza, el cual toma a los sitios arqueológicos como uno de sus mayores atractivos. En la exaltación, fetichización y mercantilización de la naturaleza y lo arqueológico, las comunidades nativas que habitan la Amazonía vuelven a estar nuevamente alienadas de su contexto, asumiendo incluso pérdidas económicas y los efectos de la emigración y el aislamiento.

En un contexto de incorporación de proyectos mineros y turístico-patrimoniales a gran escala, se sitúa el trabajo de Carina Jofré denominado “*Los caminos de servidumbre megaminera y narrativas del despojo en los procesos de patrimonialización neoextractivistas del Qhapaq Ñan*”. Su autora se preocupa por evidenciar las múltiples asociaciones y vínculos entre la instalación de proyectos megamineros en la provincia de San Juan y la declaratoria de caminos y sitios arqueológicos incaicos como patrimonio de la Humanidad de la UNESCO. A través de una etnografía arqueológica, la autora expone cómo las comunidades se ven atravesadas y atrapadas en una estructura hiperinstitucionalizada que pasa por alto compromisos de reconocimiento de los Pueblos Indígenas, como la consulta previa y participación plena de las comunidades afectadas. Sin embargo, la autora va más allá y logra describir los relatos y saberes que permiten a sus pobladores reconocer, recordar y transmitir a las nuevas generaciones los procesos de despojo en la larga duración, así como de resistencia y permanencia.

La siguiente sección, “*Patrimonio y memorias diversas*”, profundiza en las narrativas y cómo estas contrastan con los imaginarios nacionales. El primer trabajo presentado en esta sección retoma el proceso de patrimonialización que se impulsó a partir de la declaratoria del Qhapaq Ñan en Perú. El autor,



Sebastián Jallade, analiza cómo esta política se articuló a los imaginarios nacionalistas peruanos que vinculan el legado colonial con el desarrollo devenido a través de las rutas que se abren y traspasan la cordillera de los Andes. A lo largo del capítulo se van entrecruzando relatos históricos con los literarios y arqueológicos de los sectores intelectuales-indigenistas que hacen del legado incaico, un fundamento para la inserción del capitalismo en el territorio peruano. Es interesante encontrar, sin embargo, determinados lugares y memorias que escapan a estos imaginarios y persisten por fuera de la invención de la tradición, en este caso del Qhapaq Ñan.

El siguiente trabajo nos lleva al sudeste de Brasil, en donde las comunidades indígenas y afrodescendientes han entablado una relación recíproca y de parentesco con los minerales. Aquí, las familias, la crianza, el territorio, sus caminos y seres vivos están imbricados. Esta relación se ve socavada por las lógicas de la minería industrial que niega y destruye la relación de los minerales con el entorno humano y no humano. Loredana Ribeiro y Sarah Schimidt nos presentan la práctica tradicional de extracción de mineral denominada *garimpo braçal* en contraste con la minería capitalista que conlleva la sobreexplotación de territorios y fuerza de trabajo. Los restos de estas últimas ruinas sobreviven en las narrativas populares como recordatorios de la destrucción que trajo paradójicamente la modernidad y como mensaje para valorar aquellas relaciones entre humanos y no humanos en donde los minerales están vivos y conectados a su entorno.

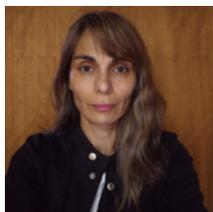
El último capítulo de esta sección también muestra la agencia de seres anónimos, fantasmagóricos que aparecen para recordar y repudiar el estructural hiato de la historia argentina, que marca la escisión entre las poblaciones subalternas (indígenas, afrodescendientes) y la inmigración europea. Para ello, el autor, Mario Rufer, vuelve a su pueblo y junto a su padre visitan un museo erigido por descendientes europeos, en la visita se actualiza la cadena metonímica entre herencia europea, civilización y progreso. En el relato museístico nada se refiere a las poblaciones nativas, a su exterminio y expulsión, a las migraciones internas y de países limítrofes que también llegaron para habitar y progresar. Poblaciones que están en el territorio cordobés pero que quedaron fuera o, en el mejor de los casos, en los rangos bajos de las identidades nacionales y locales. La presencia de estos otros subalternos, que no pueden ser nombrados, se presentan, sin embargo, en las habitaciones del museo burlándose del discurso hegemónico, generando sorpresa y temor entre quienes se ven representados en el museo. Su recurrente aparición sugiere entonces la inestabilidad de la cadena metonímica y explica su nerviosa repetición.



Para finalizar el libro, Alejandro Haber y José Luis Grosso reflexionan sobre las implicancias de la crítica hacia los procesos de patrimonialización y el quehacer arqueológico. Esta crítica los lleva a formular una arqueología decolonial, indisciplinada, abierta y afectada por otras disciplinas y metodologías que ayuden a desnaturalizar la violencia del conocimiento, la enajenación de los símbolos y las materialidades de sus comunidades y portadores originales. El presente libro va hacia esta dirección, la de dejarse afectar para poder reflexionar críticamente. En un contexto donde el neoextractivismo recrudece las relaciones estructural e históricamente jerarquizadas, el libro invita a desenmascarar conceptos y políticas públicas de reconocimiento que parecen inocentes y bien intencionadas pero que, articuladas con viejas formas coloniales, racistas, patriarcales y de libre mercado, conducen a repetir y agudizar autoritarismos. Además de la crítica, el libro toma las voces, sentires, percepciones y apariciones de los Pueblos Indígenas, comunidades campesinas y afrodescendientes, para dejarse afectar y, en conjunto, proponer otros modos y mundos posibles.

Referencias bibliográficas

- Mbembé, Achille (2003). Necropolitic. *Public Culture*, 15 (1), 11-40
- de Sousa Santos, Boaventura (2012). *De las dualidades a las ecologías*. Red Boliviana de Mujeres Transformando la Economía REMTE.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2004). Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation, *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 2 (1), 3-22



Leticia Saldi

<https://orcid.org/0000-0003-0344-7185>
lsaldi@lab.cricyt.edu.ar

Antropóloga por la Universidad Nacional de Rosario y Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad Nacional de Cuyo (UNCuyo). Investigadora Adjunta en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) con lugar de trabajo en el Instituto Argentino de Nivología, Glaciología y Ciencias Ambientales (IANIGLA). En la Facultad de Filosofía y Letras de la UNCuyo es Profesora Asociada de la Licenciatura en Arqueología. Desde el desarrollo de su tesis doctoral defendida en el 2012 a la actualidad, se interesa por analizar la incidencia de representaciones étnicas, sociales y culturales en la conformación de paisajes hídricos en el centro-oeste argentino. Desde el 2018 coordina el proyecto de investigación grupal e interdisciplinario denominado *Memorias*



sociales y procesos de patrimonialización en la cuenca del río Tunuyán Superior, Mendoza, Argentina (PICT-2021-GRF-TII-00083). También es integrante del GT de Ecología Política del Abya Yala de CLACSO en donde se interesa en vincular la ecología política con la educación ambiental crítica latinoamericana. Es autora del libro: *Fronteras hídricas del desierto cuyano. Estereotipos étnico-ambientales de la provincialidad mendocina (1880-2010)* editado en el 2020 por la editorial Antropofagia. Entre sus últimas publicaciones se encuentran *Heritage-making, landscapes, and experiences in tension in the Southern Andes mountains, Argentina* elaborado por Leticia Saldi, María José Ots y Luis Mafferra y publicado en *International Journal of Heritage Studies* (2023) y *Conformación material y discursiva del paisaje forestal actual de las áreas irrigadas del centro norte de la provincia de Mendoza, Argentina*, autores: Luis Mafferra, Leticia Saldi y Laura Besio, publicado en *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología* (2023). En el ámbito universitario coordina proyectos de prácticas socio-educativas en donde estudiantes y docentes se vinculan con pobladores de territorios rurales del noreste y centro-oeste mendocino generando lazos de cooperación con organizaciones sociales de base e instituciones educativas.



RESEÑA DEL LIBRO

PARQUES NACIONALES ARGENTINOS. UNA HISTORIA DE CONSERVACIÓN Y COLONIZACIÓN DE LA NATURALEZA

OLAF KALTMEIER, BUENOS AIRES: UNSAM
EDITA, 2022, 206 PÁGINAS.

CAROLINA CRESPO

Instituto de Ciencias Antropológicas (ICA)

Universidad de Buenos Aires (UBA)

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)

carolcres@gmail.com

Desde hace varios años, los parques nacionales están siendo centro de interés de las ciencias humanas y sociales. En el caso de los parques nacionales de Argentina, numerosos científicos han discutido críticamente el proceso de su creación, sus implicancias a corto y largo plazo y políticas más recientes impulsadas por esta institución (Andermann, 2017, 2018; Carengo y Trentini, 2013; Carpinetti, 2006; Crespo, 2014; Díaz, 1997, 2002; Ferraro, 2005; Ferrero, 2013, 2014, 2018; Ferrero y Pyke, 2015; Ferrero y Arach, 2020; Galuchi, 2022; Giusiano y Sánchez Reiche, 2002; Molinari, 2000; Navarro Floria, 2008; Pérez, 2009; Trentini, 2009, 2011, 2012, 2015; Trentini y Tytelman, 2009; Spaggiari, 2013, 2014, 2021; Valverde, 2010, 2013; entre otros). El libro “*Parques Nacionales Argentinos. Una historia de conservación y colonización de la naturaleza*” de Olaf Kaltmeier (editado originalmente en inglés en 2021 y publicado en 2022 en español), se suma a esta vasta bibliografía introduciendo aristas inexploradas sobre los orígenes de los parques nacionales argentinos, en especial sobre su desarrollo hasta la primera mitad del siglo XX. Lo hace reformulando

la pregunta “¿qué es un parque nacional?”, pregunta elaborada en 1913 por el geólogo estadounidense Bailey Willis, por otra interesada menos en buscar definiciones universales, que en indagar en las formas heterogéneas bajo las cuales distintos actores históricos imaginaron los parques en Argentina y los modos complejos en que estos operaron en cada geografía del país.

A partir de una lectura minuciosa de documentos de bibliotecas y archivos de Argentina, Estados Unidos y Alemania, Kaltmeier examina la pluralidad de miradas que hubo sobre la conservación de la naturaleza, la gestión del paisaje y la preservación de los recursos naturales a nivel nacional e internacional; la forma en que esos debates fueron adaptados en las distintas regiones de Argentina (en particular en el parque nacional Nahuel Huapi e Iguazú) y la tensión entre conservación y colonización que ha sido constitutiva de la Administración de Parques Nacionales. Con este propósito, el estudio sigue dos recorridos. Por un lado, sitúa el debate argentino en un campo transnacional entre el norte global (el norte y Europa del oeste) y el sur global, en este caso, Argentina. Por otro lado, recupera en su análisis aquellas iniciativas locales emergentes, incluso, por fuera de los dos parques nacionales en los que centra su trabajo: Iguazú y Nahuel Huapi.

Desde un inicio, Kaltmeier posiciona su investigación no solo como parte de los análisis críticos de la genealogía de los parques nacionales, sino que destaca tres aportes y perspectivas novedosas que introduce a este campo de indagación. La primera descansa en examinar a estos parques en el marco de un entramado internacional. Esto le permite al autor romper con aquellas lecturas que destacan una visión exclusivamente nacionalista en su formación y que encuentran en el parque de Yellowstone las semillas de su creación. Aun cuando los parques han sido fundamentales en la construcción de un imaginario de la nación y el control estatal sobre áreas periféricas, el autor se ocupa de demostrar la compleja circulación translocal (no sólo interamericana) de ideas sobre la conservación de la naturaleza y de las áreas protegidas que incidieron en su conformación. El surgimiento de los parques fue un proceso abierto, señala Kaltmeier, influenciado por expertos de distintos países; tales como la arquitectura paisajística francesa, las ideas de los parques belgas, la silvicultura sostenible prusiana, el modelo alemán de monumentos naturales y las visiones norteamericanas de los parques nacionales. El segundo aporte de su trabajo es el análisis rizomático con el que revisa la historia de esta institución. Bajo la sospecha y rechazo de la existencia de una historia lineal de los parques nacionales, aplica un abordaje historiográfico que incluye, tanto un análisis de los parques que fueron creados como de aquellos que



desaparecieron, o quedaron solo atrapados en ideas sin concreción; pero también figuras secundarias y actores locales que pudieron influir en el debate junto a quienes han sido sus principales protagonistas. En este sentido, el estudio sigue “a las personas, los artefactos, las biotas y las ideas” (p.12), mediante la búsqueda de un *corpus* presente en los archivos y de registros más dispersos que él, como historiador, optó por seleccionar. Finalmente, en tercer lugar, la indagación abreva en la política colonizadora perseguida por estas instituciones. Colonizadora de la naturaleza, del espacio y de quienes vivían en regiones de frontera, especialmente mapuche sospechados de extranjería, quienes fueron violentamente desalojados. Como ha sido analizado en varios trabajos, estos parques fueron un instrumento de control y colonización. Control territorial en el marco de disputas geopolíticas, de creación y diseño de ciudades nuevas y “modernas”, de introducción de especies exóticas (ciervos, bisontes, truchas, rosa mosqueta, etc.) y de impulso del desarrollo turístico hasta el día de hoy. Políticas que involucraron, junto a la construcción de infraestructuras inexistentes, una serie de modificaciones en los ecosistemas locales y en la vida cotidiana y las prácticas económicas de la población.

La investigación recupera discursos, conceptos, prácticas, regulaciones y materializaciones (la construcción de ciudades planificadas, entre otras materialidades) que fueron parte de la política de parques nacionales. Siguiendo el título de la obra y la tensión irresuelta entre conservación y colonización que atraviesa a la institución, desde sus inicios hasta el presente, el libro desarrolla aquellas tres perspectivas novedosas a lo largo de nueve capítulos divididos en dos partes.

La primera parte, titulada “*Parques nacionales y la conservación de la naturaleza*”, refiere a los debates sobre la conservación de la naturaleza y el desarrollo turístico entre quienes fueron los promotores de la creación de los parques nacionales entre 1892 y 1943. Examina las ideas, interrelaciones y controversias de quienes promovían la creación de los parques argentinos antes de su legislación: Carlos Thays, Bailey Willis, Carl Curt Hosseus, Lucién Hauman y la Sociedad Argentina de Ciencias Naturales. Desarrolla y contextualiza los discursos de Frey y la propuesta de Ezequiel Bustillo, primer director de la Administración Parques Nacionales. Finalmente, enlaza los parques con el entramado transnacional de cada época. Destaca una distinción entre el período previo a su institucionalización y formalización, en el que el debate aglutinaba a científicos naturales, y aquel que se inicia luego de 1920, que tuvo como protagonistas a políticos de la oligarquía argentina, como Ezequiel Bustillo, preocupados menos por la conservación de la naturaleza que por un



interés geopolítico y por llevar la civilización y modernización de la región a través, entre otras cosas, de la promoción de un turismo de lujo.

La segunda parte del libro, *“El parque nacional como instrumento de colonización”*, reflexiona sobre los parques como instrumentos de colonización en una multiplicidad de niveles: el control estatal de zonas de frontera y de colonización agrícola, del paisaje (que implicó la creación de una estética particular en cada región acompañada por una narrativa específica construida sobre cada geografía) y de la biología, mediante la inserción selectiva de fauna y flora exótica que alteró radicalmente el ambiente. Como señala el autor, los parques “no solo pueden entenderse como una reacción para aliviar los procesos de explotación capitalista de los recursos naturales, la destrucción de la flora y la fauna y la apropiación colonial de la tierra, sino que en realidad también funcionan como un instrumento de colonización” (p.14), por lo que la ambivalencia entre conservación y colonización de la naturaleza están dentro de la genealogía de su construcción y consolidación. Kaltmeier diferencia aquí dos estrategias biopolíticas llevadas adelante por la Administración Parques Nacionales en períodos consecutivos. La primera, que duró hasta 1960, se centró en regular la relación entre territorio y población a partir del propósito de argentinizar espacios fronterizos, mediante el desalojo de los Pueblos Originarios allí asentados, urbanizar ciertas zonas de los parques, desarrollar el turismo e introducir especies inexistentes. El punto era “integrar” regiones periféricas en el imaginario nacional abriendo su uso económico a través del turismo. Durante ese período, la transformación fue moneda corriente y solo en forma limitada se trató de conservar “lo natural”. La segunda estrategia biopolítica, iniciada después de esta década, siguió las convenciones internacionales y se fundamentó en la conservación de la naturaleza, lo que supuso la expulsión de pobladores (incluso europeos) que, con anterioridad, no habían sido desalojados.

Hacia el final del libro, el autor sopesa los aportes y límites de varias nociones conceptuales, a través de las cuales pensar los parques nacionales en Argentina. Propone entenderlos como “cabeza de puente” de una nueva biopolítica que procuró reglar la espacialización en relación a la naturaleza y la población. Los parques nacionales impulsaron la regulación entre naturaleza y sociedad montados sobre una visión dual occidental entre la naturaleza salvaje y la cultura urbanizada; pero lo hicieron, concluye el autor, a partir de una operación paradójica: civilizando una “naturaleza salvaje” a través de la creación de “un parque cultivado bajo el control del Estado” (p. 186).



En suma, el libro reúne una visión compleja e interesante de la historia de la Administración de Parques Nacionales, pues contempla una diversidad de aristas, discursos, conceptualizaciones, materialidades, imaginarios y actores, examinados a la luz de sus contradicciones y tensiones. Relevar esas contradicciones a la par que el maridaje colonización-conservación, conservación-extracción y conservación-capital, que han permeado la política de esta institución bajo distintas modalidades a través del tiempo, resulta un punto sugerente que se conecta con otras políticas públicas patrimoniales. Aun cuando el estudio se detiene a mediados del siglo XX, nos invita a pensar cómo las formas de colonización impulsadas por la institución tienen resonancias en la actualidad, tanto en lo que refiere a la biota como al paisaje y a las expropiaciones territoriales indígenas hoy reclamadas públicamente y/o recuperadas. Asimismo, preocupado por reflexionar sobre la emergencia climática y la crisis ecológica que nos atraviesa en la actual era del Antropoceno, la coda final nos convoca a discutir sobre su posibilidad de servir como “cabeza de puente” para enfrentar los problemas ecológicos vigentes.

Referencias bibliográficas

- Andermann, Jens (2017). Estilo austral: paisaje, arquitectura y regionalismo nacionalizador en el Parque Nacional Nahuel Huapi (1934-1943). *Artelogie*, 10. <https://doi.org/10.4000/artelogie.834>
- Andermann, Jens (2018). *Tierras en trance. Arte y naturaleza después del paisaje*. Metales Pesados.
- Carengo, Sebastián y Trentini, Florencia (2013). Producción de territorialidades indígenas y gestión de áreas protegidas: el paradigma de la doble conservación en Argentina. En Juan Carlos Radovich y Alejandro Balazote (Comp.), *Estudios de Antropología rural* (pp. 168-199). Facultad de Filosofía y Letras.
- Carpinetti, Bruno (2006). *Derechos indígenas en el Parque Nacional Lanín. De la expulsión al co-manejo*. Editorial APN.
- Crespo, Carolina (2014). Memorias de silencios en el marco de reclamos étnico-territoriales. Experiencias de despojo y violencia en la primera mitad del siglo XX en el Parque Nacional Lago Puelo (Patagonia, Argentina). *Cuicuilco*, 21 (61),165-187.
- Díaz, Raul (1997). El caso del Parque Nacional Lanín como estrategia de ocupación y control del territorio de los Pueblos Originarios. Una perspectiva histórica. *Centro Interdisciplinario de Ciencias Etnolingüísticas y Antropológico-Sociales*, 6, 115-126.
- Díaz, Raúl (2002). *Estrategias de ocupación y control de territorio del pueblo originario mapuche: el caso del Parque Nacional Lanín desde una perspectiva histórica*. Documento base para el proyecto CLASPO-Sub red Indígena-Neuquén.
- Díaz Cano, Marlenny (2008). Conflicto de ocupación en áreas protegidas. Conservación versus derechos de comunidades. *Opinión Jurídica*, 7(14), 53-69
- Ferraro, Lorena (2005). *Los Pizarrones Investigación, conservación y difusión de arte rupestre en el Parque Nacional Talampaya* [Tesis de licenciatura inédita]. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.



- Ferrero, Brián (2013). La conservación de la naturaleza como arena de acción política. Dos conflictos en la provincia de Misiones. *PUBLICAR-En Antropología y Ciencias Sociales*, 11(15), 33-54.
- Ferrero, Brián (2014). Conservación y comunidades: una introducción. *Avá. Revista de Antropología*, 24, 11-33.
- Ferrero, Brián (2018). Tras una definición de las áreas protegidas. Apuntes sobre la conservación de la naturaleza en Argentina. *Revista Universitaria de Geografía*, 27(1), 99-117.
- Ferrero, Brián y Pyke, Luz Irene. (2015). Naturaleza y Frontera: El Parque Nacional Iguazú y el proceso de consolidación del Estado argentino en la frontera argentino-brasileña (1880-1934). *Sociedad y Discurso*, (28), 135-167.
- Ferrero, Brián y Arach, Omar (2020). Conservación y desalojo. Un análisis a propósito de la creación del Parque Nacional Islas de Santa Fe. En Brián Ferrero (Comp.), *Islas de Naturaleza. Las Áreas Naturales Protegidas desde la perspectiva de las ciencias sociales* (pp. 369-409). Editorial UNRAf.
- Galuchi, Josefina (2022). *Entre el cielo y la tierra. Una mirada antropológica de la gestión del patrimonio cultural en el parque nacional El Leoncito (San Juan, Argentina)*. [Tesis de licenciatura inédita] Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Giusiano, Marcelo y Graciela Sánchez Reiche (2002). ¿Conservar la naturaleza o afianzar la frontera? El caso del Parque Nacional Lago Puelo. *Pueblos y Fronteras*, 3(3), 42-49.
- Molinari, Roberto (2000). ¿Posesión o participación? El caso del Rewe de la comunidad Mapuche del Ñorquinco (Parque Nacional Lanín). *Revista Virtual de Noticias de Antropología y Arqueología*. Ponencia presentada al 2do. Congreso Virtual de Antropología y Arqueología. http://ns1.cuco.com.ar/congreso2000/ponencias/Roberto_Molinari.htm
- Navarro Floria, Pedro (2008). El proceso de construcción social de la región del Nahuel Huapi en la práctica simbólica y material de Exequiel Bustillo (1934-1944). *Revista Pilquen. Sección Ciencias Sociales*, 10(1), 1-14.
- Pérez, María Alejandra (2009). Parque Nacional Nahuel Huapi, ¿un instrumento de progreso o una política de exclusión. En Analía García y Lara Bersten (Eds.), *El territorio en perspectiva. Política pública y memoria social en Villa Tráful* (pp. 33-52). Universidad de Buenos Aires.
- Trentini, Florencia (2009). *Relaciones Interétnicas y Políticas Estatales en el Departamento Los Lagos, Provincia de Neuquén*. [Tesis de licenciatura inédita] Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Trentini, Florencia. (2011). Entre la conservación y la legitimidad: el caso de la Comunidad Maliqueo y el Parque Nacional Nahuel Huapi. *Revista Kula*, 4, 61-75.
- Trentini, Florencia (2012). Ecología política y conservación: el caso del “co-manejo” del parque nacional Nahuel Huapi y el pueblo mapuche. *Revista Pilquen. Sección Ciencias Sociales*, 15(1), 84-94.
- Trentini, Florencia (2015). *Pueblos indígenas y áreas protegidas: procesos de construcción de identidades y territorialidades en el co-manejo del Parque Nacional Nahuel Huapi*. [Tesis de doctorado inédita] Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Trentini, Florencia y Tytelman, Carolina (2009). *Pueblos indígenas y políticas estatales: dos experiencias de co-manejo en Argentina y Canadá*. Ponencia presentada en la III Reunión de Antropología del Mercosur (RAM).
- Spaggiari, Natalia (2013). El sendero histórico-cultural Tape Porâ en el Parque Nacional Mburucuyá (pcia. de Corrientes): perspectiva desde la historia oral y la planificación participativa. *Cuadernos*



del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano, 23 (2), 121-129.

- Spaggiari, Natalia (2014). *Manejo del patrimonio cultural inmaterial: el reglamento para la venta de artesanías en la Administración de Parques Nacionales (Argentina)*. [Tesis de licenciatura inédita] Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Spaggiari, Natalia (2021). *Diez años de gestión del patrimonio cultural: el caso de la Feria Artesanal Yhary en el Parque Nacional Iguazú (2009-2018)*. Ponencia presentada en el XII Congreso Argentino de Antropología Social (CAAS), La Plata, Argentina.
- Valverde, Sebastián (2010). Demandas territoriales del pueblo Mapuche en área Parques Nacionales. *Avá*, 17. Recuperado de http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-16942010000200002&lng=es&nrm=iso
- Valverde, Sebastián (2013). Esas cosas precipitan que uno fuera a tomar otra fuerza: Etnicidad y territorialidad Mapuche en el Parque Nacional Nahuel Huapi. En Juan Carlos Radovich y Alenjandro Balazote (Comp.), *Estudios de Antropología rural*, (pp. 277-312). Facultad de Filosofía y Letras. UBA.



Carolina Crespo

<https://orcid.org/0000-0002-1186-1290>

carolcres@gmail.com

Licenciada y Doctora en Ciencias Antropológicas por la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires (FFyL-UBA). Se desempeña como Investigadora Independiente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas en el Instituto de Ciencias Antropológicas de la UBA y como Profesora Asociada de Ciencias Antropológicas y Profesora Titular del posgrado de Especialización en Museos, Transmisión Cultural y Manejo de Colecciones Antropológicas e Históricas de FFyL-UBA. A partir de una perspectiva etnográfica que combina trabajo de campo y de archivos, investiga sobre procesos de patrimonialización, memorias y silencios con comunidades mapuche en contextos de reclamos territoriales en la Patagonia Argentina. Sus áreas de interés se centran en el estudio de políticas de patrimonialización de saberes y materialidades de la vida cotidiana y sagrada indígenas, restituciones de ancestros, memorias subalternas, archivos, exhibiciones museales y turísticas y políticas de despojo “conservación-desarrollo” en el marco de demandas territoriales mapuche. Dirige proyectos de investigación sobre estas temáticas y realiza actividades de extensión y transferencia en instituciones estatales y con pueblos originarios.



RESEÑA DEL LIBRO

LA MUERTE DE LA NATURALEZA. MUJERES, ECOLOGÍA Y REVOLUCIÓN CIENTÍFICA

CAROLYN MERCHANT. CIUDAD AUTÓNOMA DE
BUENOS AIRES, SIGLO XXI, 2023, 400 PÁGINAS

CARINA JOFRÉ

Instituto Regional de Planeamiento y Hábitat-
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (IRPHA-CONICET)
Universidad Nacional de San Juan (UNSJ)
Universidad Nacional de La Rioja (UNLAR)
carinajofre@faud.unsj.edu.ar

La muerte de la naturaleza. Mujeres, ecología y Revolución científica es una obra clásica de la historia de la filosofía ambiental y del ecofeminismo. Esta reciente edición lanzada en junio 2023 por Siglo XXI Editores Argentina, forma parte de la serie *Otros futuros posibles*, a cargo de Maristella Svampa, reconocida socióloga y feminista argentina. La primera versión del libro fue publicada en inglés en San Francisco (California), en el año 1980, con el título *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution*. Fue el primer libro publicado y el más exitoso de Carolyn Merchant, actualmente profesora emérita de historia, filosofía y ética ambiental en la Universidad de California, Berkeley.

El libro fue traducido a siete idiomas, incluyendo chino y coreano, pero la traducción al español se hizo esperar cuatro décadas. La primera traducción al castellano se publicó en 2020 y fue realizada en Europa, más precisamente desde España a través de la Editorial Comares y estuvo a cargo de María Antònia Martí Escayol, profesora del Departamento de Historia Moderna y Contemporánea de la Universitat Autònoma de Barcelona. La misma traductora

hispanoparlante, ahora acompañada por Raul Ciannella, nos ofrecen una cuidada traducción para el público latinoamericano, ahora con el sello editorial de Siglo XXI. Me pregunto ¿con qué nuevas lectoras se encontrará esta obra escrita originalmente hace cuarenta años desde Estados Unidos? ¿Qué nuevas relaciones surgirán de este encuentro?

Como lectora tiendo a clarificar los lugares de enunciación y biografías de lxs autoras/es que leo. Me fascina el hecho de que se trata de un libro escrito hace cuarenta años por una mujer de casi mi misma edad (cuarenta y cuatro años), que hoy es una anciana de ochenta y siete años regresando del pasado para entregar su interpretación histórica de otros tiempos (siglos XVI y XVII). Cuando leo el libro, no encuentro a la anciana, encuentro a la mujer madre que decide el título de su libro en un día de campo con sus hijos. Al pensar en esas derivas del tiempo, de la distancia entre las edades del cuerpo vital y el texto, en esa ilusión de contemporaneidad entre mujeres que escriben y se leen desde el norte y desde el sur, respectivamente, reconozco el aporte que este trabajo ha hecho y sigue haciendo a la historia de la ciencia y de las mujeres.

Se considera que *La muerte de la naturaleza* es uno de los primeros libros que aporta la historia del ecofeminismo, más precisamente a la relación histórica y filosófica entre naturaleza y mujeres. Carolyn Merchant es reconocida como autora ecofeminista, aunque este libro no inaugura este movimiento y apenas si llega a definir el concepto en su último capítulo, donde tampoco cita autoras contemporáneas claves de este movimiento. En ese sentido es importante decir esta corriente del feminismo había sido fundada por la francesa Françoise d'Eaubonne, quien creó en 1978 el movimiento Ecología-Feminismo. Las obras Françoise d'Eaubonne, entre ellas *Le Feminisme ou la Mort* (Feminismo o la muerte) (1974) y *Les femmes avant le patriarcat* (Las mujeres antes del patriarcado) (1976) son en realidad los primeros textos en los que se define conceptualmente el ecofeminismo, desde una visión más cercana al anarquismo antipatriarcal de la resistencia anticolonial francesa entre las décadas de 1960 y 1970 del siglo XX. Las repercusiones del pensamiento ecofeminista de mujeres como Françoise d'Eaubonne tuvieron mayor repercusión en Estados Unidos, propagándose en las cátedras universitarias y en los movimientos ambientalistas de la época. Otros trabajos influyentes de la época y previos al texto de Merchant, fueron el libro de Rosemary Radford Ruether *New women, new earth: sexist ideologies and human liberation* (Mujeres nuevas, tierra nueva: ideologías sexistas y liberación humana) publicado en 1975 y el libro de Susan Griffin *Women and Nature: The Roaring Inside Her* (La mujer y la naturaleza: El rugido dentro de ella) publicado en 1978.



La muerte de la naturaleza

La principal tesis de esta obra clásica de la historia de la filosofía ambiental es que durante las revoluciones científicas, desde Copérnico en el siglo XVI, hasta las teorías de Bacon, Newton y Leibniz en el siglo XVII, se llevaron a cabo transformaciones que hicieron posible los experimentos para el control y gestión de la naturaleza, entendida como el medio ambiente habitado y con cuyos elementos se podían realizar avances tecnológicos necesarios para la reproducción del sistema mercantil y capitalismo temprano. Previo a esto, durante la época medieval, las sociedades humanas en Europa no tenían a disposición la tecnología para controlar la naturaleza, esto llevó a una relación problemática con una naturaleza incontrolable extendida al cuerpo de las mujeres, sostiene la autora en este libro.

Las asociaciones entre naturaleza y mujeres han sido parte de tradiciones griegas y romanas, en particular la filosofía aristotélica, la cual asociaba los principios activos del movimiento con el hombre y lo pasivo con las mujeres. Para Aristóteles, dentro del mundo animal, las hembras eran vistas como machos incompletos o mutilados y sus apetitos sexuales debían ser gobernados. La investigación histórica realizada por Carolyn Merchant sobre los antecedentes de “la naturaleza como mujer”, tema que abre el primer capítulo del libro, reconstruye un largo linaje de teorías que denomina orgánicas, basadas en la creencia de la vitalidad de los seres en relación con el cosmos, aunque bajo diferentes teorías del lugar y el rol de lo femenino. De este modo, hasta el siglo XVI:

La teoría organicista era una proyección de la manera en que las personas vivían su día a día, y como tal enfatizaba la interdependencia entre todas las partes del cuerpo humano y la subordinación del individuo a los propósitos comunales de la familia, la comunidad y el Estado y consideraba que todo, desde el cosmos hasta la piedra más diminuta, tenía vida”. (Merchant, 2023, p. 33)

La investigación histórica realizada ofrece pistas para comprender como fueron cambiando y configurándose las percepciones sociales a partir de las teorías filosóficas por las cuales se imponían formas de relación con la naturaleza y las mujeres, y de esas relaciones conflictivas de los hombres con lo femenino nació el extractivismo clásico en cuyos debates, la minería fue un tema central desde sus orígenes. Y aunque si bien la autora no define teóricamente estas formas de extractivismo como tal, provee los elementos históricos necesarios para hacerlo. Así por ejemplo, Carolyn Merchant muestra que las restricciones normativas contra la minería de la Madre Tierra en el siglo XVI, época



donde en Europa imperaba la idea de la naturaleza como madre nutricia, funcionaron como normas que sancionaban moralmente su uso inapropiado.

La autora logró rastrear en los documentos y obras escritas de la época, las teorías y debates del siglo XVI sobre el origen de los metales y la minería. Se pregunta ¿Cuáles eran las nociones éticas de los escritos antiguos y del periodo moderno acerca de la extracción de los metales de las entrañas de una tierra que tenía vida? (p. 67). Muchos filósofos griegos consideraban que los metales eran plantas que crecían del interior hacia la superficie, esas ideas fueron muy influyentes en la edad Media y hasta el Renacimiento, las mismas inspiraban figuras metafóricas muy populares en la época, como aquella del “árbol de oro” cuyas raíces se hundían en el centro de la tierra de donde crecían los minerales metalíferos. Como derivado de estas ideas, hasta entrado el siglo XVIII se creía que los minerales volvían a crecer luego de un tiempo.

Un texto fundamental en la impugnación de las antiguas creencias organicistas de la naturaleza, dice Carolyn Merchant, fue aquel escrito en 1566 por Georgius Agricola conocido como *De re metallica* (1566) y que se considera el primer tratado moderno dedicado a la minería. Aquel tratado “compiló los argumentos de los detractores de la minería con el fin de refutarlos y promover la actividad” (p. 73). Refutaba a los autores griegos y a los supuestos ecológicos renacentistas que denunciaban, entre otras cosas, los efectos contaminantes de la minería y que llevaron que en Florencia (Italia) hacia 1477 se dictaran leyes para proteger “los ríos Arno, Sieve y Serchio y sus afluentes, y que prohibían desviar sus aguas, hacer embalses y envenenar peces con cal, cascara de nuez o barbasco, supuestamente toxico” (p.75). Sorprende que luego de 457 años estos debates por la protección de la vida siguen tan vigentes. Los postulados de Agrícola, escritos hace más de cuatro siglos, resuenan como un guión en todos discursos modernos del desarrollo sostenible y el progreso tecnológico en el siglo XXI, promoviendo la minería como el futuro de la humanidad, aunque en realidad es el pasado. Los detractores de Agrícola, entre ellos los poetas Edmund Spenser, John Donne y luego John Milton, vieron en la minería la codicia y la lujuria por la dominación y control de la tierra pasiva y dócil. Dice Merchant, “las nuevas actividades mineras han transformado (hacia el siglo XVI) a la tierra de madre benefactora en pasiva receptora de la violación humana” (p. 78). La autora nos ofrece varios párrafos de estos textos de la época, tal como *El Paraíso perdido* (1667) de John Milton:

*Por él también los primeros
hombres, y bajo su guía,*



*saquearon el centro de la tierra, y con manos impías,
desgarraron las entrañas de la madre Tierra
extrayendo tesoros que debían quedar ocultos para siempre.
Pronto la banda de Mammón abrió la montaña
una ancha herida y de su seno extrajo grandes costillas [lingotes] de oro.*

Estos poemas escritos entre el siglo XVI y XVII recuperados en la investigación histórica de la autora ¿podrían ser considerados textos feministas que cuestionan la vejación de la tierra a consta de las ambiciones de los hombres? Claro que no, por una razón muy simple, porque la subjetividad de las mujeres no está en juego en esta época, son hombres batallando ideas de cómo relacionarse con su antítesis femenina (ya sea como cuerpo-tierra/ cuerpo-mujer) y bajo un mismo consenso que fue afirmándose en esa época, la creencia en la pasividad y necesidad de control de las mujeres y la naturaleza como bien lo postula Carolyn Merchant. Esas ideas patriarcales fueron paulatinamente reforzándose a partir de la instauración del “nuevo orden científico”. Las brujas, las parteras y las reinas gobernantes, eran enemigas de ese nuevo orden, afirma la autora en los capítulos cinco y seis del libro, “para las mujeres, la Revolución Científica no trajo aparejada la supuesta ilustración intelectual, objetividad y liberación de las antiguas creencias que se supone caracterizan este periodo de la historia” (p. 226).

Según la autora, el influyente trabajo de Francis Bacon (1561-1626), celebrado “como el padre de la ciencia moderna”, fue quien moldeó una “nueva ética” donde se conjugaban las viejas creencias con “técnicas para manipular la naturaleza, la tecnología minera y metalúrgica, el emergente concepto de progreso y la estructura patriarcal de la familia y el Estado” (p. 227). De este modo, el pensamiento utópico de Bacon, expresado en su imaginación de la *Nueva Atántida*, convirtió una ideología de época en un programa a seguir, reforzando las ideas de crecimiento y progreso inherentes al primer capitalismo. La autora señala que el concepto de progreso que actualmente manejamos fue desarrollado en el siglo XVI por emprendedores, ingenieros militares, académicos humanistas, científicos y técnicos, con los cuales Bacon se identificaba y a quienes intentaba representar dándoles voz en un proyecto de sociedad regida por la razón mecanicista. Bacon convirtió las restricciones medievales en aprobaciones, ligando, por ejemplo, la explotación minera al avance científico y técnico: “Solo excavando cada vez más hondo en las minas del conocimiento natural” podrá el hombre recuperar ese dominio perdido (Bacon *Novus Organum* 1620, en Merchant, 2023, p. 234).



En ese nuevo modelo de sociedad propuesto por Francis Bacon, el progreso estaba en manos de científicos y técnicos, quienes estudiaban la naturaleza experimentando con ella, “arrancándole los secretos”. En este punto, una de las observaciones más agudas ofrecidas por el trabajo de Merchant es aquella por la que logra establecer una relación histórica y filosófica entre los juicios de brujería que azotaron Europa durante dos siglos y el método científico inductivo propuesto por Bacon, develando la crueldad de las torturas y violencia sexual hacia las mujeres como uno de los elementos fundantes de esta nueva ética del sujeto moderno inmerso en el modelo mecanicista de la ciencia por el que la naturaleza fue reducida a esclava.

Las máquinas, figuras que representaron en sí mismas al modelo mecanicista, se convirtieron paulatinamente hacia el siglo XVII en modelos estructurales para la ontología y epistemología occidental. Según lo sugiere Merchant en el capítulo 9, el mecanicismo con nueva ética el sujeto moderno europeo reordenó el mundo según dos componentes fundamentales para la experiencia moderna: el orden y el poder. Las máquinas se convirtieron progresivamente en la propia imagen representativa del orden al que se aspiraba en la vida en un mundo mecanizado, sobre la base de suposiciones de la naturaleza apoyadas en leyes físicas. Las máquinas eran también el símbolo intrínseco del poder sobre la naturaleza.

En su *discurso del Método* (1636) René Descartes, empleando el pensamiento matemático que se remonta a Platón, describiría el método matemático (cálculo) permitiéndole describir las leyes físicas que gobiernan la naturaleza. Luego de Descartes y Hobbes, en el siglo XVII, Isaac Newton y Gottfried Wilhelm von Leibniz heredarían el análisis mecanicista de la naturaleza pero no si antes poner en debate el problema de la muerte de la naturaleza. En sus célebres debates en 1716 ambos Newton y Leibniz expresaron sus conflictos “sobre los conceptos de Dios, la materia y la naturaleza subyacentes a las tradiciones orgánicas y mecánicas”, dice Merchant (p. 370). Sorprende la recuperación crítica que la autora hace de una lectura poco popularizada de Newton. “No podemos decir que toda la naturaleza no está viva” escribió en un borrador; y en otro adujo que “cualquier materia debidamente formada incluye signos de vida” (Newton en Merchant 2023, p. 377).

Los aportes de esta obra y una necesaria interpelación desde una lectura feminista del sur

En una revisita del libro efectuada, hace dos años, por Paula Findlen, del *Centro de Estudios Avanzados en Ciencias del Comportamiento de Stanford*, a



propósito de los cuarenta años de *The Death of Nature*, ella sostuvo que:

En 1980, cuando Merchant publicó *La muerte de la naturaleza*, se apartó notablemente de la narrativa fundacional que Kuhn propuso. La muerte de la naturaleza fue una empresa audaz. Sintetizó una gran cantidad de erudición sobre muchos temas que rara vez se consideran juntos: las mujeres, los campesinos, la brujería, la magia, la agricultura, la minería, los pensadores utópicos del Renacimiento y, por supuesto, la filosofía natural y experimental. Pocos libros en la historia de la ciencia han tenido un impacto tan amplio y difuso, y pocos han sido generadores de tantos otros campos. Cuando se publicó el libro, la historia ambiental acababa de alcanzar la mayoría de edad, el ecofeminismo era una idea completamente nueva y el estudio de las mujeres en la ciencia aún estaba en pañales. Three Mile Island era un trauma reciente, de apenas un año de antigüedad, y el Congreso acababa de aprobar la Ley Superfund, que facultaba a la Agencia de Protección Ambiental para comenzar la hercúlea tarea de investigar y limpiar los sitios de desechos peligrosos en todo el país. La muerte de la naturaleza de alguna manera logró capturar todas estas corrientes, entretrejiéndolas en una nueva y grandiosa contranarrativa sobre el surgimiento del pensamiento mecanicista en Inglaterra y Europa occidental durante los siglos XVI y XVII —la era de Bacon, Galileo, Descartes y Newton— y sus consecuencias para el fin de una visión del mundo más orgánica y animista. En lugar de celebrar los logros de esta era como un triunfo de la ciencia, Merchant invitó a sus lectores a darle la vuelta a toda la historia. ¿Cuáles fueron los costos de esta conquista intelectual de la naturaleza? (Findlen, 2021, traducción propia)

La reseña de Paula Findlen está acompañada de una entrevista editada en formato *podcast* donde la filósofa conversa con Carolyn Merchant haciendo una retrospectiva del libro, de su impacto y de cómo los temas ahí abordados fueron trazando un camino en los distintos libros posteriores de la autora (Findlen, 2021, 26m13s). También incluye reflexiones sobre su más reciente libro *The Anthropocene and the Humanities: From Climate Change to a new age of Sustainability* (*El Antropoceno y las Humanidades Del cambio climático a una nueva era de sostenibilidad*) (traducción propia) publicado en 2020 y cuyo objetivo es profundizar la comprensión de la configuración mutua del Antropoceno y lo que la autora denomina “las humanidades ambientales”. Este es un libro polémico, pero principalmente es otro libro dedicado a un público universitario del hemisferio norte y anglófono (Hayes, 2021), como también lo fue su primer libro.

Hay que reconocerlo, Carolyn Merchant no le habla a las mujeres y disidencias del sur, le habla a un público formado en las universidades norteamericanas liberales. Descubro en esta entrevista pódcast, y en su último libro,



una Carolyn Merchant muy distante del imaginario abonado por la sororidad feminista que me invade cuando leo *La Muerte de la Naturaleza* en su traducción al castellano. Y por eso no deja de fascinarme el efecto de cercanía que la traducción produce. Esta reflexión crítica no invalida los aportes significativos que *La Muerte de la Naturaleza* ha hecho como una obra pionera en la historia de la filosofía de la ciencia.

Por otra parte, es muy notoria en la obra la ausencia de una perspectiva crítica histórica que denuncie las relaciones de poder colonial que construyó Europa con el resto del mundo, sobre todo con países y pueblos de África, Oriente y América entre el siglo XVI y XVII. Sin ir más lejos, llama nuestra atención que en el Apéndice del libro, donde se ofrece una cronología de algunos acontecimientos del periodo de la Revolución Científica, no figura como fecha importante 1492, año de llegada de Colón a las Nuevas Indias (Abya Yala), mientras que sí señala que en 1622 ocurrió una masacre de colonos ingleses en Virginia a manos de indígenas. Esta brevísima observación es bastante elocuente en relación a los jalones históricos que estructuran la interpretación política de la autora acerca de las relaciones establecidas entre naturaleza, mujeres y revolución científica en la Europa anglófona y Norteamérica.

El hecho colonial, el genocidio y el orden racial estructurante de la dominación social de Europa sobre los Pueblos Indígenas en Abya Yala inauguraron en el siglo XVI un nuevo patrón de poder global, caracterizado por el establecimiento del sistema de dominación colonial y del mercado mundial capitalista, tal como lo explicó el sociólogo peruano Aníbal Quijano (1993). La antropóloga feminista, Rita Segato (2015) ha señalado muy acertadamente que el principal desplazamiento efectuado por Quijano fue ubicar a América en el centro del relato de la Modernidad y esto ha sido central a los debates feministas no blancos, poscoloniales, anticoloniales, decoloniales, descoloniales antirracistas y antiextractivistas de los últimos veinte años en Latinoamérica y el Caribe, haciendo que la categoría de raza adquiriera un potencial analítico diferencial (Bidaseca et al 2016), también para encarar temas urgentes como es la actual crisis planetaria y las estrategias de dominio patriarcal tecnocientífico sobre la vida.

Referencias bibliográficas

- Bidaseca, Karina; Carvajal, Fernanda; Mines Cuenya, Ana y Núñez Lodwick, Lucía (2016). La articulación entre raza, género y clase a partir de Aníbal Quijano. Diálogos interdisciplinarios y lecturas desde el feminismo. *Papeles de Trabajo*, 10 (18), 195-218.



- d' Eaubonne, Françoise (1974). *Le féminisme ou la Morte*. Pierre Horay.
- Findlen, Paula (2021). Science turned upside down: Carolyn Merchant's vision of nature, 40 years later. *Publics Books*. <https://www.publicbooks.org/science-turned-upside-down-carolyn-merchants-vision-of-nature-40-year-later/>
- Findlen, Paula (Anfitrióna) (29 de abril de 2021). The Death of Nature - Carolyn Merchant. Center For Advanced Estudios in the Behavioral Sciencies. [Episodio de Podcast]. <https://human-centered.simplecast.com/episodes/carolynmerchant>
- Griffin, Susan. (1978). *Women and Nature: The Roaring Inside Her*. Harper & Row.
- Hayes, Emily(2021). Carolyn Merchant, The Anthropocene & the Humanities: From Climate Change to a New Age of Sustainability. New Haven, CT: Yale University Press, 2020. *Revista británica de historia de la ciencia* 54, 381-385. <https://doi.org/10.1017/S0007087421000418>
- Merchant, Carolyn (1980). *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution*. Harper & Row.
- Merchant, Carolyn (2020). *The Anthropocene and the Humanities: From Climate Change to a new age of Sustainability*. Yale University Press.
- Quijano, Anibal (1993). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. <http://bibliotecavirtual.clac-so.org.ar/ar/libros/lander/quijano.rtf>.
- Rosemary, Radford Reuther (1975). *New women, new earth: sexist ideologies and human liberation*. Seabury.
- Segato, Rita. (2015). Aníbal Quijano y la perspectiva de la colonialidad del poder. En *La Crítica de la colonialidad en ocho ensayos. Y una antropología por demanda* (pp. 35-67). Prometeo.



Carina Jofré

<https://orcid.org/0000-0001-8238-1094>
carinajofre@faud.unsj.edu.ar

Activista warpe, hija de la Comunidad Warpe del Territorio del Kuyum, Pueblo Warpe, integra la Red plurinacional de Feministas Antiextractivistas del Sur. Es Doctora en Ciencias Humanas con Mención en Estudios Sociales y Culturales, y Licenciada en Arqueología por la Universidad Nacional de Catamarca. Realizó estudios de posgrado en el CODESRIA (Senegal), estudios posdoctorales en la Universidad del Cauca y en la Universidad Autónoma Intercultural Indígena (UAIIN) del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), en Colombia. Actualmente se desempeña como Investigadora Adjunta del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) con lugar de trabajo en el Instituto Regional de Planeamiento y Hábitat (IRPHA) de la Universidad Nacional de San Juan. Es Profesora regular a cargo de la Cátedra de Teoría y Metodología de la Investigación Arqueológica, y en la Cátedra de Impacto y Patrimonio Arqueológico, en la Carrera de Historia de la Universidad Nacional de La Rioja. Es miembro fundadora del Centro de Estudios e



Investigaciones en Antropología y Arqueología (CEIAA), de la Red de Información y Discusión sobre Arqueología y Patrimonio (RIDAP) y de la Colectiva Feminista RIDAP. Desde 2011 ha sido delegada por la Comunidad Warpe del Territorio del Cuyum para llevar adelante las demandas por restituciones de cuerpos humanos presentadas ante la Universidad Nacional de San Juan, también fue una de las impulsoras de la creación del Consejo Asesor Indígena de la misma universidad. Desde 2014 se desempeña como perito ad honorem en causas relacionadas a crímenes de lesa humanidad cometidos durante la última dictadura argentina. Actualmente dirige proyectos de investigación y extensión universitaria relativos a etnografías de procesos patrimoniales, consulta libre previa e informada (Convenio 169 OIT) para Pueblos Indígenas en territorios avanzados por minería a gran escala, y proyectos sobre archivos y protocolos para la descolonización de prácticas de violencia institucionalizadas y redignificación de cuerpos/os de ancestros y familiares desaparecidos/as. Es fundadora y editora responsable de *Memorias Disidentes: Revista de estudios críticos del patrimonio, archivos y memorias*.



MEMORIAS *DISIDENTES*

Revista de estudios críticos del patrimonio, archivos y memorias