
Disputa por los cuerpos territorios en Abya Yala: De zonas de sacrificio a espacios de sanación**The dispute for the territories in Abya Yala: From sacrifice zones to healing spaces****Disputa pelos territórios em Abya Yala: das zonas de sacrifício aos espaços de cura**Elsa Ivette Jiménez Valdez ¹ <https://orcid.org/0000-0002-9440-5142>

¹ Doctorante en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP), Puebla, Mexico. 72000 - elsaivette@gmail.com

Recibido: 26 /10/2020

Aceptado para publicación: 13/12/2020

Resumen

Entretejiendo distintas miradas críticas, analizamos los procesos de subjetivación que han construido los cuerpos y los territorios de Abya Yala como zonas de sacrificio. Frente al proyecto enarbolado por el patrón hegemónico de poder, que se impone violentamente sobre los cuerpos -territorios, oponemos la propuesta de sanación que encarnan mujeres y hombres de estas geografías; explorando cómo defienden y alimentan formas de subjetividad distintas, que colocan en el centro el sostenimiento de la vida. Problematizaremos cómo el conflicto entre el capital y la vida se dirime en los cuerpos y en los territorios a partir de prácticas, procesos de producción de sentido y de emociones, para distinguir la radicalidad de los aportes de las luchas de Abya Yala.

Palabras clave: Conflicto capital-vida. Cuerpo-territorio. Abya Yala

Abstract

Interweaving different critical views, we analyze the processes of subjectivation that have built the bodies and territories of Abya Yala as zones of sacrifice. Faced with the project raised by the hegemonic pattern of power, which is violently imposed on the bodies -territories, we propound the healing proposal embodied by women and men of these geographies; exploring how they defend and foster different forms of subjectivity, which place the sustenance of life at the center. We will problematize how the conflict between capital and life is resolved in bodies and territories based on practices, processes of production of meaning, and construction of emotions, to distinguish the radical nature of the contributions of Abya Yala's struggles.

Keywords: Life-capital conflict. Body-territory. Abya Yala.

Resumo

Entrelaçando diferentes visões críticas, analisamos os processos de subjetivação que construíram os corpos e territórios de Abya Yala como zonas de sacrificio. Diante do projeto suscitado pelo padrão hegemônico de poder, que se impõe violentamente aos corpos-territórios, nos opomos à proposta de uma que mulheres e homens dessas geografias encarnam; explorando como eles defendem e alimentam diferentes formas de subjetividade, que colocam a sustentação da vida no centro. Vamos problematizar como o conflito entre capital e vida se resolve em corpos e territórios a partir de práticas, processos de produção de sentido e emoções para distinguir a radicalidade das contribuições das lutas de Abya Yala.

Palavras-chave: Conflito capital-vida. Corpo-território. Abya Yala

Introducción

Abya Yala, es el nombre con el que el pueblo Kuna -territorializado en los archipiélagos de Panamá y los bosques del Darién- define el sur y norte del continente, rehusándose a utilizar el nombre de América por su cariz colonial. Esta nomenclatura ha sido apropiada por los pueblos originarios para caminar en su articulación, enunciar su resistencia de más de 500 años y entretejer su devenir. Aquí retomamos esta autodenominación para caracterizar el doble proceso que están protagonizando los pueblos indígenas de estas latitudes. Por un lado, como víctimas de procesos renovados de despojo y explotación capitalista. Por el otro, como agentes, referentes y promotores de prácticas, epistemologías, modos de organización y lucha que defienden la vida en su integralidad y que proponen otros modos de relación, comprensión y sanación que consiguen desarticular aspectos nodales de lo que aquí denominamos patrón hegemónico de poder.

Con este último concepto denominamos el amalgamiento existente entre los procesos capitalistas, coloniales, patriarcales y biocidas, entendiendo que estos entrelazamientos se configuran histórica y espacialmente. En la primera parte del artículo buscaremos dar cuenta de la manera en que estos sistemas de dominación se configuraron en la modernidad europea y del modo en el que han aterrizado en los cuerpos y en los territorios del Abya Yala convirtiéndolos en zonas de sacrificio. En la segunda parte, mostraremos cómo los procesos de resistencia protagonizados por pueblos del Abya Yala imbrican aspectos con capacidad para trastocar los nudos centrales de las dinámicas que impulsan y re-producen el despojo y la explotación. En ambos apartados intentamos mostrar que, entreverados con el antagonismo que supone el conflicto entre el capital y la vida (PÉREZ, 2017), se desarrollan procesos de subjetivación diferenciados que aquí abordaremos mediante el análisis de la producción de sentidos, de prácticas y de emociones. Asimismo, argumentamos que el conflicto entre el

capital y la vida se dirime en y a través de los cuerpos y los territorios, que son los espacios concretos en donde la vida se desenvuelve y de dónde el capital busca saquear energías y materias con fines de acumulación. Por último, planteamos que los cuerpos y los territorios que han sido objeto de explotación y despojo histórico están siendo recuperados por mujeres del Abya Yala, mediante procesos de sanación que buscan potenciar la vida y las resistencias en ellos. Entendemos estos procesos como actos políticos que abrevan de las energías y saberes que anidan en los cuerpos y territorios para alimentar el acuerpamiento que permite defender la vida y socavar la fuerza del patrón hegemónico de poder. Sostenemos que estas prácticas, saberes y formas de subjetivación son experiencias de vital importancia para el fortalecimiento y orientación de las luchas por la vida que se desenvuelven en distintas geografías y lugares de enunciación.

El patrón hegemónico de poder y la producción de zonas de sacrificio

En consonancia con Jason Moore (2015) concebimos que el capitalismo es una forma de organizar a la naturaleza y a los seres humanos dentro de ella; partiendo del reconocimiento de que los seres humanos somos naturaleza y estamos rodeados por ella. La modernidad colocó como nudo central de su discurso un modelo de pensamiento antropocéntrico que concibe la naturaleza como un ente externo, distinto e inferior al ser humano que podía ser usado y dominado para impulsar el progreso. Otra manera en la que se la interpretó es como una escenografía sobre la que se desenvuelven las acciones humanas, un fondo que permanece estático, pasivo. Ambas perspectivas convergen en su intencionalidad de hacer producir riqueza a la naturaleza mediante su manipulación y sometimiento; legitimando este proceder con un discurso que modela una forma de percepción del mundo que lo codifica mediante la construcción de pares dicotómicos, opuestos y jerárquicos, base de la ideología moderna.

Lo anterior no significa que otras formas de organización económica, política y social no actúen sobre la naturaleza, pero el capitalismo se ha caracterizado por la escala y violencia con que realiza estas prácticas y por las transformaciones profundas que induce. Poniendo en riesgo la regeneración metabólica, a grado tal que la humanidad entera, junto a miles de especies animales y vegetales y a distintos ecosistemas, se hayan hoy día en amenaza de extinción.

La construcción discursiva y simbólica con que la modernidad entiende, se relaciona y actúa sobre la naturaleza se utiliza también para legitimar la violencia y la explotación de

poblaciones humanas con el argumento de que éstas se encuentran más cerca de aquélla, en el binomio artificialmente creado entre naturaleza y civilización (MIES, 2019; FEDERICI, 2010). La misma operación se construyó sobre los cuerpos, a los que se consideró opuestos a la razón: instintivos, indomables, pasionales. En definitiva, una carga que debía ser domesticada para maximizar su utilidad (FEDERICI, 2010). Por todo ello, concebimos que el entramado capitalista, patriarcal y colonialista ha establecido un régimen cognitivo (LINSALATA, 2020), que se fundamenta en operaciones de segmentación, dicotomización y jerarquización que impone y profundiza separaciones entre la naturaleza y los seres humanos y sobre estos últimos en aras de justificar y legitimar la explotación. Este régimen, imbuido en la ideología occidental, se materializa en una serie de instituciones y prácticas que aterrizan en cuerpos y territorios concretos, alterándolos y produciendo transformaciones históricas profundas en ellos.

Estableciendo un diálogo entre los aportes del Seminario de entramados comunitarios y formas de lo político², del Colectivo miradas críticas al territorio desde el feminismo y del feminismo comunitario, comprendemos los cuerpos y los territorios como espacios geográficos que, en distintas escalas, imbrican aspectos materiales, biológicos, simbólicos, emocionales, espirituales y prácticos (CABNAL, 2018). Los cuerpos- territorios son los lugares donde la naturaleza se co-produce en continua interacción e interrelación entre los elementos abióticos y bióticos (LINSALATA, 2020), incluidos los seres humanos, dentro del tejido de la vida (MOORE, 2015). Son las concreciones en donde se realiza la red de flujos de materia y energía que, en condición de interdependencia, producen la vida (GUTIÉRREZ y NAVARRO, 2019), mediante interrelaciones complejas que ocurren en las espacialidades, a través de interacciones diversas, entrelazadas entre sí a lo largo de distintas escalas, ritmos y temporalidades.

La interdependencia “condición ineludible y contingente de toda la existencia en el planeta tierra” (LINSALATA, 2020) se produce en los cuerpos y en los territorios a través de entrelazamientos complejos que tienen como finalidad preservar y continuar la vida en su diversidad y, a la vez, en su singularidad. El capitalismo actúa sobre estas redes de interdependencia produciendo separaciones en ellas que luego reconecta mediante múltiples mediaciones con el fin de producir acumulación (GUTIÉRREZ Y NAVARRO, 2019); LINSALATA, 2020). Un aspecto medular de la reorganización capitalista sobre el tejido de la vida es que atenta contra los equilibrios y dinanismos que la sostienen, generando crisis e,

² Coordinado por Raquel Gutiérrez, Mina Navarro y Lucía Linsalata, es un cuerpo académico y militante del Doctorado en sociología de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP).

incluso, catástrofes ecológicas que afectan a los cuerpos- territorios y sus condiciones de reproducción. Mc Brien (2016) considera que el desarrollo capitalista es en sí mismo necrótico, porque la forma en la que realiza la acumulación conduce irremediamente a la desaparición de especies, lenguajes, culturas y personas. La vocación del capitalismo es la extinción.

Por lo anterior, entendemos los cuerpos y los territorios como los espacios en donde se realiza y pone en movimiento la reproducción de la vida, a la vez que son ellos mismos los lugares donde se realiza la depredación capitalista. Es de éstos de donde se separan, extraen, reorganizan y alteran las materias y los flujos de energía que acapara compulsivamente el capitalista con fines de acumulación. Si para Marx (2018) la corporalidad viva del trabajador, pero también sus capacidades, habilidades y poderes creativos son extraídos por el capital en una relación desigual que lo explota durante el proceso de producción; lo que nos muestra la articulación de las miradas feministas, decolonial y ecologista es que la relación de explotación capitalista es mucho más amplia. El capitalismo produce y se apropia de riqueza a través una serie de explotaciones que no están mediadas por la relación salarial, como es el trabajo doméstico que realizan las mujeres sin pago en el hogar para reproducir a los trabajadores. O mediante la subsunción de múltiples y variadas formas de reproducción social como son los modos de producción campesinos, la esclavitud y otras estrategias de sobrevivencia a los que subordina, oculta y devalúa para obtener de ellos transferencias de valor, depresión de los salarios y garantizar ejércitos laborales de reserva. También se enriquece apropiándose de los productos y creaciones del resto de la naturaleza mediante procesos de privatización, de propiedad intelectual, de explotación animal y con el acaparamiento, a costo nulo, de los elementos de la naturaleza que le son útiles a los que denomina recursos. Así como a través de la expulsión indiscriminada de desechos y tóxicos que vierte impunemente en ríos, mares, en el aire y los suelos. Estos procesos son invisibilizados, negados y ocultados por los regímenes de saber-poder hegemónicos y sus instituciones.

El capitalismo explota y degrada los cuerpos humanos y no humanos reduciéndolos a máquinas de trabajo, produciendo su alienación. Hombres y mujeres son subordinados por el capital para realizar actividades sobre las que no tienen control y con las cuáles no se identifican, sino que se les presentan como opuestas a sus propios deseos e intereses, pero indispensables para su sobrevivencia o para mantener su estatus de ciudadanía -pues ésta está vinculada a su participación en el mercado (PATEMAN, 1987)-. La alienación es resultado

de un proceso histórico de imposición disciplinar (en el doble sentido del que dota Foucault esta palabra) que modela los cuerpos y manipula sus poderes y posibilidades con el fin de sujetarlos, dominarlos (FEDERICI, 2010, p. 191) y usarlos para producir riqueza. En la modernidad los cuerpos se conceptualizaron como materia inerte y salvaje que debía ser regulada mediante la voluntad y la razón, así como a través de distintas técnicas y saberes que impusieron la escisión y el antagonismo entre razón y cuerpo. Sobre los cuerpos diversos se instituyeron una serie de jerarquías y dominaciones: a partir de la diferencia sexual, las prácticas sexuales y el color de piel, entre otras.

El patrón hegemónico de poder también produce la separación entre los cuerpos mediante un proceso creciente de individualización, que se basa en una pretendida autosuficiencia y en una lógica de competencia continua, que tiene como ideal al varón blanco propietario. El pensamiento moderno que concibe la sociedad como un agregado de individuos degrada y oculta las complejas interacciones, entramados y redes que entretejen a las personas y al resto de la naturaleza en la realización de la reproducción social. Particularmente aquellas formas de relación que escapan o resisten la búsqueda de beneficio personal y afán de lucro, en favor de otros modos de satisfacción y de construcción de los deseos. Aún más, el capitalismo interviene los modos de vida de las distintas sociedades para implantar en ellos un modelo de modo de vivir, con pretensión de universalidad, que se erige sobre el desmembramiento violento de las instituciones y de las redes de interdependencia que sostienen a las distintas sociedades alrededor del mundo (POLANYI, 262).

Tras cinco siglos de hegemonía capitalista resulta evidente que la depredación y la explotación no se han distribuido de manera equitativa alrededor del planeta; y que tampoco las poblaciones y los cuerpos se han visto afectados en las mismas formas e intensidades. Éste es un sistema parasitario que distribuye las ganancias y las pérdidas conforme al patrón hegemónico de poder que garantiza la bonanza para algunos territorios y cuerpos, a costa del resto. A pesar de las demarcaciones entre el Norte y el Sur global, que evidencian la imbricación geográfica y poblacional sobre la que se construye el acaparamiento y la desigualdad, es necesario insistir en la existencia de espacios geográficos cuyos territorios y poblaciones han sido colonizados para instalar sobre ellos sistemas de despojo y explotación imprescindibles para sostener el Norte global. Estas zonas fueron construidas históricamente a través de guerras, subyugaciones y conquistas³ que instalaron una línea abismal (SANTOS, 2014) que impuso un orden del mundo vigente en él, distinto al que organiza a las sociedades

³ Estos procesos fueron ampliamente analizados por Rosa de Luxemburgo en su obra *La acumulación de capital*.

y territorios europeos; que se caracteriza, principalmente, por la extrema violencia con la que se impone, así como por la extensión, continuidad y profundidad de los saqueos.

Éste es el caso del territorio americano y de sus poblaciones originarias. América fue construida en el discurso europeo moderno y colonial como una región exuberante y rica, de naturaleza prodigiosa que estaba ahí para ser tomada; pues sus ocupantes originales, bárbaros y flojos, no tenían interés en el trabajo, ni en el progreso que imponía la lógica capitalista. En 1949, a partir del Tratado de Tordesillas, acto “semiótico- político de demarcación”, se operó el ordenamiento territorial básico y fundacional de la geografía moderna: la instalación de una zona de acumulación y otra de extracción (MACHADO, 2015, p. 184). Esta demarcación, además de justificar y ocultar la dialéctica del desarrollo (GUNDER FRANK, 1967), organizó las condiciones que han convertido Abya Yala en zona de sacrificio; cuerpos y territorios despojados y explotados mediante la violencia sistemática, a gran escala y desenfadada, que atropella reiteradamente derechos y garantías en proporciones impensables en otros espacios y poblaciones y en total impunidad (HERNÁNDEZ, SIEDER Y SIERRA, 2013, p. 16).

El término zona de sacrificio fue acuñado en Chile para aludir a los daños en las naturalezas y formas de vida resultado de la acción acumulada de prácticas depredadoras y ecocidas, justificadas como el costo del progreso (BOLADOS Y SÁNCHEZ, 2017). Tejiendo una comprensión entre los distintos significados que la Real Academia Española (RAE, 2020) otorga al significante sacrificio, comprendemos estas zonas como territorios y poblaciones que han sido sometidas a daños tan graves, de manera sistemática y profunda para producir acumulación, que se ha puesto en riesgo la reproducción de la vida en esos espacios. Estos daños son inducidos bajo la creencia de que éste es el precio a pagar para alcanzar el bienestar, traducido en crecimiento económico y modernización. Pero la pregunta es siempre a quiénes se sacrifica y en beneficio de quién.

En consecuencia, consideramos que el episodio histórico que Marx (2018) denominó acumulación primitiva -que consistió en el despojo y cercamiento de las tierras y medios de producción para inducir dependencia económica en las poblaciones campesinas con el fin de convertirlas en asalariadas y permitir el acaparamiento de los sectores capitalistas- no ha dejado de acontecer en Abya Yala desde hace 500 años,⁴ si bien con reconfiguraciones y en

⁴ En esta reflexión nos sumamos a autoras como Gutiérrez y Navarro (2019) y Federici (2010) para quienes la acumulación originaria y la acumulación por desposesión son procesos inherentes y continuos al capitalismo. El acento que hacemos aquí refiere a la extensión, profundidad y reiteración de este proceso sobre los cuerpos-territorios de Abya Yala.

distintos grados de intensidad en las diferentes espacio-temporalidades. Otra característica de estos procesos es que, además, se acompañan de la ampliación y profundización de las violencias contra las mujeres. Como Federici (2010) y Mies (2020) han analizado, esto se debe a la necesidad del capital de garantizar a través de ellas la reproducción de fuerza de trabajo a costos nulos. Pero también porque a través de la domestificación de las mujeres se ha buscado desposeerlas de sus saberes y poderes, al tiempo que se separa a las poblaciones introduciendo antagonismos entre ellas con el fin de disuadir las resistencias.

Además, concebimos que los niveles de acumulación y riqueza de los grandes capitalistas no pueden extenderse a toda la población, pues éstos se basan en la desposesión y explotación estructural. Por ello, les resulta indispensable establecer y articular un conjunto de separaciones y jerarquías que les permitan extraer las riquezas a costa de la institucionalización de distintos sistemas de violencia, dominación, complicidades y recompensas. El orden patriarcal y el colonial están intrínsecamente unidos a la acumulación capitalista porque le ayudan a operar y justificar una reestructuración jerárquica de la sociedad, particularmente a partir de imponer valoraciones y significados negativos sobre algunos cuerpos, saberes y formas de relación para impulsar su despojo y explotación.

El Colectivo miradas críticas al territorio desde el feminismo denomina como (re)patriarcalización a los procesos que están ocurriendo en los cuerpos territorios de Abya Yala durante la actual ola de acumulación extractivista,⁵ cuyos proyectos se impulsan junto con el reforzamiento y la exacerbación de las violencias contra las mujeres ahí donde se asientan. Estas estrategias, en el marco de la imposición de dichos megaproyectos, son puestas en práctica por agentes externos, representantes subordinados de los grandes capitales, quienes buscan desestabilizar a las comunidades mediante el rompimiento de los lazos comunitarios y familiares para desincentivar las resistencias y someter a la población. En opinión de las autoras, lo que se promueve es la instalación de una alianza patriarcal entre los varones locales y los externos, que les permita negociar la aceptación de estos proyectos, a cambio del acceso masculino al salario, del reforzamiento de las estructuras jerárquicas en las familias y comunidades y mediante la implantación de cánones de masculinidad hegemónica. Para las mujeres locales estos procesos, además de incrementar la violencia, se traducen en un aumento de sus cargas de trabajo en condiciones de vida cada vez más

⁵ En América Latina, en las últimas décadas, el despojo capitalista tiene como trasfondo el proceso de reactivación del modelo extractivista -que intensifica su posición como proveedora de bienes primarios o con escaso valor agregado- con la finalidad de satisfacer la demanda de los países centrales (SVAMPA, 2013). Este modelo implica la instalación de megaproyectos, intensivos en capital y en los que participan activamente empresas y gobiernos.

complejas y deterioradas, repercuten en la pérdida de soberanía alimentaria y en una mayor dependencia (GARCÍA-TORRES, VASQUEZ, CRUZ, ET AL, 2020, P. 29), tanto de los varones como de la economía monetarizada. Los procesos de repatriarcalización se articulan con lo que las feministas comunitarias denominan el entronque de patriarcados, que refiere al amalgamiento entre las formas ancestrales del patriarcado presentes en los pueblos del Abya Yala y el patriarcado moderno que instalaron los conquistadores europeos con la finalidad de someter a los pueblos y desposeer a las mujeres de su autonomía, libertades y los poderes con los que contaban (PAREDES, 2017).

Los procesos de degradación y las transformaciones aceleradas que ocurren sobre los cuerpo- territorios personales, colectivos, humanos y no humanos en los espacios de despojo y acumulación capitalista producen alteraciones en las emociones y sensaciones de quienes habitan en ellos. Impactan la forma en las que las personas y las comunidades perciben, sienten y se conectan con el mundo. Esto es así porque las emociones imprimen una direccionalidad o sentido, que “involucran una postura ante el mundo, o una manera de aprehenderlo” (AHMED, 2015, p. 28). El patrón de poder busca producir sensaciones corporales (que imbrican emoción y percepción que movilizan los afectos) de acostumbramiento, aceptación y adaptación para volver tolerables los niveles crecientes de degradación natural y social (MACHADO, 2014). Y probablemente lo consigan entre quienes pactan su sumisión a estos proyectos al interior de las comunidades -generalmente varones- o en poblaciones mestizas y urbanas. En cambio, suelen generar dolores emocionales y daños corporales en las sociedades del Abya Yala, profundamente conectadas con la naturaleza tanto en aspectos simbólicos y de representación, como en términos emocionales, prácticos y vinculados a su reproducción social. A la larga, los cuerpos se enferman por los desequilibrios naturales y sociales inducidos, por las carencias y la pérdida de lazos comunitarios, familiares y espirituales.

Para Lisette Coba (2016) estos procesos de agonía social, enfermedad, confusión y pérdida del sentido de pertenencia en el mundo que produce el aterrizaje del patrón de poder sobre los cuerpos y territorios son una forma de alienación. Podemos inferir también que estos procesos de separación, despojo y degradación socavan la capacidad de las y los actores para confiar en y activar los poderes personales y colectivos que se tienen; afectan la capacidad de otorgar direccionalidad y rumbo a la vida, subyugados por actores externos que buscan controlar estas potencialidades para producir acumulación. La alienación de los cuerpos produce la desposesión de su sabiduría, de sus capacidades, goces y placeres (CRUZ,

2020) pero también de las conexiones que los cuerpos han establecido con otros cuerpos, individuales y colectivos. En este sentido, la producción social de las emociones es esencial, pues a través de ellas las personas y sociedades fijan los límites entre el “adentro” y el “afuera”, del “yo” y el “nosotros” (AHMED, 2015, p. 34), lo humano y la naturaleza. Es a través de la producción de estos vínculos y separaciones que se construyen los afectos o desafectos.

Los cuerpos feminizados, generizados y colonizados del Abya Yala, así como sus territorios han sido configurados como zonas de sacrificio. Tras cinco siglos de despojo, extracción y saqueo identificamos sus efectos acumulados. Estos cuerpos y territorios han sido debilitados a través del trastocamiento de los aspectos bio/psico/emocionales/simbólicos y espirituales de las naturalezas que los envuelven y constituyen. Los cuerpos se enferman por el hambre, la marginación y la falta de atención sanitaria. La contaminación, la desaparición de biodiversidad y el robo del agua de los cuerpos hídricos generan morbilidad a las poblaciones por causas inducidas o que podrían ser evitadas mediante una gestión distinta de la política y la economía. Los megaproyectos extractivos que se han instalado en zonas indígenas y rurales fracturan los modos de vida ancestrales y rompen los delicados equilibrios que sostenían la reproducción de la vida en interdependencia entre estas sociedades y el resto de naturaleza con la que se tejen. Las poblaciones desarrollan enfermedades mentales, las mujeres ven aumentada exponencialmente su carga de trabajo y padecen nuevas formas de violencias. El patriarcado, el capitalismo y el colonialismo dejan huellas profundas en los cuerpos colectivos y sociales, así como en los territorios. Al mismo tiempo, configuran la indiferencia de quienes no son o no se sienten afectados por los daños y la violencia inducidos a estos.

Resistencias y sanación desde el Abya Yala

Los cuerpos y los territorios son los objetos de gestión, intervención y control del patriarcado, el colonialismo y el capitalismo para extraer de ellos materias y energías: vida, para volverla acumulación de riqueza. Pero, son también los cuerpos y los territorios, lo que buscan recuperar las mujeres indígenas para vivir plena y concretamente la dignidad, el gozo, la transgresión y la potencia creadora (CABNAL, 2018). Del reconocimiento de las violencias históricas que se experimentan y dejan huella en los cuerpos sexuados, racializados y colonizados, así como en los territorios ancestrales, surge la necesidad de

defenderlos y sanarlos, fusionando estas escalas en una misma lucha. Por esta razón, el concepto cuerpo- tierra es un aporte poderoso de las pensadoras del Abya Yala que permite conectar los análisis para comprender los fundamentos de la explotación y proponer estrategias liberadoras. Tiene la virtud de estimularnos a pensar- actuar- sentir y conectar por fuera de los patrones cognitivos y lecturas del mundo delineadas desde el individualismo metodológico, el antropocentrismo, el androcentrismo y de las escisiones cartesianas que separan y jerarquizan el cuerpo y la mente, la racionalidad y las emociones, el dolor propio del ajeno.

La noción de cuerpo- territorio funciona como un dispositivo semántico que ayuda a articular las múltiples expresiones y modos de lucha que se vienen tejiendo en Abya Yala. Las cuáles, simultáneamente, enfrentan al sistema de opresiones instaladas por el poder hegemónico y defienden modos de vivir respetuosos y comprometidos con la reproducción de la vida. El cuerpo- tierra, nace de la confluencia de las violencias padecidas y reflexionadas, al tiempo que revela la colectividad de corporalidades y proyectos de emancipación en su diversidad e interconexión. La dialéctica explotación/resistencia surca, atraviesa y se dirime en los cuerpos y en los territorios, dando pie a una enorme variedad de experiencias, con distintos matices, grados, intensidades y acentos, pero también con puntos de intersección y confluencia, que buscaremos evidenciar en el presente apartado.

Las luchas por la vida que vienen enarbolando los pueblos del Abya Yala se caracterizan porque están ancladas en espacios concretos. La territorialidad se revela como un componente central, pues devela que las depredaciones y las explotaciones ocurren en geografías concretas. Éstas, aunque puedan parecer sacrificables para el capital, no lo son para quienes en ellas habitan. Los territorios son más que meros lugares, son espacios que han sido construidos colectiva e históricamente a través de múltiples tareas de apropiación. Resultan de procesos complejos, con tintes simbólicos, materiales y emocionales a través de los cuáles el territorio se convierte en un entorno de vida (MACHADO, 2014) y queda asentado como tal en la memoria, prácticas y sentires de sus pobladores. Estas sociedades han ideado, construido y sostenido modos de reproducir la vida y es esta reproducción -que involucra aspectos materiales, simbólicos y afectivos que se amalgaman en modos de vida- la que se ve amenazada y alterada con los embates del patrón hegemónico de poder.

Lo que aquí sostenemos es que los modos de organizar la reproducción de la vida en distintas sociedades de Abya Yala se caracterizan -sin afirmar categóricamente que éste es un rasgo de todas estas sociedades a lo largo de toda su historia- porque tienden hacia formas

más colaborativas y recíprocas de comprender, valorar y cuidar las relaciones de interdependencia entre los seres humanos y el resto de la naturaleza. Estos otros modos de vivir perciben, sienten y se preocupan por mantener en equilibrio la compleja circulación de energías y nutrientes que alimentan e interconectan con la totalidad de la vida, incluyendo a presencias no materiales, como son las deidades y los espíritus de los ancestros.

En ese sentido, los pueblos de Abya Yala no son meras víctimas de un sistema de acumulación de riqueza que busca explotarlos y desposeerlos sino que son, ante todo, guardianes, promotores y defensores de modos de vida que tienden hacia el sostenimiento de ésta. Así, entendemos que el sostenimiento de la vida refiere a la realización, por parte de colectivos humanos, de una serie de tareas esenciales para garantizar su reproducción material, a la par y en colaboración con el resto de seres vivos y no vivos con quienes compartimos este planeta, bajo los principios de solidaridad, armonía e interdependencia. El sostenimiento de la vida conjuga aspectos prácticos, materiales y organizativos que se fundamentan en y a la vez reproducen modos de leer y sentir el mundo que aprecian, valoran y cuidan la interconexión de las distintas tramas que componen la vida. Y que, frente a los modos de producción de percepciones, prácticas, discursos y subjetividades que acompañan y promueven los proyectos de acumulación, se revelan como antagónicos. De ahí que cada vez más las luchas contra megaproyectos en Abya Yala se enuncien y experimenten como luchas por la vida.

Esto es así porque en las coordinadas epistémicas de las distintas filosofías indígenas, entramadas dentro de producciones lingüísticas propias, se conciben otros modos de interpretar a los seres humanos y su relación con la naturaleza y el mundo. Aimé Tapia (2018) destaca, en este sentido, los procesos de construcción de intersubjetividades de los pueblos maya-tojolabal y aymara que otorgan un estatuto de sujeto al resto de seres vivos y no vivos; produciendo modos de representación y de relación de la naturaleza que no la objetualizan y tampoco la cosifican, sino que reconocen la dignidad que comparten todos ellos. Desde estas epistemologías se entreteje una relación de interdependencia y continuidad entre los seres, la tierra y el cosmos que forma una unidad en equilibrio. Este equilibrio es un principio fundante en la producción de conocimientos y saberes ancestrales, así como en el desarrollo de técnicas para resolver las necesidades humanas que, en sintonía con los ciclos naturales, evitan dañar la salud humana y la de otros seres.

Estas formas de producción de sentidos, saberes y afectos que conciben a los seres humanos entramados con la naturaleza, como siendo parte y colaborando con ella, son

también elementos constitutivos de las espiritualidades de los pueblos de Abya Yala. Éstas tienen como finalidad construir armonía entre las personas, consigo mismas y con el resto de los seres en interrelación para co-construir el equilibrio de la vida (MARCOS, 2014, p. 147). Sylvia Marcos (2014) identifica como uno de los rasgos centrales de las espiritualidades del Abya Yala el dominio generalizado de lo sagrado, aludiendo con ello a la interconexión entre los mundos natural y sobrenatural en donde coexisten en interdependencia los seres humanos y divinos que habitan la naturaleza. Las epistemes y espiritualidades de los distintos pueblos de Abya Yala están entreveradas entre sí para fundar una comprensión del mundo que se encarna y se expresa a través de los cuerpos, imbuidos en una red de relaciones que conectan flujos continuos entre lo material e inmaterial, lo exterior y lo interior, que entiende lo corporal como abierto y en relación con los rumbos del cosmos (MARCOS, 2011, p. 21).

Es a través de estos principios que no escinden, sino que articulan y conectan, que se organizan el trabajo comunal, los sistemas políticos, el calendario ritual, entre otros, que se teje la urdimbre a través de la cual se reproduce la vida en clave comunal. Gladys Tzul, activista e intelectual Maya K'iche analiza los modos a través de los cuáles las comunidades indígenas guatemaltecas resuelven la apropiación de la tierra, que se traduce en formas colectivas de trabajo y en instituciones políticas desde las cuáles se gestiona la riqueza social bajo los principios de reciprocidad y dignidad. Tzul (s.f) destaca la energía colectiva que organiza y produce el bienestar a partir del trabajo cotidiano y el que detona en momentos extraordinarios, con el objeto de proteger lo que se ha producido mediante el esfuerzo y las decisiones comunitarias. El trabajo para la producción de riqueza, desde la mirada de Tzul entrevera aquél que tienen como finalidad la reproducción material de la vida, la producción de lo estético, lo político y lo ético que suma, actualiza y reorganiza los esfuerzos e inteligencias comunales acumuladas durante siglos.

Este trabajo de producción y gestión comunal de la riqueza tiene potencia anticapitalista. Esto es así porque su fin no es la acumulación, sino el bienestar comunal bajo principios de solidaridad y reciprocidad y a partir de modos de comprensión de la naturaleza que no son depredadores. Además, la forma de apropiación de los bienes naturales y de los frutos del trabajo no es privada, sino comunitaria. Estas diferencias colocan estos modos comunales en antagonismo con las lógicas capitalistas e imponen límites a sus procesos de acumulación y despojo territorial. Es a partir de la apropiación y organización de espacios geográficos concretos, en conjunción con sus conocimientos y modos de relación que estas sociedades establecen un vínculo con las naturalezas que en ellos habitan, a través del cual la

riqueza concreta es producida y gestionada. Esto explica por qué las demandas de soberanía son cada vez más persistentes en los pueblos originarios.

Es imprescindible enfatizar que los modos de reproducción social, que involucran la generación de riqueza y la decisión política están siempre territorializados y corporalizados. De ahí los crecientes embates del capital sobre los territorios indígenas, ricos en biodiversidad precisamente por sus formas de gestión armónica con la naturaleza, sean contestadas con la fuerza que ha caracterizado las luchas y defensas del Abya Yala. Pues estas poblaciones son conscientes de que la defensa de un río, de fuentes de agua o de territorios sagrados va más allá que el recurso en cuestión: involucra la preservación de formas de vida comunitarias, así como de la naturaleza en su integralidad (ALIMONDA, 2017, p.99), entreveradas una dentro de la otra.

Cada vez más los pueblos y organizaciones del Abya Yala recurren a reivindicar su legado indígena para alimentar, desde ahí, una serie de pensamientos, prácticas y afectos que les dan fuerza y orientación para contraponerse y enfrentar al patrón de poder que les oprime y que condena al exterminio sus modos de ser y de vivir, tal cual lo hace con los ecosistemas. Por ello “la defensa de la tierra, el territorio y los bienes naturales, en el caso mapuche y en muchos otros se articula a la defensa de una forma de vida, de una manera de producir y significar el territorio (...) es a la vez la lucha por existir como pueblo, por lo que su radicalidad y urgencia es contra su extinción” (PINEDA, 2017, p.200). De ahí que estas gramáticas de resistencia se operen y potencien a partir de su reconstrucción y defensa como sujetos colectivos. En estos procesos la recuperación de prácticas ancestrales como formas de construir comunidad, resolver problemas colectivos y sostener la vida se convierten en ejes de acción política (CARDOZA, 2017, p. 209-210).

Esta reconstrucción como sujeto colectivo no implica en absoluto una vuelta atrás o un proceso de estancamiento en una identidad fija o monolítica. Por el contrario, debe leerse como un proceso dinámico y creativo en el que las poblaciones se comunican, deliberan y hacen uso de la memoria que se mueve de forma productiva entre el pasado, el presente y los anhelos de futuro. Por esto parece valioso retomar el concepto de memoria que Pilar Calveiro (2019) elabora a partir del estudio de las luchas autonómicas en la región costa-montaña del Estado de Guerrero y en la región p'urhépecha en Michoacán, ambos en México. Para ella, la memoria viva es el proceso mediante el cual los pueblos indígenas consiguen generar novedad a partir de la tradición. Esta aparente contradicción entre lo nuevo y lo viejo se trasciende al comprender que la tradición no implica estaticidad, sino que es un proceso

dinámico y fecundo a partir del cual estos pueblos recuperan y actualizan fragmentos del pasado para sustentar nuevas formas de orientar sus acciones, de cara a construir su futuro. La memoria viva es la actividad consciente a través de la cual estos colectivos consiguen entretejer, hibridar y transformar recuerdos de luchas, derrotas y resistencias para impulsar estrategias, acuerparse, organizarse y fortalecerse para enfrentar las políticas de violencia y terror capitalistas.

Por tanto, la memoria se revela como un dispositivo preeminente en la emergencia de la construcción y puesta en movimiento de los sujetos políticos colectivos, dando fuerza y ofreciendo un bagaje para articular ese NO que irrumpe cuando los procesos de despojo, violencia y los daños que estos provocan superan los umbrales de la tolerancia (NAVARRO, 2013). Calveiro (2019) afirma que, así como existe una memoria del miedo que los poderosos alimentan y producen a través de sus tácticas predatorias; los pueblos tienen también una memoria de “luchas, confrontaciones y resistencias, como reserva capaz de emerger en los momentos de peligro” (p. 60). En efecto, en los estudios de distintas movilizaciones del Abya Yala encontramos frases como “la memoria de los agravios realizados por los latifundistas” (PINEDA, 2017, p.192), o sobre “la lucha por no abandonar las tierras que históricamente habían defendido” (TZUL, 2017, p. 171).

Estas rememoraciones, en Abya Yala, aluden a formas de organización, principios y modos de comprensión que buscan actualizarse porque se consideran valiosos, necesarios y potentes para responder a las agresiones del patrón hegemónico de poder. “Después de siglos de permanecer latente [esta costumbre comunitaria] decidimos jalarla de un tirón para que volviera [del pasado] al futuro” (HORTA, citado en CALVEIRO, 2019, p. 94). Y también porque convocan al acuerpamiento y la organización al interior de un pueblo y con otros pueblos: “al pueblo lenca y demás pueblos hermanos [invitamos] a redoblar la organización, la movilización, el control y levantamiento territorial, a la defensa y reivindicación de títulos legítimos del pueblo lenca, a la revitalización de nuestra espiritualidad ancestral nuestras culturas vivas, a luchar” (COPINH citado en CARDOZA, 2017, p. 216).

En la memoria, la territorialidad local y comunitaria que caracteriza a Abya Yala se presenta como ventaja, pues es en estos espacios en donde las experiencias compartidas a lo largo del tiempo, transmitidas oral e intergeneracionalmente, persisten dentro del bagaje colectivo (CALVEIRO, 2019, p. 61). Estos pueblos, además, conciben otras formas de temporalidad que leen las violencias actuales por fuera de los discursos que buscan implantar los agentes estatales y del llamado desarrollo. Apelan a tiempos largos, de más de quinientos

años, con múltiples embates y en el que también han conseguido conquistas históricas: “No es la primera y no es la última vez que se defiende el bosque” (CALVEIRO, 2019, P. 155).

Las múltiples formas de resistencia con que se defiende la vida desde Abya Yala involucran poner el cuerpo de múltiples formas. Esto implica sostener esfuerzos colectivos en la cotidianidad de los tiempos ordinarios (GUTIÉRREZ y NAVARRO, 2019), necesarios para la realización de múltiples tareas cuya finalidad es el fortalecimiento de los cuerpos, su descanso, la seguridad y el resguardo, donde las mujeres tienen un papel esencial. Estos trabajos permiten el mantenimiento de las políticas comunitarias en tiempos extraordinarios: los momentos más visibles, que incluyen la movilización y las protestas (TZUL, 2018, p. 43). Poner el cuerpo implica usar la voz, los gritos, el paso firme (CARDOZA, 2017, p. 217), colocar barricadas, tomar carreteras, iglesias, haciendas, participar en marchas, sacralizar los espacios, promover la soberanía alimentaria, tomar las riendas de los procesos de seguridad territorial, entre muchas otras estrategias y recursos que alimentan y potencian estas colectividades desde sus cuerpos volcados en la defensa de sus territorios.

En estas luchas los cuerpos de las mujeres ocupan un lugar estratégico. Las imágenes de mujeres indígenas enfrentando al ejército, no son una excepcionalidad, sino una táctica frecuente en las luchas de Abya Yala. Como ocurrió con mujeres pertenecientes al Consejo Regional Indígena del Cauca: “Ellas eran las mujeres que se paraban duro ante el Ejército, ante la policía, delante de los hombres; ellas no dejaban que tocaran a los hombres, se hacían adelante, los niños y las mujeres adelante y a los hombres los echaban atrás y ellas eran las que hacían frente al ejército” (VELASCO, 2019 p. 273).

En los últimos años, se han vuelto más visibles los liderazgos y la participación de las mujeres en los tiempos ordinarios y en los extraordinarios, lo que abre vetas de reflexión y praxis de enorme importancia. Coba y Bayón (2020) plantean, a propósito de la movilización de aproximadamente 200 mujeres kichwas, sáparas, waoranis, shiwiars, sahuar y achuar que en 2013 protestaron en Ecuador para defender el Parque Nacional Yasuní, que fueron ellas quienes asumieron la defensa de la selva porque los varones fueron cooptados mediante el pacto patriarcal descrito en el apartado anterior. Para estas líderes era evidente que los procesos de desposesión y explotación se implantaron también en sus hogares y en las asambleas mediante la reproducción de lógicas machistas.

Lola Chávez, sanadora y activista maya K'iche', afirma que el patrón de poder quita poder a las comunidades a través de la violencia doméstica que los varones ejercen contra sus esposas y parientas en casa (KOROL, 2019, p. 232). Retomar la fuerza comunitaria, requiere

necesariamente reconocer la voz y agencia de las mujeres, sus deseos y aspiraciones. Por tanto, externalizan cada vez más mujeres del Abya Yala, que defender la vida implica romper las relaciones de verticalidad y violencia presentes en comunidades y hogares, potenciando formas de organización más armónicas y horizontales. De ahí que las defensoras de Abya Yala -nuevamente no podemos homogenizar, ni enumerar aquí a todas ellas- cada vez más y con fuerza vengán articulando dentro de una misma unidad la lucha por la defensa territorial y espiritual de sus pueblos con el reconocimiento de sus derechos como mujeres. Bertha Cáceres, defensora lenca asesinada en 2016, expresó respecto a los procesos que llevaron a incorporar la lucha contra el patriarcado dentro de los procesos del Consejo Cívico de Organizaciones Populares e Indígenas de Honduras (COPINH):

Venimos de una lucha contra el capitalismo y contra el racismo, pero también con un proceso de autocrítica muy fuerte, muy profundo en nuestra organización, de reflexión, de análisis, de formación. Nos dimos cuenta que es imposible estar en este planeta en contra de las injusticias, si no le apostamos a desmontar este sistema de muerte que se llama patriarcado. Esa reflexión interna nos tocó muy hondo, porque juega todo. Juega a las decisiones, a las estructuras, a nuestro lenguaje, a nuestras prácticas, a nuestras visiones, y eso hemos venido analizando desde el debate colectivo, fuerte, enérgico, pero necesario y profundamente humano (KOROL, 2018, p. 250).

Los procesos de lucha y resistencia que emprenden los pueblos del Abya Yala no son fáciles ni sencillos. Requieren detonar, alimentar y potenciar procesos personales y colectivos que ayudan a vencer el miedo y a canalizar la impotencia, la rabia el dolor. El miedo es una de las emociones centrales que aparecen como previo a la lucha de los pueblos y es resultado directo de políticas de terror que tienen como finalidad disuadir, desempoderar y fragmentar a la comunidad (CALVEIRO, 2019; GOMEZ, 2012). Aparecen también sentimientos como la tristeza, que deteriora la salud y mengua las fuerzas (CUMES, s.f, p. 9-10), así como el desánimo y la angustia, resultado de las actitudes de discriminación y rechazo estructural y cotidiano hacia los pueblos originarios (GOMEZ, 2012). La impotencia y la incertidumbre que genera la violencia contra las comunidades dejan secuelas psicológicas y físicas en los cuerpos (GOMEZ, 2012, P. 268). La injusticia provoca enfermedades individuales y colectivas (KOROL, 2019, p. 231- 232). Por ello, la lucha por los territorios necesita también recuperar y sanar los cuerpos.

El conjunto de las violencias ejercidas por el Estado, las milicias y el crimen organizado se asientan de maneras distintas en los cuerpos sexuados. Tanto defensores como

defensoras del Abya Yala son víctimas de desaparición forzada, asesinatos, criminalización, empobrecimiento, desgaste físico y psicológico. A esto las mujeres suman las vejaciones sexuales y los feminicidios, que forman parte de las políticas orientadas a someterlas o eliminarlas, afrentar a los varones, castigar a las comunidades y deteriorar el tejido social (RAMAZINI, 2020). Además de que las defensoras, en muchos casos, viven conflictos dentro de sus comunidades y en sus hogares por trastocar el orden patriarcal. Lola Chávez afirma que las mentes y los cuerpos de las mujeres indígenas han tenido que silenciar múltiples opresiones, incluidas las secuelas del discurso religioso que los conquistadores europeos impusieron en estas poblaciones para dominarlas y mantener la opresión (KOROL, 2019, 226- 227).

Ante este cúmulo de violencias experimentadas en los cuerpos, con múltiples efectos inter e intra subjetivos, algunas mujeres del Abya Yala están respondiendo a partir de propuestas de sanación ancestrales. Estos procesos, promovidos por mujeres indígenas feministas comunitarias guatemaltecas, se orientan a sanar corporal, emocional y espiritualmente a otras mujeres aquejadas por dolores múltiples resultado de su trabajo político como defensoras territoriales y/o como víctimas de violencias por el control territorial. Esta práctica parte de una visión integral que busca sanar las opresiones históricas que anidan en los cuerpos de las mujeres racializadas y empobrecidas. Reconociendo que éstos son también los lugares en donde yace la sabiduría y la fuerza política que permite organizar y sostener las defensas. La memoria que habita en la corporalidad, y se expresa en la somatización de las dolencias emocionales, guarda también los registros que posibilitan y potencian su sanación. La sanación ancestral revitaliza las prácticas y los conocimientos desarrollados por los pueblos en su caminar por un territorio y naturaleza determinados (CANAL UCR, 2016).

Los procesos de sanación se conciben como prácticas políticas que involucran la reconexión de los cuerpos con las energías de la naturaleza y el cosmos, reconciliando los cuerpos con estos procesos. Esto requiere romper las relaciones de poder que cruzan estas múltiples relaciones, que objetualizan y mercantilizan la naturaleza. Producir esta desconexión, para reconectar con la naturaleza es un proceso de liberación que se sustenta en la cosmovisión indígena. Y esto pasa por hacer conciencia tanto de las violencias y opresiones sufridas, como de los modos en las que éstas se ejercen. Sanar una enfermedad política implica reconocerse parte de la cadena de reproducción de poder y dominación; pues su efecto es la pérdida de sensibilidad frente a las violencias que, dirigidas contra los cuerpos

y los territorios, interfieren negativamente en la red de la vida y se manifiestan como una inconciencia profunda (CANAL UCR, 2016). Por eso, la sanación se concibe en clave de descolonización de ideas y sentimientos que anidan en las corporalidades (GOMEZ, 2012, 24).

La resistencia en los territorios se alimenta de las resistencias que habitan los cuerpos, que requieren ser fortalecidos a través de métodos y medicinas tradicionales. Elegir este camino implica salir de la perspectiva que mercantiliza la salud misma. Así como sostener una mirada que no sólo es holística y política, sino también profundamente comunitaria, pues los procesos de sanación se conciben como interconectados entre quienes los viven y entre éstos y los territorios que se habitan. En las cosmovisiones indígenas para reparar los cuerpos se requiere reparar el mundo (MARCOS, 2011, p. 130). De ahí que los procesos de sanación busquen:

La recuperación de mi cuerpo expropiado para generarle vida, alegría, vitalidad, placeres y construcción de saberes liberadores para la toma de decisiones y esta potencia junto con la defensa de mi territorio tierra, porque no concibo este cuerpo de mujer, sin un espacio en la tierra que dignifique mi existencia, y promueva mi vida en plenitud (CABNAL, 2018, p. 131).

A decir de Lorena Cabnal y Bernarda López, mujeres xincas integrantes de la Red de Sanadoras Ancestrales, la potencialidad para acompañar y posibilitar procesos de sanación es parte de los saberes comunes que comparten los pueblos del Abya Yala. Cada cosmovisión ha desarrollado sus propias formas de sanación, sólo falta seguirlas y rescatarlas (CANAL UCR, 2016). En este sentido, se vuelve necesario recordar el papel que las mujeres del Abya Yala han tenido como curanderas, parteras y sanadoras desde tiempos ancestrales, poderes que les fueron arrebatados a ellas, así como a sus homólogos varones, desde la conquista (MARCOS, 2011) y que ahora están reclamando para sí y para sus pueblos como vehículo para fortalecer sus luchas. En este sentido, los acuerpamientos entre mujeres, las alianzas y acompañamientos intra e inter comunitarios se revelan como una fuente de fuerza y poder para defender la vida.

Reflexiones finales

En este artículo hemos buscado recoger e hilvanar claves de pensamiento y acción que vienen tejiéndose en nuestro continente con la finalidad de ubicar y potenciar propuestas políticas que tengan la radicalidad y potencia que requerimos hoy día para enfrentar la actual crisis civilizatoria. En ese sentido, cada vez somos más personas quienes creemos que las luchas que despliega Abya Yala en defensa de la vida, nos ofrecen elementos valiosos para

“descolonizar nuestras sensibilidades y desplazar nuestras subjetividades hacia otras formas de codificar y sentir el mundo” (LINSALATA, 2020, p.65). Entendiendo que la lucha por trascender los efectos y directrices que impone el patrón de poder hegemónico nos atraviesa profundamente; y por eso nos impele a caminar una transformación de nuestras formas de cognición, de nuestras prácticas cotidianas y de modos de construir los afectos. Creemos que la promoción e impulso de las resistencias requiere, necesariamente, de la construcción y defensa de proyectos alternativos al que ofrece el patrón de poder hegemónico. Entendemos que, en ambos sentidos, tenemos mucho que aprender de los pueblos originarios y, específicamente de las mujeres del Abya Yala a quienes históricamente se negaron sus aportes epistémicos. La lucha contra el patrón hegemónico de poder nos impele a entablar diálogos con estas otras formas de cognición, que son también otras formas de prácticas y de producción de las emociones. Estas otras formas de ser, entender y vivir están encarnadas en los pueblos del Abya Yala.

Hemos buscado explicar por qué no podremos derrocar el capitalismo si no articulamos esta lucha con los feminismos, los ecologismos y los movimientos antiracistas y anticolonialistas. Ninguno de estos sistemas de poder es independiente de los otros, por el contrario, están fuertemente entreverados, a la vez que histórica y espacialmente situados. Reconocer y trastocar esta amalgama de opresiones requiere de un cambio de percepción que alterne profundamente nuestro modo de habitar el mundo y de relacionarnos con él. Postulamos que los elementos que ayuden a inducir y potenciar esta provocación no son un por hacer o algo por concebirse, sino que están siendo: se encuentran encarnadas y son defendidas por los pueblos y sociedades que más han padecido y resistido la virulencia de los ataques del patrón de poder. De ahí la urgencia de desarrollar formas de diálogo que, superando las distintas formas en las que se produce la separación, dicotomización y jerarquización moderna, permitan impulsar un diálogo de saberes (SANTOS, 2014).

Lo que pretendemos con esta argumentación no es romantizar las luchas indígenas presentándolas como exentas de contradicciones y disputas, pues no pretendemos afirmar que las dos dinámicas bosquejadas aquí (el capital y la vida) se encuentran de manera pura, o sin contaminar. Por el contrario, reconocemos el carácter dialéctico, poroso y no lineal en el que los antagonismos se dirimen. Aceptar estas contradicciones, disputas y su carácter inacabado y contingente, no implica, sin embargo, que dejemos de identificar y valorar sus potencias. Contrariamente al pensamiento binario que pretende una total separación dicotómica, que parte de una idea de modelos fijos cual recetas a seguir, o que pretende un carácter lineal y

evolutivo de la historia, aquí planteamos que el carácter heterogéneo, difuso, complejo e impredecible de la realidad y de las prácticas sociales, no anula la potencialidad de estas últimas, ni su capacidad de imprimir una direccionalidad al por-venir (ZEMELMAN; VALENCIA, 1990).

Defendemos el carácter eminentemente político de las prácticas, concepciones y construcción de los afectos que develan las luchas del Abya Yala porque éstas parten y se alimentan de la voluntad colectiva que, a pesar de las opresiones y violencias, logra traducir y alimentar un esfuerzo constante para asegurar que lo posible se encarne en las realidades concretas de sus agentes, modelando con ello sus cuerpos y territorios. Los procesos de sanación de los cuerpo-territorios del Abya Yala son una expresión contundente del deseo y de la capacidad de los pueblos -y de las mujeres específicamente- para disputar estos espacios, convertidos en zonas de sacrificio, para sostener y alimentar la vida en ellos.

Las prácticas de sanación de las mujeres xincas, además, proponen que la resistencia se dirime también en otras gramáticas que desvelan y trascienden las lógicas patriarcales que suelen habitar en ellas. Así, estas sanadoras muestran que los cuidados individuales y colectivos; que incluyen el cuidado de la naturaleza, son fuente de fuerzas y potencias que suelen pasar desapercibidas. Muestran que la vida cotidiana es el espacio de donde deben partir y donde deben aterrizar las luchas por la vida: las victorias deben traducirse en la recuperación de la salud, de los placeres y el gozo, la autonomía corporal y sexual. Además, muestran que estas potencialidades no son un tema de especialistas, ni tienen un carácter excluyente, por el contrario, habitan en las corporalidades y en las disidencias, de lo que se trata es de recuperarlas.

Referencias

AHMED, S. La política cultural de las emociones. Ciudad de México: UNAM-PUEG, 2015.

ALIMONDA, H. “Oro y esclavos, la alegoría profética de Bolívar (minería, gobernabilidad y resistencias populares en Perú)”. In: COMPOSTO, C; NAVARRO, M.L. **Territorios en disputa**: Despojo capitalista, luchas en defensa de los bienes comunes naturales y alternativas emancipadoras para América Latina, 2017, pp. 89- 108.

BELLAMY FOSTER, J. Marx y la fractura en el metabolismo universal de la naturaleza. **Monthly Review** 65, no. 7(2013): 1-18.

BOLADOS, P; SÁNCHEZ, A. Una ecología política feminista en construcción: El caso de las "Mujeres de zonas de sacrificio en resistencia", Región de Valparaíso, Chile. **Psicoperspectivas** 16 no. 2 (2017): 33-42.

CABNAL, L. "Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias del Abya Yala". In **Movimiento de paro tiempo en rebelión. Miradas feministas para reinterpretar la lucha**. Minervas ediciones, 2018.

CALVEIRO, P. **Resistir al neoliberalismo: Comunidades y autonomías**, Ciudad de México: Siglo XXI, 2019.

CANAL UCR, La sanación como camino cósmico político, 2016. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=TZlsGfoe328>, acceso en 11/10/2020.

CARDOZA, M. "Cuentan los pueblos que viven por el río Gualcarque: la lucha del CIPINH contra la represa Río Blanco en Honduras". In COMPOSTO, C; NAVARRO, M.L. **Territorios en disputa: Despojo capitalista, luchas en defensa de los bienes comunes naturales y alternativas emancipadoras para América Latina**, 2017, pp. 203-219.

COBA, L. **Alienación: Una mirada ecofeminista al despojo de las aguas y la producción del padecimiento en el contexto petrolero de la Amazonía ecuatoriana**, 2016. Disponible en: <https://investigacionsociologiaygenero.files.wordpress.com/2016/03/coba-alienacion-y-padecimiento.pdf>, acceso en 7/9/2020.

COBA, L.; BAYÓN, M. "Kawsak sachá: la organización de mujeres y la traducción política de la selva amazónica en el Ecuador". In: CRUZ, D.T; BAYÓN, M. (Coords.). **Cuerpos, territorios y feminismos: Compilación latinoamericana de teorías, metodologías y prácticas políticas**. Quito- Ciudad de México: Instituto de estudios ecologistas del tercer mundo- ediciones Abya Yala- Bajo tierra ediciones- Libertad bajo palabra, 2020, pp. 141-160.

CRUZ, D.T. "Mujeres, cuerpo y territorios: entre la defensa y la desposesión". In CRUZ, D.T; BAYÓN, M. (Coords.). **Cuerpos, territorios y feminismos: Compilación latinoamericana de teorías, metodologías y prácticas políticas**. Quito- Ciudad de México: Instituto de estudios ecologistas del tercer mundo- ediciones Abya Yala- Bajo tierra ediciones- Libertad bajo palabra, 2020, pp.45- 62.

CUMES, A. **Mujeres indígenas, patriarcado y colonialismo**. Ediciones la social, s.f.

FEDERICI, S. **Calibán y la bruja. Mujeres cuerpo y acumulación originaria**. Madrid: Traficantes de sueños, 2010.

GARCÍA-TORRES, M.; VASQUEZ, E.; CRUZ, D.T.; BOAYÓN, M. "Extractivismo y (re) ptrairralización de los territorios". In: CRUZ, D.T; BAYÓN, M. (Coords.). **Cuerpos, territorios y feminismos: Compilación latinoamericana de teorías, metodologías y prácticas políticas**. Quito- Ciudad de México: Instituto de estudios ecologistas del tercer mundo- ediciones Abya Yala- Bajo tierra ediciones- Libertad bajo palabra, 2020, pp.23- 42.

GUNDER FRANK, A. El desarrollo del subdesarrollo. **Pensamiento crítico**, no. 7(1967): 158- 172.

- GOMEZ, D. “Mi cuerpo es un territorio político”. In: Espinosa, Y; Gómez D; Ochoa K. (Edits.). **Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala.** Popoyán: Editorial Universidad del Cauca, 2014. pp. 263-275.
- GUTIÉRREZ, R; NAVARRO, M.L. Producir lo común para sostener y transformar la vida: algunas reflexiones desde la clave de interdependencia. **Confluencias** 21, no. 2 (2019): 298-324.
- HERNÁNDEZ, R.A; SIEDER, R; SIERRA, M.T. “Introducción”. In: SIERRA, M.T; HERNÁNDEZ, R.A; SIEDER, R. **Justicias indígenas y estado: violencias contemporáneas.** Ciudad de México: FLACSO -CIESAS, 2013, pp.13- 49.
- KOROL, C. “Feminismos comunitarios <Yo también soy Lolita>”. In KOROL, C. **Feminismos territoriales: Hacia una pedagogía feminista.** Santiago de Chile: Quimantú, 2019, pp. 224-233.
- KOROL, C. “Las revoluciones de Bertha Cáceres. Pensamientos y prácticas rebeldes. Fragmentos de diálogos con Claudia Korol”. In: KOROL, C. **Feminismos territoriales: Hacia una pedagogía feminista.** Santiago de Chile: Quimantú, 2019, pp.234- 256.
- LINSALATA, L. ¡Nuestra lucha es por la vida! Apuntes críticos sobre la reorganización capitalista de la condición de interdependencia. **Revista Trabalho Necessário** 18, no. 36 (2020): 44-68.
- LUXEMBURGO, R. *La acumulación de capital.* Edicions Internacionales Sedov, 1967.
- MACHADO, H. El territorio moderno y la geografía (colonial) del capital. Una arqueología mínima. **Memoria y Sociedad** 19, no. 39 (2015): 174-191.
- MACHADO, H. Territorios y cuerpos en disputa: Extractivismo minero y ecología política de las emociones. **Intersticios: Revista Sociológica de Pensamiento Crítico** 8. No. 1 (2014): 56- 71.
- MARCOS, S. “La espiritualidad de las mujeres indígenas mesoamericanas: descolonizando las creencias religiosas”. In: Espinoza, Y; Gómez, D; Ochoa K (Edits.). **Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala.** Popoyán: Editorial Universidad del Cauca, 2014. pp. 143-160.
- MARCOS, S. **Mujeres indígenas, rebeldes, zapatistas.** San Cristobal de las Casas: Ediciones Eon, 2011.
- MARX, K. **El capital.** Ciudad de México: Siglo XXI, 2018.
- MC BRIEN, J. “Accumulating Extinction: Planetary Catastrophism in the Necrocene”. In: MOORE J. (edit.). **Anthropocene or Capitalocene: Nature, History, and the Crisis of Capitalism,** Oakland: PM Press, 2016, pp.116- 137.
- MOORE, J. **Capitalism in the web of life.** Londres: Verso, 2015.
- MIES, M. **Patriarcado y acumulación a escala mundial.** Madrid: Traficantes de sueños, 2019.

NAVARRO, M.L. Subjetividades políticas contra el despojo capitalista de los bienes naturales en México. **Acta Sociológica**, No. 62, 2013:135 – 153.

PAREDES, J. El feminismo comunitario: la creación de un pensamiento propio, **Corpus**, 7, no.1 (2017): pp. 1- 9, 2017.

PATEMAN, C. The patriarchal welfare state: Women and democracy. Ponencia presentada en el seminario **Estado y Capitalismo**, el 13 de marzo, 1987. Disponible en: <http://bev.berkeley.edu/ipe/Pateman%20the%20Patriarchal%20Welfare%20State.pdf>. Acceso en: 11/9/ 2020.

PEREZ, A. **Subversión feminista de la economía**: Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida. Madrid: Traficantes de sueños, 2017.

PINEDA, E. “El caso de la Coordinadora Arauco Malleco en lucha contra las compañías forestales en Chile”. In COMPOSTO, C; NAVARRO, M.L. **Territorios en disputa**: Despojo capitalista, luchas en defensa de los bienes comunes naturales y alternativas emancipadoras para América Latina, 2017, pp. 180-202.

POLANY, K. **La gran transformación**: Crítica del liberalismo económico. Madrid: Quipu, 2007.

RAMAZZINI, A.L. “Las abuelas de Sepur Zarco y su lucha por la justicia. Síntesis de una Sentencia Condenatoria”. In: CRUZ, D.T; BAYÓN, M. (Coords.). **Cuerpos, territorios y feminismos**: Compilación latinoamericana de teorías, metodologías y prácticas políticas. Quito- Ciudad de México: Instituto de estudios ecologistas del tercer mundo- ediciones Abya Yala- Bajo tierra ediciones- Libertad bajo palabra, 2020, pp.161-180.

SANTOS, B.S. “Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes”. In SANTOS, B.S; MENESES, M.P. (Eds.) **Epistemologías del sur (perspectivas)**, Madrid: Akal, 2014, pp. 21-66.

SVAMPA, M. Consenso de los Commodities» y lenguajes de valoración en América Latina. **Revista Nueva Sociedad**, No. 244, 2013: 30-45.

TAPIA, A. **Mujeres indígenas en defensa de la tierra**. Madrid: Ediciones Cátedra, 2018.

TZUL TZUL, G. **Sistemas de gobierno comunal indígena**: Mujeres y tramas de parentesco en Chuimeq'ena'. Ciudad de México: Instituto Amaq'-Bufete para Pueblos Indígenas- Libertad bajo palabra, 2018.

TZUL TZUL, G. “San Juan Sacatepéquez: Una lucha abierta en la Guatemala del despojo. Las doce comunidades kaqchikeles contra la Cementera San Gabriel”. In COMPOSTO, C; NAVARRO, M.L, **Territorios en disputa**: Despojo capitalista, luchas en defensa de los bienes comunes naturales y alternativas emancipadoras para América Latina, 2017, pp. 168-180.

TZUL TZUL, G. **Una forma ética de existencia**: El trabajo comunal como forma de gobierno. En prensa.

VALDEZ, E. I. J.

VELASCO, R. “Las luchas de las mujeres indígenas. Relato de vida de la mayora Carmen Ulcué”. In: KOROL, C. **Feminismos territoriales: Hacia una pedagogía feminista**. Santiago de Chile: Quimantú, 2019, pp.270-282.

ZEMELMAN, H; VALENCIA, G. Los sujetos sociales, una propuesta de análisis. **Acta sociológica**, 3, No. 2, 1990: 89-104.