

Territorio, cuidados y mujeres entre la buena vida y el buen vivir (*Sumak Kawsay*)

Mariana ALVARADO*
Victoria MARTÍNEZ ESPÍNOLA**

Recibido: 18/02/2026
Aceptado: 07/04/2026

Resumen

Este escrito pretende dar cuenta tanto de las dicotomías que subyacen y sostienen los paradigmas del crecimiento económico, como de los efectos y las estrategias de los feminismos comunitarios e indígenas. Para ello incorpora materiales de investigación en humanidades y ciencias sociales en perspectiva latinoamericana, decolonial y feminista. Presenta la *buena vida* de los países opulentos del norte y el *sumak kawsay* (en quechua) o *suma qamaña* (en aymara) desde los feminismos comunitarios e indígenas, dando cuenta de las coordenadas teórico-epistemológicas en torno a los vínculos entre género y ambiente; economía, ecologismo y feminismo, subordinación de las mujeres y explotación de la naturaleza para atender a lo por-reparar para re-existir. El artículo arriba al esbozo incipiente de un plan de trabajo que traza indagaciones por venir bajo la pretensión de sistematizar los feminismos territoriales y los ecofeminismos así como de las resistencias activistas en defensa de los territorios por un porvenir vivible en Abya Yala.

Palabras clave: feminismos del sur, cuerpo-territorio, mujer y naturaleza, ecofeminismos, reparar.

* Argentina. Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional de Cuyo (UNCuyo). Investigadora Independiente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina. Contacto: unodeloscuartos@gmail.com ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5562-1697>

** Argentina. Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad Nacional de Cuyo (UNCuyo). Investigadora Asistente. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Contacto: m.viqui.martinez@gmail.com ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1700-2825>

Território, cuidado e mulheres entre a Boa Vida e o Bem Viver (*Sumak Kawsay*)

Resumo

Este artigo analisa as dicotomias que subjazem e sustentam os paradigmas do crescimento econômico, bem como os efeitos e estratégias dos feminismos comunitários e indígenas. Para tanto, incorpora materiais de pesquisa das ciências humanas e sociais a partir de uma perspectiva latino-americana, decolonial e feminista. Apresenta a *boa vida* dos países ricos do Norte Global e o *sumak kawsay* (em quéchua) ou *suma qamaña* (em aimará) sob a perspectiva dos feminismos comunitários e indígenas, delineando as coordenadas teóricas e epistemológicas que envolvem as relações entre gênero e meio ambiente; economia, ambientalismo e feminismo; a subordinação das mulheres; e a exploração da natureza para suprir o que precisa ser reparado para que a própria existência possa se perpetuar. Este artigo apresenta o esboço inicial de um plano de trabalho que delineia pesquisas futuras com o objetivo de sistematizar os feminismos territoriais e os ecofeminismos, bem como os movimentos de resistência ativistas que defendem territórios para um futuro sustentável em Abya Yala.

Palavras-chave: Feminismos do Sul, corpo-território, mulheres e natureza, ecofeminismos, reparação.

Territory, care and women between the good life and the buen vivir (*Sumak Kawsay*)

Abstract

This paper gives an account of both the dichotomies that underlie and sustain the paradigms of economic growth, as well as the effects and strategies of community and indigenous feminisms. To do this, it incorporates research materials in the humanities and social sciences from a Latin American, decolonial and feminist perspective. It presents the *Good life* of the opulent countries of the north and the *Sumak Kawsay* from community and indigenous feminisms, giving an account of the theoretical-epistemological coordinates around the links between gender and environment; economy, environmentalism and feminism, subordination of women and exploitation of nature to attend to what is to be repaired to re-exist. The article reaches the incipient outline of a work plan that outlines future investigations with the aim of systematizing territorial feminisms and ecofeminisms as well as activist resistance in defense of the territories for a livable future in *Abya Yala*.

Keywords: southern feminisms, body-territory, women and nature, ecofeminisms, repair.

Territorio, cuidados y mujeres entre la buena vida y el buen vivir (*Sumak Kawsay*)

Planteo inicial para reparar un problema viejo

Verónica Giordano (2012), a partir de la reescritura de textos de Waldo Ansaldi –publicados entre 1989 y 2000–, sostiene a propósito del proceso invasión–conquista–colonización que:

los pobladores autóctonos devinieron –por la violencia de la invasión, la conquista y la colonización europeas– “salvajes”, “bárbaros”, y definitivamente “indios”, expresión genérica para identificar uniformemente –de Alaska a Tierra del Fuego– a quienes se conocían y definían con diferentes nombres (...) también los africanos extrañados de sus tierras y desterrados a América bajo la condición de esclavos¹ experimentaron una metamorfosis de su identidad, deviniendo “negros” (Ansaldi y Giordano, 2012, pp. 69–70).

Identidades –la de indio y la de negro– que anularon tantísimas otras mezcladas y transformadas desde las Antillas hasta Montevideo, pero sobre todo, claro está, en América Latina, esa porción del continente americano que se extiende al sur del río Grande y que abarca México, América Central, América del sur y algunos países del Caribe. La violencia de la invasión, la conquista y la colonización europea sobre los cuerpos y los territorios² anudó la tensión entre la diferencia y la identidad, aunque el problema se instala en el debate en el siglo XIX como cuestión social se injerta con la llegada de los europeos. El sometimiento implicó el borramiento y la negación de los pueblos así como nuevos límites y fronteras en los territorios.

Los guaraníes fueron repartidos entre Paraguay, Argentina y Brasil; los aymaras entre Bolivia, Perú y Chile; los mapuches entre Chile y Argentina, como los onas y lo yaganes; los quechuas fueron declarados ciudadanos del Perú, Bolivia, Argentina y Chile; los lacandones se dividieron entre México y Guatemala ... el indio, como se lo llamó desde entonces para consumir la negación tuvo que olvidar quién había sido (Ansaldi y Giordano, 2012, p. 70).

La muerte, la servidumbre y el sexo fueron formas de opresión y sometimiento sobre los cuerpos. La posesión de los cuerpos como de los territorios fue subsidiaria de la implantación del patriarcado y el capitalismo hacia la construcción de un orden moderno–colonial, el patrón de poder global (Martínez y Alvarado, 2023, pp. 17–40). Doble posesión, doble dominación del español sobre las indias, del colonizador sobre

¹ En 1502 se introducen los primeros africanos en condición de esclavos en La Española, el inicio de la esclavitud en América.

² Los planteos de Felipe Guamán Poma de Ayala en *El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno* (1615) y de Miguel León Portilla en *Visión de los Vencidos* (1959) dan cuenta de los procesos de resistencia frente a la conquista española en Perú y México.

la colonizada, del hombre sobre la mujer, pero así también por indígena, por negra, por esclava, por mujer. La intersección de raza y género se prolonga hasta nuestros días en la clase, es decir, en las relaciones sociales, económicas y personales (mulatas, pardas, negras, marrones, indias).³ En esa intersección, la apropiación de las mujeres y el territorio⁴ implicó el extractivismo –de fuerza trabajo, bienes comunes y sexo– y la disolución de los vínculos comunales, ancestrales y cósmicos, así como la implantación de otras relaciones y formas de organización jerárquicas.⁵

Sin mayores rodeos, cuyos desarrollos pueden ser revisados como el problema colonial en/desde el giro decolonial (Quijano, 1991 y 2000; Mignolo, 2001; Castro-Gomez, 2005; Maldonado-Torres, 2007; Lander, 2010), así como desde el revisionismo feminista decolonial (Lugones 2011 y 2014; Mendoza, 2014; Curriel 2014) al feminismo occidental en tanto encubridor de la heterogeneidad de las mujeres indo-afro-latino-americanas como sujetas históricas con experiencias situadas y en contexto, es indispensable visibilizar que la relación social de apropiación, dominación, explotación fundadas en la intersección género-raza-clase que sostiene el patrón moderno colonial capitalista patriarcal es producto de la historia del poder y no de la naturaleza.

La conquista fundante del colonialismo definió no solo las nuevas identidades sino sus relaciones posibles, el rango y la jerarquía en el sistema sexo-género pero también en la afirmación de desigualdades en el contrato social y entre naciones, culturas, sociedades, estados, oriente-occidente, norte-sur.

El colonialismo, entonces, para decirlo una vez más, engendró e incluso nominó a América. Antes de él, América no existía, aunque existían el continente, las sociedades, las culturas, la flora y la fauna, los hombres y las mujeres que lo poblaban (Ansaldi y Giordano, 2012, p. 85).

3 Es notable advertir que el sometimiento *legal* de los *americanos* –organizado hacia 1514, permitía *optar* por dos posiciones de inferioridad: someterse voluntariamente o a la fuerza. Sacerdotes, teólogos y juristas españoles debatieron en torno a la humanidad indígena, la justicia de la conquista y las guerras justas (Sepúlveda–De las Casas–Francisco de Vitoria)– es el hito fundacional de la discusión sobre DDHH y relaciones internacionales pero además constituye el patrón de poder que dispone la apropiación de los cuerpos, el uso y abuso en el contrato sexual: la posesión de los cuerpos en forma de raptos, botín, entrega, herencia, intercambio o violación, es decir que dispone a ciertos cuerpos como mercancía, en el mejor de los casos, a negociar. Sin embargo, no todos los cuerpos valen lo mismo: el matrimonio mixto involucraba el casamiento de españoles con hijas de caciques –mujeres herederas de sus padres en ausencia de hijos varones– no compete esta forma de relacionamiento a varones indígenas con mujeres españolas –algunos casos dan cuenta de raptos de mujeres blancas, las cautivas. Si bien es posible considerar que las mujeres en comunidades preintrusión fueron sometidas a relaciones desiguales no hay evidencia empírica ni histórica que permita justificar una caza de brujas en tierra de Abya Yala de varones indígenas contra las mujeres de sus comunidades. Este indicador permite sostener la discusión inconclusa respecto de un patriarcado implantado que habría recrudescido un patriarcado originario o preintrusión en un entronque de patriarcados (Martínez y Alvarado, 2023: 98–110).

4 En 1492 con la llegada de Colón a América se instala la disputa entre España y Portugal por la *invasión del espacio marítimo*; las negociaciones diplomáticas no conducen a buen puerto sino a las conocidas *Bulas* de donación a los reyes de Castilla mediante las que el papa Alejandro VI entregaba las tierras descubiertas y demarcaba límites de los territorios entre las coronas. Las negociaciones cerraron con el tratado de Tordesillas en 1494 fijándose el meridiano de partición: para España quedó la porción occidental y para Portugal la oriental. En esto se fue la primera apropiación y reparto de tierras entre potencias colonialistas que inauguraron la cacería humana, el tráfico de personas, el saqueo de oro y plata y la acumulación originaria.

5 De indio a campesino, de negro a esclavo, de conquistador a hacendado, latifundistas, finqueros, comerciantes, militares, usureros, sacerdotes, gobernantes.

Para Edgardo Lander (2010) América Latina es el mundo constituido en las *Indias Accidentales* (Finley, 2003), un espacio original y un tiempo inaugural, un nuevo mundo y un nuevo patrón de poder: el de la colonialidad global en el que tuvo lugar la primera indigenización de los sobrevivientes al genocidio colonizador como población sometida a la racialización y engenerización.

Así es como las gentes indígenas son constitutivas en la colonialidad del ser/del poder/del género/del saber. De allí que tienen el privilegio de operar con/desde una relacionalidad basada en su otredad y en su sublevación frente a y en contra al proyecto global de la colonialidad que, en crisis, rige en nuestros tiempos, pero desde 1492 (Mendoza, 2014). Sus cosmovisiones prometen una subversión epistémica, histórica, política, estética y ética que se nutre del Buen Vivir⁶ en la trama de los feminismos del sur (Alvarado, 2020). No se trata de la emergencia de un movimiento social sino de las primeras poblaciones colonizadas, racializadas, indigenizadas, engenerizadas. En sucesivos comienzos y recomienzos, el pensamiento latinoamericano ha reparado en diversas formas de praxis que emergen, incluso en serie, rastreables como rupturas y/o quiebres, como continuidades y discontinuidades presentes a lo largo de la historia nuestroamericana, frente a las totalizaciones opresivas. Diversas poblaciones provenientes de experiencias históricas distintas entre sí respecto de la colonialidad pero no de la colonización han compartido por un lado, similares formas de apropiación, dominación, expropiación y, por otro, comunes aspiraciones históricas desde y para la resistencia. El Buen Vivir (*Sumak Kawsay*) no solo es “la expresión teórica de lo que entendemos como una experiencia propia de nuestros pueblos” (Roig, 2002, p. 30) sino el acto de un sujeto colectivo de ponerse a sí mismo como valioso (Roig, 2002, pp. 62–63). Una nueva re-existencia social, un nuevo orden de sentido, otro mundo ya existente en el nuevo mundo, un pasado siendo, la habilitación y tramitación del acontecer de la memoria como horizonte de sentido.

Los feminismos indígenas y comunitarios (Gómez Grijalva, 2012 y 2014; Cumes, 2014; Paredes y Guzmán, 2014; Cabnal, 2018) habilitan y tramitan aquella renovación que presenta desafíos para la ampliación metodológica de la historia de las ideas en lo referente a las funciones ideológicas y sociales del discurso; se trata de aportes fundamentales desde y para los feminismos del sur.⁷ Si bien algunas categorías –como feminismo, patriarcado, género, sororidad, interseccionalidad– son categorías

6 *Sumak Kawsay* en quechua y *suma qamaña* en aymara se traducen al castellano como Buen vivir o vivir bien. Es un principio ancestral de los pueblos andinos de América del Sur que orienta los modos de vida en comunidad. El modelo del Buen Vivir cuenta con trece requisitos indispensables que se plasman en ejercicios cotidianos para vivir en plenitud: *Suma Manq'aña* (saber comer); *Suma Umaña* (saber beber); *Suma Thokoña* (saber danzar); *Suma Ikiña* (saber dormir); *Suma Irrakaña* (saber trabajar); *Suma Lupiña* (saber meditar); *Suma Amuyaña* (saber pensar); *Suma Munaña*, *Munayasiña* (saber amar y ser amado); *Suma Ist'aña* (saber escuchar); *Suma Samkasiña* (saber soñar); *Suma Sarnaqaña* (saber caminar); *Suma Churaña*, *Suma Katukaña* (saber dar y saber recibir). Estos principios nos fueron transmitidos en el marco del proyecto de extensión universitaria “Diálogo de saberes y tecnologías ancestrales como prácticas de resistencia” desarrollado durante 2022, aprobado y financiado por la Universidad Nacional de Cuyo, por parte de las mujeres indígenas que integran la organización social *Ayllu de Guaymallén*, situada en la periferia urbana del departamento de Guaymallén, Mendoza. En el marco de ese proyecto las mujeres impartieron sus saberes sobre hilado y tejido andino, alimentación andina y plantas medicinales. /

7 Una tarea en constante revisión y renovación crítica en diálogo transdisciplinar con la filosofía práctica, la historia intelectual, la historia conceptual y el pensamiento latinoamericano en intercambio con diversas líneas de indagación venidas del pensamiento decolonial y los estudios poscoloniales, la economía feminista y los feminismos ecoterritoriales.

importadas que operan como categorías conectivas entre los feminismos hegemónicos y las cosmovisiones amerindias, en estos discursos se tejen categorías autóctonas –como cuerpo–territorio; territorio–cuerpo–tierra; femealogías; heterorrealidad cosmogónica; terricidio; buen vivir–. Su potencia política de agenciamiento desborda la noción de concepto en una praxis colectiva de resistencia. Esta praxis, a su vez, no se restringe a lo propio de las comunidades sino que, por un lado, restituye un espacio de enunciación colectivo y de autonomía epistémica, augurando la emergencia de la posibilidad de invertir la lógica que sostuvo la hegemonía en el monólogo para visibilizar las interrupciones de mujeres de América Latina, mujeres indígenas latinoamericanas, pensadoras de Nuestra América, de Abya Yala o del Sur. Por otro, habilitan la capacidad de elaboración del duelo en la herida colonial y exaccionan la capacidad cognitiva para la elaboración de un pasado en los términos de las comunidades operando la función reparadora del discurso (Alvarado, 2023).

Este locus de enunciación articulado desde los feminismos indígenas y comunitarios permite identificar una lucha común una junta a la otra en los feminismos del sur y visibilizar no solo el patrón de poder en crisis sino, y sobre todo, los discursos y las prácticas que determinan opositores y/o adversarios, es decir, frente a qué y a quiénes resistimos. Animadas por el principio regulador de lo por–venir, el futuro está en el pasado, de allí que el buen vivir es una utopía autocumplida. Nos proponemos en este escrito visibilizar lo por reparar para dar–nos el duelo y liberar(nos) del trauma de la conquista.⁸ Lo cual requerirá atender diferentes dimensiones de análisis de un problema en, al menos, tres registros, habitualmente tratados por separado: filosófico–decolonial; estadístico–económico–político; saberes comunitarios, populares e indígenas.

Buen vivir

Desde principios de los 2000 en Sudamérica, este modelo tuvo impacto a nivel político y jurídico. En el Estado Plurinacional de Bolivia, a partir de 2005 con el triunfo del Nuevo Movimiento al Socialismo (MAS), se dio un proceso de transformación social y política profunda. En 2009 su constitución fue modificada y en su artículo 8 se explicita que ‘El Estado asume y promueve como principios ético–morales de la sociedad plural: *ama qhilla*, *ama llulla*, *ama suwa* (no seas flojo, no seas mentiroso ni seas ladrón), *suma qamaña* (vivir bien), *ñandereko* (vida armoniosa), *teko kavi* (vida buena), *ivi maraei* (tierra sin mal) y *qhapaq ñan* (camino o vida noble)’ (Estado Plurinacional de Bolivia 2009). En la misma línea, en 2012, el país vecino sancionó la Ley N° 300 Ley Marco de la Madre Tierra y Desarrollo Integral para Vivir Bien, que tiene por objeto ‘establecer la visión y los fundamentos del desarrollo integral en armonía y equilibrio con la Madre Tierra para Vivir Bien, garantizando la continuidad de la capacidad de regeneración de los componentes y sistemas de vida de la Madre Tierra, recuperando y fortaleciendo los saberes locales y conocimientos ancestrales’. Entre sus principios, la Ley N° 300 contempla una serie de Derechos de la Madre Tierra, tales como: su consideración como sujeto colectivo de interés público; la no mercantilización de sus funciones ambientales;

⁸ Porque la deuda, que es con ellas, también la arrastramos nosotras, una junta a la otra.

la integralidad, que establece que la interrelación, interdependencia y la funcionalidad de todos los aspectos y procesos sociales, culturales, ecológicos, económicos, productivos, políticos y afectivos desde las dimensiones del Vivir Bien deben ser la base del desarrollo integral y de la planificación pública; el derecho precautorio, que obliga a prevenir y/o evitar de manera oportuna eficaz y eficiente los daños a los componentes de la Madre Tierra incluyendo el medio ambiente, la biodiversidad, a la salud humana y a los valores culturales intangibles, sin que se pueda omitir o postergar el cumplimiento de esta obligación alegando la falta de certeza científica y/o falta de recursos; la garantía de restauración y de regeneración de la Madre Tierra; la solidaridad entre seres humanos, entre varios principios más (Estado Plurinacional de Bolivia, 2012).

En Ecuador, en 2008, durante la presidencia Rafael Correa, la constitución fue modificada y su preámbulo reconoce las raíces milenarias de su pueblo y celebra a la naturaleza, la Madre Tierra, de la que su pueblo se considera parte. Asimismo, manifiesta el compromiso con la construcción de una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza, para alcanzar el buen vivir, el *sumak kawsay* (República del Ecuador 2008). Es claro, entonces, que en nuestro contexto regional la propuesta del *Buen Vivir* emerge como una alternativa onto-epistémica-político-jurídica a los modelos de desarrollo imperantes durante el auge del neoliberalismo.

En este marco, las feministas comunitarias indígenas de Abya Yala plantean algunos cuestionamientos a este modelo, tal como fue retomado por Estados y movimientos sociales de principios de los 2000. Si bien reivindicar las cosmovisiones ancestrales de sus comunidades, entienden que algunas formulaciones del modelo del Buen Vivir parten de una construcción cosmogónica masculina. Desde su participación política en los movimientos indígenas y su autonomía epistémica, señalan que la mayoría de los dirigentes indígenas son varones y que hay una incoherencia de igualdad entre varones y mujeres en las comunidades (Cabnal, 2010). En el orden simbólico, las feministas comunitarias cuestionan la heterorrealidad cosmogónica que subyace a las ideas de Pachamama como madre tierra cuyo rol se sitúa dentro de un orden heterosexual femenino, como reproductora y generadora de vida, engendrada por Tata Inti el padre sol, el astro rey, el masculino fecundante (Cabnal, 2010; Pronunciamiento del Feminismo Comunitario, 2014).

Existe un patriarcado originario ancestral, que es un sistema milenario estructural de opresión contra las mujeres originarias o indígenas. Este sistema establece su base de opresión desde su filosofía que norma la heterorrealidad cosmogónica como mandato, tanto para la vida de las mujeres y hombres y éstos en relación con el cosmos. (Cabnal, 2018, pp. 120-121).

Las luchas del feminismo comunitario, de las que da cuenta Lorena Cabnal (2010, 2017, 2018, 2019), han llevado a mujeres de comunidades indígenas a sentar posición con relación a la defensa y cuidados del territorio-cuerpo-tierra. Para ello han elaborado y sistematizado conceptualizaciones en torno al patriarcado ancestral, el patriarcado colonial y la convergencia patriarcal. Estos planteos se tensionan con los aportes del feminismo comunitario antipatriarcal desde una noción central, la de entronque patriarcal (Paredes y Guzman, 2014). Luchas, planteos y posiciones que dan cuenta

de su capacidad heurística y autonomía epistémica para desafiar jerarquías coloniales modernas patriarcales desplazando la propia voz del lugar de la subalternidad.

Tal como explica Lorena Cabnal (2010), feminista comunitaria territorial maya xinka, el concepto *territorio-cuerpo-tierra* es una unidad relacional con fuerza cosmogónica y política en coherencia feminista con el lema *lo personal es político*, que busca unir las luchas feministas en defensa de los cuerpos de las mujeres, niñas y diversidades, con las luchas ecologistas en defensa de los territorios comunitarios indígenas.⁹ Este concepto está conformado por las nociones de cuerpo y territorio. El cuerpo es entendido como un territorio propio e irrepetible, el primer territorio de defensa y el primer lugar de enunciación para ser sanado y liberado. El territorio, por su parte, es el espacio concreto donde se manifiesta la vida de los cuerpos, donde se dignifica la existencia y se promueve la vida en plenitud. Se trata de un territorio culturalmente significado que responde a la memoria larga de los pueblos. Desde esta perspectiva no es posible vivir bien sin defender, en un mismo movimiento, la tierra y los cuerpos feminizados. El buen vivir integra, por tanto, la defensa, la sanación y la reparación del territorio-cuerpo-tierra en tanto prácticas ancestrales que unen la vida cotidiana como mejores horizontes por venir (Martínez y Alvarado, 2023).

La buena vida

El buen vivir (*sumak kawsay* en quechua) o vivir bien (*suma qamaña* en aymara) compone memorias, prácticas, saberes y experiencias hacia el decrecimiento, la armonía y la redistribución que resisten al modelo depredador, expoliador y ecocida de la buena vida que sobrecarga la capacidad de los territorios en un patrón de crecimiento desbordado a una velocidad que destruye la capacidad de regeneración de las condiciones de vida (Choquehuanca Céspedes, 2010; León T., 2010; Lander, 2010).

El modelo de neodesarrollismo que impera, en cambio, apuesta por estrategias basadas en el supuesto implícito o explícito de una buena vida tal y como ostentan las sociedades del norte: EEUU; Europa, Japón. Pero ¿cómo pueden alcanzar esa buena vida los habitantes pobres y los migrantes en el Norte o las mujeres campesinas e indígenas en el Sur? La vía de la recuperación del retraso a través del desarrollo y la teoría del derrame basados en el libre mercado y la acumulación del capital acaban en promesas incumplidas; ilusiones que desembocan en una mayor degradación del ambiente, en sistemas colapsados; ecosistemas empobrecidos, deterioro ambiental; explotación de la naturaleza; incremento de la explotación colonial y de los extractivismos en territorios; deterioro en la calidad de vida; pauperización creciente, feminización de la pobreza, incremento de la violencia machista y el aumento de femicidios¹⁰; la ampliación de desigualdades e inequidades en todos los ejes de dominación (clase, sexo-género,

9 El concepto de territorio-cuerpo-tierra, y sus componentes (territorio cuerpo / territorio tierra), acuñados por las feministas comunitarias territoriales mayas y xinkas de Guatemala, está ampliamente analizado por las latinoamericanas (Gargallo, 2014; Martínez y Alvarado, 2023; Fernández Droguett y Puente, 2024).

10 Femicidios que, situados y en contexto, constituyen femicidios territoriales cuando el asesinato por condición de mujer está vinculado a las guardianas, custodias, curadoras, guardadoras, huerteras, herederas, cuidadoras, sostenedoras, caminantes, defensoras de los territorios de Abya Yala. El crimen de la hondureña Berta Cáceres hacia el 2016 explícita lo que indicamos (Korol, 2018).

edad, procedencia). ¿Cuáles son los mecanismos económicos, políticos, epistemológicos y simbólicos que sostienen este modelo biocida, ecocida, terricida¹¹ que propone reducir impuestos a empresas y sectores privilegiados donde se concentra el capital para estimular una inversión a corto plazo y derramar beneficios a clases medias y trabajadoras a largo plazo?¹² ¿Qué entendemos por crecimiento y desarrollo cuando insistimos en el control, sometimiento y destrucción de la naturaleza y asistimos a un proceso de extracción de bienes primarios y degradación de las bases materiales de nuestras existencias para un buen vivir? La buena vida de las clases dominantes, del hombre blanco propietario, de los *countries* y barrios privados aparecen como metas para sectores relegados, retrasados, marginados, subdesarrollados, subsumidos en un discurso opresor, replicado en una pedagogía moderna, colonial, patriarcal, clasista, racista e impune con la que aspiran a tornarse opresores.¹³ Alcanzar el estilo de vida de las economías de mercado es la farsa imperante en una concepción lineal, evolutiva y progresiva del tiempo en la que algunos habrían alcanzado el ideal y otros estarían por alcanzarlo con un poco de esfuerzo.

Sucede que este *retraso* o *subdesarrollo* no es cuestión de tiempo salvable con algo de meritocracia sino la consecuencia del neodesarrollismo sobre el que los países ricos que explotan las *periferias* (Latinoamérica, África, Asia) generan y reproducen relaciones de dependencia con las *metrópolis*. La apropiación de clase mujeres por la clase varones se análoga a relaciones como las relaciones internacionales norte-sur, global-local, centro-periferia; una relación colonial análoga a los vínculos entre hombres y naturaleza, entre zonas urbanas y rurales sostenidas en el control, la opresión, la dominación, la intervención, la expoliación y el extractivismo.

11 Terricidio es el término que utiliza Moira Millán (2024) para identificar los distintos modos de asesinar y destruir la vida, los ecosistemas tangibles, las fuerzas vitales, los ciclos de la vida y del mundo perceptible que tiene este sistema.

12 Este aspecto contrasta con debates y medidas económicas que tuvieron lugar en Argentina en el contexto de la pandemia por covid-19. En diciembre de 2020 el Congreso de la Nación aprobó mediante la Ley N° 27.605 el Aporte Solidario y Extraordinario, una medida de emergencia cuyo objetivo fue ampliar y fortalecer las fuentes de financiamiento del Estado para proteger a las personas más afectadas por la pandemia. Su carácter fue por única vez, y alcanzaba a todas aquellas personas humanas y sucesiones indivisas cuyos bienes superaran los \$200 millones de pesos al 18 de diciembre de ese año. En términos de género, cabe destacar que, según el análisis realizado por el Observatorio de Tributación y Género del Ministerio de Economía en base a la información de la entonces Administración Federal de Ingresos Públicos (AFIP), de los 10.000 contribuyentes que abonaron al contado o accedieron al plan de pagos para hacer frente al pago del Aporte Solidario y Extraordinario para las grandes fortunas, sólo el 26% fueron mujeres, y el 74% restante estuvo conformado por varones. Esta brecha de género da cuenta de la masculinización de la riqueza como contracara de la feminización de la pobreza (Portal oficial del Estado Argentino, s/f).

13 Lo que para Paulo Freire se configura en su *Pedagogía del oprimido* (1968) y para Rita Segato en su *pedagogía de la crueldad* (2016). En una línea similar el sociólogo brasileiro Jessé Souza se pregunta en su libro *El pobre de derecha. La venganza de los bastardos* (2024) por qué una porción significativa de la población pobre votó dos veces de manera masiva por el candidato del Partido Liberal Jair Bolsonaro, representante de las elites conservadoras de ese país. Para el pensador, hay dos puntos importantes en juego: por un lado, las nuevas formas de manipulación de las poblaciones; por otro, las aspiraciones de las clases populares. En ese sentido, afirma que la razón última de la acción social de las personas es la dimensión moral y no el cálculo económico, es decir, la lucha por el reconocimiento social que les garantice la autoestima y autoconfianza. Los nuevos tiempos se caracterizan, según Souza, por los empleos mal remunerados, el trabajo precario, el culto a los ricos y el odio a los pobres, la desorientación y la falta crónica de esperanza. Este contexto en el que prima la sensación de humillación explica la huida hacia la fantasía y la imaginación, como destino de quienes se sienten abandonados. Y en esa fantasía recalcan los ideales meritocráticos e individualistas que imponen las élites dominantes al conjunto de los sectores sociales menos favorecidos (Cfr. Souza, 2024).

Entre la buena vida y el buen vivir: producción, reproducción y cuidados

La clave de análisis que venimos desarrollando vincula el paradigma del buen vivir con las aperturas epistemológicas que proponen las feministas comunitarias, indígenas y decoloniales latinoamericanas. En ese cruce temático surgen algunas preguntas específicas: ¿Qué estamos entendiendo por crecimiento y desarrollo en nuestro país? ¿Qué lugar asumen en esos modelos las tareas vinculadas culturalmente a las mujeres y lo femenino, es decir, las tareas de cuidados? ¿Pueden ser los cuidados una dimensión constitutiva del buen vivir y por tanto, gozar de valoración social, cultural y económica? Estas preguntas nos llevaron a buscar algunas respuestas en dos sentidos de indagación: por un lado, a identificar indicadores en el sistema estadístico nacional de Argentina que dieran cuenta de las dimensiones centrales que de ellas se desprenden: el crecimiento, el desarrollo y los cuidados. Por otro, a profundizar en nociones de cuidados de los feminismos del sur.

La exploración en términos estadísticos nos condujo a un primer hallazgo acerca de qué se entiende por crecimiento y desarrollo en el país. En el marco del sistema estadístico nacional, cuyo organismo oficial central es el Instituto Nacional de Estadística y Censos (INDEC), el principal indicador de la actividad económica es el PIB (Producto Interno Bruto). Éste se compone de una serie de indicadores que permiten medir la producción de bienes y servicios finales dentro de nuestro territorio. El índice consta de la tabulación en categorías de dieciséis sectores de actividad. El último sector tabulado es el de hogares privados con servicio doméstico, referido al valor agregado bruto generado por la contratación de personal doméstico remunerado. Este sector incluye las tareas de limpieza, cuidado de personas y cocina dentro del hogar, medidas por el ingreso laboral de estas actividades.

En este punto emerge un dato central para nuestro análisis, y es que el PIB contempla datos solamente para la actividad registrada, es decir que no incluye Trabajo Doméstico de Cuidado No Remunerado (TDCNR). Según modelos alternativos de cálculo para ponderar el aporte al PIB del TDCNR, en el contexto nacional se cuenta con un análisis realizado por el Ministerio de Economía y otras entidades gubernamentales (s/f), que a partir del cruce de datos de la Encuesta Permanente de Hogares (EPH) y la Encuesta de Uso del Tiempo (ENUT) (datos previos a la pandemia por Covid-19 y al relevamiento de la ENUT de 2021), estimó que ese aporte representaba un 15,9%. El estudio compara cifras de otros países de la región y arroja que ese valor se encuentra alineado con resultados de otros países, que varían entre un 15% y un 24%.

Este breve análisis desde una mirada feminista, nos posiciona en una perspectiva crítica respecto del uso del PIB para ponderar el crecimiento o el desarrollo en nuestra sociedad. Este indicador muestra un marcado sesgo de género al invisibilizar el trabajo doméstico y de cuidados no remunerados y dejarlo al margen del debate económico. Tareas no reconocidas como productivas, claves para el funcionamiento de la economía en su conjunto, no forman parte de los modelos de análisis.

Tal como lo analizan las feministas materialistas desde los '60 y '70, esas actividades domésticas y de cuidados son fundamentales para la reproducción individual y social. En palabras de Silvia Federici, entendemos la reproducción "como el complejo

de actividades y relaciones gracias a las cuales nuestra vida y nuestra capacidad laboral se reconstruyen a diario” (Federici, 2013, p. 21). Es por ello que de aquella época datan las primeras luchas feministas por el salario para el trabajo doméstico, lideradas por Federici, Dalla Costa, Fortunati y James, entre otras.

En la misma línea, investigaciones actuales como la de Mercedes D’Alessandro, Victoria O’Donell, Sol Prieto, Florencia Tundis y Carolina Zanino (2020) sostienen que calcular cuánto costarían esas actividades que se realizan de forma *gratuita* si fueran remuneradas, es una forma de medir su aporte al sistema productivo. Estas tareas estratégicas y esenciales para la reactivación económica tienen un costo para quienes las realizan y resultan un aporte sustancial a la producción que genera bienes y servicios. Tomar en consideración esta medición podría contribuir a volver más equitativo el sistema de responsabilidades en el que las mujeres ocupamos posiciones a las que se asignan responsabilidades como obligaciones *inherentes* al género, a desmitificar roles, romper estereotipos, despatriarcalizar masculinidades pero, sobre todo, a planificar políticas públicas que aporten a una organización responsable de los cuidados sostenida en la redistribución y co-responsabilidad. Lograrlo implica diseñar una metodología que permita captar y legitimar el aporte económico de este sector.

A fines del 2019, el Congreso de la Nación Argentina aprobó la Ley 27.532 con la que se incluye en el sistema estadístico la Encuesta Nacional del Uso del Tiempo (ENUT), a fin de recolectar y cuantificar, con perspectiva de género, información sobre la participación y el uso del tiempo destinado a actividades de vida diaria. La encuesta se aplicó durante 2021 y sus resultados fueron publicados por el Instituto Nacional de Estadísticas y Censos de la Argentina (INDEC) en 2022. Entre sus fundamentos se indica que la recopilación de datos sobre uso del tiempo es parte integral del Desarrollo Sostenible de Naciones Unidas, que exige reconocer, reducir y redistribuir el trabajo de cuidado no remunerado como condición para lograr la igualdad de género; mandato incorporado en el eje 9 de la Estrategia de Montevideo para la Implementación de la Agenda Regional de Género en el Marco del Desarrollo Sostenible hacia 2030.

Los resultados de la ENUT son un eslabón más dentro del proceso de ampliación de las estadísticas sociales para medir el bienestar, más allá de los lineamientos clásicos del PIB. Así, si bien la valorización del trabajo no remunerado fue la principal demanda para la incorporación de la encuesta en el menú estadístico oficial, su aplicación también permite estudiar dimensiones no materiales, tales como las horas que dedicamos al tiempo libre, a las actividades recreativas y a las educativas. ¿Dimensiones de una buena vida, o de un buen vivir? Las dimensiones no materiales que procuramos poner en valor en este escrito refieren al menos a cuatro grandes aspectos, que hacen hincapié en lo relacional: las relaciones entre personas, grupos y comunidades con la naturaleza; las relaciones entre personas al interior de las comunidades; las relaciones entre humanos y no-humanos; la construcción de comunidades cuidadoras y reparadoras de las vidas.

Es aquí donde advertimos que las feministas latinoamericanas y las feministas comunitarias indígenas, a partir de sus cosmovisiones y proposiciones epistemológicas, realizan un aporte sustancial a las teorías feministas sobre los cuidados para el buen vivir. Como analizan Martínez, Rosales y Alvarado (2025), podemos trazar puntos de contacto entre la definición de cuidados de la socióloga uruguaya Karina Batthyány

(2020), que hace hincapié en la dimensión relacional que está implicada en la prestación personal de estos servicios, con los aportes de Rita Segato (2016), quien se refiere al cuidado como tecnología social y vincular que se inscribe en el camino del afecto, el arraigo, la reciprocidad y la construcción de comunidad.

Por su parte, según las feministas comunitarias aymaras existen cinco campos de acción que están entrelazados en toda intervención social: el tiempo, el espacio, el movimiento, el cuerpo y la memoria. En relación al análisis del presente apartado, es esclarecedora la idea de las feministas comunitarias aymaras sobre el tiempo de las mujeres, que está históricamente atravesado por los cuidados. Según Paredes y Guzmán, el tiempo de las mujeres ha sido considerado como un tiempo ‘no importante’, un tiempo en el que, aunque se hacen actividades imprescindibles para la vida, no es el tiempo trascendental de la historia con mayúsculas. Por ello, también denuncian la doble y triple jornada laboral y el carácter obligatorio y no pagado del trabajo doméstico (Paredes y Guzmán, 2014, p. 97). La propuesta en el horizonte político y feminista de la vida en comunidad respecto del tiempo de/para las mujeres abarca la inclusión de las infancias en un tiempo de las mujeres, compartido, remunerado y valorado. Concretamente, proponen compartir el trabajo doméstico y monetizar y valorar económicamente el tiempo de las mujeres (Paredes, 2013, p. 112).

Esos planteos, a su vez, resuenan y cobran mayor hondura en la idea de cuidados que se desprende del Pronunciamento del Feminismo Comunitario Latinoamericano redactado en 2010 en el marco de la Cumbre del Cambio Climático que tuvo lugar en Bolivia en ese año. Allí emerge una noción amplia del cuidado, que se relaciona con el cuidado de Pachamama, entendida como un todo que tiene vida y que genera vida. El escrito explica que los efectos del cambio climático son diferentes para las mujeres y tienen mayor a partir de su rol socialmente asignado en tareas de reproducción no remuneradas. Es decir, los efectos del cambio climático en las condiciones de vida tienen consecuencias directas sobre los tiempos de cuidado, que afectan a las mujeres en mayor medida:

Los efectos del cambio climático son diferentes para las mujeres y tienen mayor intensidad, a partir de su rol socialmente asignado, donde la producción, alimentación y cuidado de la familia es central; la crianza de las wawas y el trabajo fuera de la casa que no implica que se deje de hacer el trabajo denominado doméstico. Esto la confronta con mayor intensidad frente a los cambios del clima. En las áreas rurales su trabajo agrícola y de pastoreo se complica, debe recorrer más distancias para encontrar más forraje, debe trabajar más en la tierra para devolverle su productividad, debe hacer cálculos permanentes para sembrar antes o después según se avecinen lluvias o heladas, en un clima incierto, todo a partir de sus saberes cotidianos. En las ciudades, la dinámica de las mujeres también se ve afectada, el cuidado de la salud de los hijos demanda más tiempo y conocimiento, el aprovisionamiento de alimentos –que ya no llegan del área rural en la misma época, que no llegan siempre en el mejor estado por calor o frío extremos, y cuyo precio se incrementa también merced a los cambios de clima–, demandan de ellas más tiempo, más trabajo y recreación permanente de sus conocimientos para confrontar una nueva realidad. Esta asignación inequitativa de roles y tareas para sostener a la sociedad, la entendemos como patriarcal, y es desde esta misma lógica que hoy ‘el mundo’ piensa enfrentar al cambio climático (PFCL, 2014, pp. 431-432).

El recorrido brevemente presentado por algunos posicionamientos feministas de la región (que no busca exhaustividad, sino especificidad teórica en el hilado de ideas feministas que se interrelacionan desde distintos marcos categoriales y cosmogónicos), encuentra eco en el análisis de Marsitella Svampa a partir de lo que denomina ‘feminismos ecoterritoriales latinoamericanos’:

Efectivamente, son las mujeres que están a cargo de las tareas de cuidado y de reproducción social las primeras en detectar el deterioro de la salud y del ambiente, y de establecer los vínculos con los modelos de (mal)desarrollo, cuyos riesgos son minimizados desde el poder o no aparecen registrados en ninguna estadística oficial. Este ha sido el punto de partida de los feminismos ecoterritoriales latinoamericanos: la defensa de las condiciones de vida frente a la amenaza de la contaminación y/o la denuncia de los impactos sobre la salud, el aire y el ambiente. Mujeres indígenas, campesinas, afros, mujeres pobres y/o vulnerables del ámbito rural y urbano, rompen el silencio, recrean relaciones de solidaridad y nuevas formas de autogestión colectiva, se movilizan hacia la esfera pública y denuncian los impactos negativos de los proyectos industriales y extractivos ya instalados, así como la amenaza de megaproyectos y/o la expansión de la frontera extractiva (Svampa, 2024, p. 28).

En suma, la puesta en valor de las proposiciones epistémico-políticas de las mujeres comunitarias indígenas de Abya Yala junto a otras voces de los feminismos urbanos, académicos y decoloniales, en pie de igualdad epistémica, busca reparación epistémica, ecológica, social y cultural, para comenzar a vivir bien en comunidad(es).

Reparaciones por-venir para re-existir (conclusiones)

El buen vivir (*sumak kawsay* en quechua) o vivir bien (*suma qamaña* en aymara) resultaron no solo ser medulares en los procesos constitucionales de Ecuador y Bolivia, sino el lugar desde donde cabe la pregunta y el posicionamiento que resiste a la ambivalencia entre producir más o vivir bien que pugna entre dos modelos de crecimiento: el ancestral y el occidental. Indagaciones previas nos permitieron profundizar en aquella pregunta y el posicionamiento desde los feminismos comunitarios e indígenas (Martínez y Alvarado, 2023). El recorrido teórico-práctico por los debates que sostienen mujeres indígenas de Abya Yala nos situó ante la pregunta por prácticas de resistencias y proposiciones para el buen vivir que listamos aquí sintéticamente como hallazgos desde los desplazamientos que implican y que, constituyen la función reparadora del discurso propia de estas prácticas:

- » un primer desplazamiento que interrumpe las formas en las que la epistemología tradicional propone nombrar, clasificar y conocer y subvierte los órdenes ontológicos, éticos y políticos.
- » un segundo desplazamiento que interrumpe la retórica celebratoria neoliberal del crecimiento económico develando su carácter extractivista de los recursos naturales.
- » un tercer desplazamiento al interior de los proyectos neodesarrollistas latinoamericanos y las políticas públicas de género en Argentina, que devela el carácter

saqueador de la plusvalía del trabajo no pagado de cuidados y de la reproducción social que realizan las mujeres

- » un cuarto desplazamiento de las fronteras de los estados nación a la localización de las problemáticas a escala global, dimensión que Argentina comparte, en tanto territorio periférico de saqueo, expropiación y destrucción de los territorios y los vínculos humanos no-humanos y se expande en Abya Yala.
- » un quinto desplazamiento desde las retóricas salvacionistas del feminismo hegemónico, a partir de la toma de conciencia de un presente en crisis y de zonas de sacrificio que atraviesa a todas las formas de vida para alertar e incidir en la recuperación y defensa histórica del territorio cuerpo tierra y en la re-composición y restitución de los territorios expropiados.
- » un sexto desplazamiento que teje el auto-reconocimiento y devuelve la autoridad epistémica entre mujeres a las mujeres para romper con la mediación patriarcal.
- » un séptimo desplazamiento que desmorona el modo en el que hemos entendido el lugar del hombre en el mundo y la relación antropocéntrica y hetero-cis-normada con el cosmos, el mundo, la naturaleza.
- » un octavo desplazamiento que encarna prácticas de resistencia a las lógicas de producción de la mercancía e intercambio mercantilista y habilita una economía feminista amarrada a lógicas de lo comunal y de los cuidados.

Una trama a la que queremos anudar la visibilización de algunos hilos que sostienen las ontologías relacionales implicadas en la toma de conciencia de un presente en crisis que atraviesa a todas las formas de vida para alertar e incidir en la recuperación y defensa histórica del territorio cuerpo tierra y en la recomposición y restitución de los territorios expropiados (Martínez y Alvarado, 2023, p. 121). Si bien las epistemologías indígenas entienden al ser humano como una hebra más en el tejido o red de la vida, conformada por una pluralidad de seres y modos de vida en permanente interrelación (Cumes en Gil, 2021; Cabnal, 2017; Chávez, 2014) no es lo mismo trama que urdimbre. Lo aprendimos hilando con las mujeres del Ayllu. Pero ambas son parte de un ecosistema alojado y sostenido en el telar. Así sucede con mujer y naturaleza y con territorio cuerpo tierra. Se entretejen, se suponen, coalicionan, pero al mismo tiempo implican ontologías relaciones muy otras que podrían propiciar cada una la emergencia de un telar otro. Como si del patrón de poder global pudiera emerger una matriz que al mismo tiempo autopariera su propia resistencia para re-existir.

Apoyadas en los feminismos del sur, en los feminismos indígenas y comunitarios, en las pensadoras indígenas de Abya Yala que indagan en sus propias epistemologías y muestran que en las cosmovisiones indoamericanas no existe la separación entre ser humano/naturaleza propia de la episteme moderna colonial patriarcal occidental que sostiene el patrón de poder global en crisis elaboramos una tabla que nos permite marcar el recorrido de nuestras próximas indagaciones.

Anticipamos una agenda futura. Perspectivas, líneas, enfoques, posicionamientos diversos a partir de preguntas que articulan la juntura entre territorio cuerpo tierra, por un lado y, mujer y naturaleza, por otro como conjetura de trabajo. Estas perspectivas, líneas, enfoques, posicionamientos se georreferencian dislocando la hegemonía nort-sur cuyas sistematizaciones configuran marcos teóricos, líneas de indagación, saberes

ancestrales y grupos de trabajo que, remiten, a su vez a agenciamientos vinculados al activismo, la militancia, la intervención y las prácticas de resistencia en los territorios que, están aconteciendo y, que acuerpan en futuros por-venires vivibles en Abya Yala.

Advertidas, entonces, cabe una breve y escueta provocación –como plan de trabajo abierto en este escrito– a superar: los dualismos que sostienen la buena vida y aferrarnos a un buen vivir.

Tabla 1. Perspectivas, líneas, enfoques, posicionamientos y sistematización de feminismos territoriales y ecofeminismos según marcos onto-epistemológicos

Juntura y articulación	TERRITORIO CUERPO TIERRA ¿Cuáles son los procesos de reparación de los ciclos de la vida en equilibrio y armonía con la sostenibilidad de las formas de existencia y de planeta?	MUJER y NATURALEZA ¿Cómo se conecta la violencia en contra de las mujeres y la desigualdad de género con la instrumentalización y la explotación de la naturaleza?
Georreferencia	América Latina y el Caribe	Europa, Estados Unidos, India
Perspectivas, líneas, enfoques, posicionamientos	Feminismos comunitarios, populares e indígenas Mujeres Creando Mujeres Creando Comunidad Movimiento de Mujeres Indígenas por el buen vivir Red Ancestral de Sanadoras del Feminismo Comunitario Consejo del pueblo <i>K'iche's</i> por la defensa de la vida, madre naturaleza, tierra y territorio Ecofeminismo de la supervivencia Teología feminista de la liberación	Ecofeminismo esencialista-biologicista Ecofeminismo constructivista Ecofeminismo deconstructivista Ecofeminismo ilustrado Ecofeminismo social o materialista
Sistematización	Ecofeminismos territoriales Feminismos ecoterritoriales Feminismos antiextractivistas Prácticas de resistencia eco-territoriales Ecofeminismos del sur Ecofeminismos latinoamericanos	Filosofía ecofeminista: diversidad de estudios que examinan las conexiones entre feminismo y medio ambiente. Ecopolítica feminista: lógicas, prácticas y procesos. En el vínculo academia, activismo político y políticas de desarrollo sistematiza diversas vertientes para visibilizar el nexo naturaleza y mujer.
Difracciones	Giro ecoterritorial Acceso a la tierra Soberanía alimentaria Cuidado de semillas Transmisión de saberes ancestrales Praxis ecofeministas Defensa del territorio cuerpo tierra Acuerpamiento territorial Sanación cósmico-política	Giro animalista Giro posthumano Giro urbano Giro queer

Fuente: elaboración propia en base a los marcos teóricos que sostienen nuestras indagaciones y nuestras experiencias e intervenciones en el territorio.

Referencias

- Alvarado, M. (2023). Feminismos del sur: contribuciones epistémico-metodológicas para la historia de las ideas feminista. *Otros Logos. Revista de Estudios Críticos*, 14, 16–35. https://www.ceapedi.com.ar/otroslogos/Revistas/0014/03_Alvarado.pdf
- Alvarado, M. (Ed.). (2020). *Feminismos del Sur. Recorridos, itinerarios, junturas*. Prometeo.
- Ansaldi, W. y Giordano, V. (2012). *América Latina. La construcción del orden. De la Colonia a la disolución de la dominación oligárquica*. Ariel.
- Batthyány, K. (2020). Introducción. En Karina Batthyány (Ed.), *Miradas latinoamericanas a los cuidados* (pp. 11–52). CLACSO; México DF: Siglo XXI.
- Cabnal, L. (2019). El relato de violencias desde mi territorio cuerpo tierra. En Xochitl Leiva Solano y Rosalba Icaza (Coords.). *Tiempos de muerte: cuerpos, rebeldías, resistencias* (Tomo IV, pp. 113–127). CLACSO.
- Cabnal, L. (2018). Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. En Colectivo Minerva, *Momento de paro, tiempo de rebelión. Miradas feministas para reinventar la lucha* (pp. 116–134). Minerva ediciones. Fundación Luxemburgo.
- Cabnal, L. (2017). Tzk'at, Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo comunitario desde Iximulew–Guatemala. *Ecología Política* 54, 100–104. <https://www.ecologia-politica.info/?p=10247>
- Cabnal, L. (2010). Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. ACSUR Las Segovias. <https://porunavidavivible.wordpress.com/wp-content/uploads/2012/09/feminismos-comunitario-lorena-cabnal.pdf>
- Castro Gómez, S. (2005). *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750–1826)*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Choquehuanca Céspedes, D. (2010). Hacia la construcción del Vivir Bien. *Sumak Kawsay. Recuperar el sentido de la vida. América Latina en Movimiento*, 34(2), 8–13. <https://www.alainet.org/sites/default/files/alai452w.pdf>
- Constitución Política del Estado (2009) Ministerio de Educación, Presidencia del Estado Plurinacional de Bolivia. https://www.minedu.gob.bo/index.php?option=com_content&view=article&id=1525:constitucion-politica-del-estado&catid=233&Itemid=933
- Constitución de la República del Ecuador (2008) Ministerio de Defensa Nacional del Ecuador. https://www.defensa.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2021/02/Constitucion-de-la-Republica-del-Ecuador_act_ene-2021.pdf
- Cumes, A. (2014). Esencialismos estratégicos y discursos de descolonización. En Mágara Millán (Coord) *Más allá del feminismo: caminos para andar* (pp. 71–78). Red

de feminismos descoloniales.

- Curiel, O. (2014). Hacia la construcción de un feminismo descolonizado”. En Yuderkys Espinosa Miñoso, Diana Gómez Correal y Carina Ochoa Muñoz (Eds.), *Tejiendo de otro modo. Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (pp. 325-334). Universidad de Cauca.
- D’Alessandro, M., O’Donnel, V., Prieto, S., Tundis, F., Zanino, C. (2020). *Los cuidados, un sector económico estratégico. Medición del aporte del Trabajo Doméstico y de Cuidados no Remunerado al Producto Interno Bruto*. Ministerio de Economía Argentina, Secretaría de Política Económica, Dirección Nacional de Economía, Igualdad y Género.
- Federici, S. (2013). *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Traficantes de sueños.
- Freire, P. (1968). *Pedagogía del oprimido*. Siglo XXI
- Gargallo, F. (2014). *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. Corte y Confección.
- Gil, Y. E. (2021). Entrevista con Aura Cumes. La dualidad complementaria y el Popol vuj: Patriarcado, capitalismo y despojo. *Revista de la Universidad de México* 3, 18-25. <https://us-mia-1.linodeobjects.com/rum/171c2172-9cbe-40cc-aef9-df2bcoae3a0b>
- Gómez Grijalva, D. (2012). *Mi cuerpo es un territorio público*. Brecha Lésbica.
- Gómez Grijalva, D. (2014). “Mi cuerpo es un territorio político”. En Yuderkys Espinosa Miñoso, Diana Gómez Correal y Carina Ochoa Muñoz (Eds.), *Tejiendo de otro modo. Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (pp. 263-276). Universidad de Cauca.
- Guaman Poma de Ayala, F. (1615/1980). El primer nueva corónica y buen gobierno. John V. Murra y Rolena Adorno (Eds.). Traducciones y análisis textual del quechua por Jorge L. Urioste. 3 vols. Siglo XXI Editores, 1980.
- Korol, C. (2018). *Las revoluciones de Berta. Conversaciones con Claudia Korol*. América Libre.
- Lander, E. (2010). Estamos viviendo una profunda crisis civilizatoria. *Sumak Kawsay. Recuperar el sentido de la vida. América Latina en Movimiento*, 34(2), 1-3. <https://www.alainet.org/sites/default/files/alai452w.pdf>
- León T., M. (2010). Reactivación económica para el Buen Vivir: un acercamiento. *Sumak Kawsay. Recuperar el sentido de la vida. América Latina en Movimiento*, 34(2), 23-26. <https://www.alainet.org/sites/default/files/alai452w.pdf>
- León-Portilla, M. (1959). *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la Conquista*. UNAM.
- Ley N° 300 Marco de la Madre Tierra y Desarrollo Integral para Vivir Bien (2012) <https://www.planificacion.gob.bo/uploads/marco-legal/Ley%20N%C2%B0%20300%20MARCO%20DE%20LA%20MADRE%20TIERRA.pdf>

- Lugones, M. (2011). Hacia un feminismo descolonial. *La manzana de la discordia*, 6(2), 105–117. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=8892964>
- Lugones, M. (2014). Colonialidad y género. En Yuderkys Espinosa Miñoso, Diana Gómez Correal y Carina Ochoa Muñoz (Eds.), *Tejiendo de otro modo. Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (pp. 57–76). Universidad de Cauca.
- Maldonado-Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. pp. 127–167. Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores.
- Martínez, V. y Alvarado, A. (2023). *Feminismos y resistencias en el sur. Debates comunitarios e indígenas en América Latina*. EDIUNC.
- Martínez, V., Rosales, C. y Alvarado, M. (2025). Políticas de cuidado de lo común. Los ciclos de la vida y el camino de los afectos. En Adriana Arpini (Coord.) *Cuidados, ambiente y convivencia. Miradas críticas y propuestas desde el sur* (pp. 219–252). Qellqasqa.
- Mendoza, B. (2014). La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano. En Yuderkys Espinosa Miñoso, Diana Gómez Correal y Carina Ochoa Muñoz (Eds.), *Tejiendo de otro modo. Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (pp. 91–104). Universidad de Cauca.
- Mignolo, W. (2001). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Ediciones del Signo.
- Millán, M. 2024. *Terricidio. Sabiduría ancestral para un mundo alternativo*. Sudamericana.
- Paredes, J. (2013). *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. El Rebozo, Zapateandole, Lente Flotante, En cortito que es palargo, AliFem AC.
- Paredes, J. y Guzmán, A. (2014). *El tejido de la rebeldía ¿Qué es el feminismo comunitario?* Comunidad Mujeres Creando Comunidad.
- Pronunciamiento del Feminismo Comunitario Latinoamericano en la Conferencia de los Pueblos sobre Cambio Climático. (2014). En Yuderkys Espinosa Miñoso, Diana Gómez Correal y Carina Ochoa Muñoz (Eds.), *Tejiendo de otro modo. Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (pp. 435–443). Universidad de Cauca.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En Edgardo Lander (ed.), *La Colonialidad del saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. (pp. 101–245). <http://www.clacso.org/wwwclacso/espanol/html/libros/lander/llander.htm>
- Quijano, A. (1991). Colonialidad, modernidad/ racialidad. *Perú Indígena* 13 (29): 11–29.
- Roig, A. (2002). *Ética del poder y Moralidad de la Protesta. La moral latinoamericana de la emergencia*. Corporación.
- Segato, R. (2016). *La guerra contra las mujeres*. Traficantes de sueños.
- Souza, J. (2024). *Los pobres de derecha [recurso electrónico]: la venganza de los*

cabrones / Jessé Souza. Civilización brasileña.

Svampa, M. (2024). Perspectivas teóricas y prácticas de los ecofeminismos latinoamericanos. En Francisca Fernández Droguett y Florencia Puente (Coords.), *Feminismos ecoterritoriales en América Latina: cuidar, crear, re-existir* (pp. 20-51). Fundación Rosa Luxemburgo.

Fuentes

Instituto Nacional de Estadística y Censos – INDEC (2022). *Encuesta Nacional de Uso del Tiempo 2021: resultados definitivos*. https://www.indec.gob.ar/ftp/cuadros/sociedad/enut_2021.pdf

Ministerio de Economía, Secretaría de Política Económica, Dirección Nacional de Economía, Igualdad y Género (s.f). *Los cuidados, un sector económico estratégico Medición del aporte del Trabajo Doméstico y de Cuidados no Remunerado al Producto Interno Bruto*. https://www.argentina.gob.ar/sites/default/files/los_cuidados_-_un_sector_economico_estrategico_0.pdf

Ministerio de Economía, Política Tributaria, Observatorio de Tributación y Género (s.f.). *Masculinización de la riqueza: el caso del Aporte Solidario y Extraordinario*. <https://www.argentina.gob.ar/economia/politicatributaria/observatorio-de-tributacion-y-genero/masculinizacion-de-la-riqueza-el>

Universidad Nacional de Cuyo, Área de Articulación Social (2022). *Resumen del Proyecto Diálogo de saberes y tecnologías ancestrales como prácticas de resistencia*. www.uncuyo.edu.ar/articulacionsocial/upload/12-dialogo-de-saberes-y-tecnologias-ancestrales-como-practicas-de-resistencia.pdf