

## Territorios de cuidado Participación política de mujeres mapuche en áreas protegidas y áreas de sacrificio

## Territories of care Political participation of mapuche women in protected areas and sacrifice areas

Florencia Trentini / Alejandra Pérez

En este trabajo se analizan prácticas cotidianas de organización y participación política de mujeres mapuche en territorios definidos como áreas protegidas y áreas de sacrificio en la provincia de Neuquén, Argentina, a partir de diversos sentidos sobre el *cuidado* que estas mujeres ponen en juego para disputar derechos. Sostenemos que el pueblo mapuche disputa la territorialización de la conservación y el extractivismo mediante la *territorialización del cuidado*, en la que las mujeres tienen un rol político fundamental. Buscamos reflexionar sobre las prácticas y propuestas políticas de las mujeres mapuche a partir de los marcos teórico-políticos del ecofeminismo, problematizando los límites de aquello que definimos como “lo político”, aportando a pensar que existen otras formas de politicidad que no operan en la división entre cultura/naturaleza, mente/cuerpo, razón/emoción y público/privado.

Palabras clave: cuidado, territorialidad, ecofeminismo, áreas protegidas, áreas de sacrificio.

This work analyzes daily practices of organization and political participation of Mapuche women in territories defined as protected and sacrificial areas in the province of Neuquén, Argentina, based on different senses of *care* that these women put into play to dispute rights. We hold that the Mapuche people dispute the territorialization of conservation and extractivism through the *territorialization of care*, in which women have a fundamental political role. We want to reflect on the political practices and proposals of Mapuche women based on the theoretical-political frameworks of ecofeminism, problematizing the limits of what we define as “political”, contributing to think that there are other forms of politics that do not operate in the division between culture/nature, mind/body, reason/ emotion and public/private.

Key words: care, territoriality, ecofeminism, protected areas, sacrifice areas.

Fecha de recepción: 19 de febrero de 2021

Fecha de dictamen: 15 de marzo de 2021

Fecha de aprobación: 26 de julio de 2021

## INTRODUCCIÓN

Diversos autores dan cuenta del proceso de “colonización de la naturaleza” en América Latina, construida por el pensamiento hegemónico global como un espacio a ser explotado y saqueado de acuerdo con los regímenes de acumulación vigentes (Alimonda, 2011). Estas formas de control sobre la naturaleza —entendida en singular y como algo externo al ser humano— se dan mediante su devastación, pero también mediante su protección. La megaminería a cielo abierto, la tala de bosques, la explotación de hidrocarburos no convencionales mediante fractura hidráulica,<sup>1</sup> tienen algo en común con la creación de áreas protegidas de conservación: todas son acciones políticas que se basan en la división moderna entre naturaleza y cultura, e implican formas particulares de dominación sobre un territorio determinado. En este proceso, el poder hegemónico demarca espacios en los cuales permite o prohíbe prácticas, sentidos, representaciones y sujetos, alterando o desactivando sistemas locales de vida, producción, reproducción, conocimiento y organización sociopolítica (Robbins, 2004).

En América Latina, los conflictos socioambientales cobran una visibilidad creciente en los últimos años, en el marco de un modelo de desarrollo extractivista que implicó el avance de las fronteras productivas a zonas que antes eran consideradas marginales (Harvey, 2004). En economías desindustrializadas, las lógicas extractivistas se vuelven las respuestas para lograr procesos de desarrollo que permitan amortiguar los inconvenientes socioeconómicos. La contracara es el despojo y la amenaza sobre las vidas de las comunidades locales, multiplicando históricas desigualdades. De esta forma exhiben la contradicción entre discurso y efecto, exponiendo los impactos de las políticas hegemónicas y evidenciando su incapacidad de conducir a los pueblos a una vida digna (Mies y Shiva, 2013; Ulloa, 2016). No obstante, a este neodesarrollismo (Svampa, 2011) se le oponen cotidianamente fuertes resistencias sociales que plantean formas alternativas de vida, producción, reproducción y cuidado de aquello que Occidente define como “la naturaleza”.

En este marco, el presente artículo tiene por objetivo analizar prácticas cotidianas de organización y participación política de mujeres mapuche en territorios demarcados

---

<sup>1</sup> Esta técnica, conocida como *fracking*, permite la extracción de gas y petróleo del subsuelo mediante la perforación de un pozo vertical u horizontal, entubado y cementado, a más de 2 500 metros de profundidad, con el objetivo de generar uno o varios canales de elevada permeabilidad a partir de la inyección de agua a alta presión, de modo que supere la resistencia de la roca y abra una fractura controlada en el fondo del pozo. El agua se mezcla con productos químicos para ampliar las fracturas existentes en el sustrato rocoso que encierra el gas o el petróleo, y que son típicamente menores de 1 mm, y favorecer así su salida hacia la superficie.

como “áreas protegidas” y como “áreas de sacrificio” en la provincia de Neuquén, Argentina, a partir de diversos sentidos sobre *el cuidado* que estas mujeres ponen en juego a la hora de disputar derechos en espacios que son definidos por el Estado por su necesidad de conservación o por la habilitación para su destrucción.

En un primer apartado presentamos las categorías de “mujer mapuche” y “cuidado” en relación con los planteos de los ecofeminismos y los feminismos comunitarios. En el segundo abordamos cómo se configuran diversas territorialidades en los espacios que analizamos, mostrando cómo territorios de conservación y extractivismo en los que opera una división entre naturaleza y cultura, entran en disputa con territorios de cuidado basados en una ontología relacional, pero no como un mero rasgo cultural-simbólico, sino como una propuesta política desde la que el pueblo mapuche disputa derechos y plantea el *Kvme Felen* (Buen Vivir/Sistema de Vida) como alternativa al desarrollo capitalista que rige en estos territorios. En un tercer apartado analizamos el rol que las mujeres mapuche tienen en el *Kvme Felen* en tanto cuidadoras, guardianas y transmisoras del *kimvn* (conocimiento mapuche) a nuevas generaciones, mostrando, por un lado, cómo este rol se relaciona con sentidos del cuidado “permitidos” y, por otro, cómo estas mujeres impugnan esos espacios prefigurados mediante *sentidos del cuidado situados* en los que la relación (y no ya la división) entre lo privado y lo público devienen centrales al momento de hacer política en el marco de disputas socioambientales específicas. Por último, en las conclusiones buscamos reflexionar sobre estas prácticas y propuestas políticas de las mujeres mapuche a partir de los marcos teórico-políticos del ecofeminismo para pensar en otros mundos posibles que no se esencialicen en tanto “indígenas”, sino que desde la relacionalidad y la interdependencia nos aporten a pensar otras formas de vincularnos con eso que llamamos “naturaleza” y devengan otra forma de producir conocimiento en el marco de la crisis ambiental que atravesamos. En este proceso, nos interesa problematizar los límites de aquello que definimos como “lo político”, aportando a pensar que existen otras formas de politicidad que no operan en la división entre cultura/naturaleza, mente/cuerpo, razón/emoción y público/privado.

Este trabajo es el resultado de dos investigaciones etnográficas que realizamos desde hace más de diez años con comunidades mapuche de la provincia de Neuquén, por un lado dentro de la jurisdicción del Parque Nacional Nahuel Huapi (en adelante PNNH), donde se desarrolla desde el año 2000 un proyecto de co-manejo de “recursos” y territorios entre el pueblo mapuche y la Administración de Parques Nacionales (en adelante APN), y que desde 2016 dio lugar a la Mesa Política de los Co-manejos de los Parques Nacionales Lanín y Nahuel Huapi, de la que participamos como asesoras por la parte mapuche. Y por otro lado, en la zona de Añelo, en un contexto de conflicto socioambiental creciente por la puesta en marcha de la fractura hidráulica

y la contaminación ambiental producto de este tipo de explotación, que tiene fuertes repercusiones en la salud de los y las habitantes y en la del ambiente. En este caso, somos técnicas en distintos relevamientos histórico-antropológicos e informes técnicos, y asesoras de la Confederación Mapuche de Neuquén (en adelante CMN).

Este trabajo es resultado de una reflexión conjunta sobre la participación de las mujeres en las disputas políticas, que surge de nuestro transcurrir de más de diez años en diversos territorios comunitarios, acompañando procesos de fortalecimiento identitario y reafirmación territorial. Es también el resultado de nuestras experiencias de académicas blancas, de clase media, de la Ciudad de Buenos Aires que se convierten en “compañeras” en estas luchas. El presente artículo se nutre de los trabajos de campo que realizamos a la largo de estos años, entrevistas a integrantes de las comunidades, observación participante en distintas instancias (reuniones, movilizaciones, encuentros públicos, ceremonias, talleres), y se complementa con la recopilación de fuentes de información secundaria y fuentes periodísticas.

### MUJERES CUIDADORAS, SUJETAS POLÍTICAS

Partimos de entender que la categoría “mujer mapuche” delimita –mediante un fuerte esencialismo– prácticas y sentidos permitidos que asignan a estas mujeres roles sociales y culturales específicos vinculados con el cuidado de la familia, la salud, el cuerpo, el territorio y la vida. Frente a esto, desde una perspectiva etnográfica y ecofeminista nos interesa dar cuenta de otras prácticas y sentidos del *cuidado* que estas mujeres ponen en juego cotidianamente y que se entrecruzan, complementan, ponen en tensión o contradicen ese espacio habilitado para “ser mujer mapuche” en un área protegida o en un área de sacrificio.

Como sostienen Ramos y Delrío (2005), existen correspondencias naturalizadas y estereotipadas entre lugares y ocupantes, y las mismas son el punto de partida para comprender cuándo los sujetos indígenas (en este caso las mujeres mapuche) devienen agentes capaces de cambiar el rumbo de la historia. Es decir, para analizar el interjuego estratégico entre circular por un espacio preconfigurado y/o impugnar las líneas establecidas de movilidad.

Por otra parte, siguiendo a Fisher y Tronto:

[entendemos al cuidado como] una actividad genérica que comprende todo lo que hacemos para mantener, perpetuar, reparar nuestro “mundo” de manera que podamos vivir en él lo mejor posible. Este mundo comprende nuestro cuerpo, nosotros mismos,

nuestro entorno y los elementos que buscamos enlazar en una red compleja de apoyo a la vida (1990:40).

Esta definición remarca la interdependencia tanto entre las personas como con el medio en el cual éstas habitan, destacando la construcción de redes y entramados de cuidado que chocan con una concepción dualista de naturaleza/cultura, propia de los modelos occidentales de desarrollo y de conservación.

A partir de esto nos preguntamos ¿qué prácticas y sentidos del cuidado se habilitan para las mujeres mapuche en áreas protegidas y en áreas de sacrificio?, ¿cómo esos sentidos y prácticas las definen en tanto actrices políticas e interlocutoras válidas?, ¿qué prácticas y sentidos permanecen ocultos, tensionan o son contradictorios con lo que se espera de una “mujer mapuche” en estos espacios particulares?, ¿cómo estas mujeres se organizan políticamente a partir del cuidado para disputar su derecho al territorio?, ¿el cuidado es una categoría que las relega como sujetas políticas y las localiza en lo privado o es lo que les permite agenciar políticamente en el marco de disputas socioambientales específicas?

Para responder a estas preguntas analizamos dos casos que nos permiten poner en diálogo disputas por el territorio en dos contextos sumamente diferentes en la provincia de Neuquén, Argentina. Dicha provincia posee una diversificación territorial con riquezas naturales que la ubican entre las más ricas del país. Entre sus actividades productivas se encuentra en primer término, la explotación de hidrocarburos, constituyendo la cuenca del norte neuquino parte de la zona geológica conocida como Vaca Muerta que se extiende además sobre las provincias de Río Negro, La Pampa y Mendoza. En este trabajo nos centramos en el Departamento de Añelo, donde en 2013 se dio inicio a la explotación de *shale* mediante la controvertida técnica de *fracking* que produce una fuerte contaminación ambiental y tiene consecuencias directas en la salud de los y las habitantes de la zona. Lejos de algo aislado, Añelo es parte de una zona de la provincia en la que se puso en marcha la explotación de hidrocarburos, primero de manera convencional, y ahora no convencional, cambiando el paisaje y las prácticas productivas, antes basadas en la producción frutal (Aguirre y Pérez, 2021).

En el Departamento de Añelo se encuentran incluidos los territorios de distintas comunidades mapuche, que referen análogos niveles de deterioro ambiental, ausencia de control estatal, basurales a cielo abierto, ausencia de impacto positivo medido en términos de obra pública y presencia de enfermedades en la población y en los animales y cultivos. Asimismo existen numerosas denuncias por contaminación y por aumento de la actividad sísmica (Ramírez y Schofrin, 2020).

Por otro lado, en el sur de la provincia se ubican los Parques Nacionales Lanín y Nahuel Huapi, constituyendo, desde la década de 1930, una extensa zona “protegida”

con fuertes restricciones para el uso del territorio y los “recursos” y un marcado perfilamiento hacia la actividad turística, el segundo sector productivo que impacta en los ingresos neuquinos. De hecho, el turismo es casi la única actividad permitida dentro de estas áreas de conservación. Si bien a partir de la década de 2000 se comenzó a dar un proceso de co-manejo entre las administraciones de ambos parques y las comunidades mapuche que quedaron dentro de sus jurisdicciones, históricamente la conservación ha sido un fuerte obstáculo para el desarrollo cotidiano de estas comunidades, sufriendo violentos desalojos y procesos de relocalización que hasta la fecha ponen en cuestión algunos procesos de conformación de comunidades y demandas por el territorio (Trentini, 2016).

En ambos contextos el rol de la “mujer mapuche” está asociado con la figura de “guardiana”, “cuidadora”, “defensora” de la familia, el conocimiento y el territorio en el marco del *Kvme Felen* (Buen Vivir/Sistema de Vida) (García Gualda, 2017). Este rol es traspasado intergeneracionalmente de las mujeres ancianas a las más jóvenes y, en los últimos años, en el marco de procesos de recuperación y reasignación identitaria son las redes construidas entre mujeres las que fortalecen y forman a otras mujeres en estos conocimientos que se habían “perdido” como resultado de las distintas violencias sufridas por el pueblo mapuche en el proceso de consolidación del Estado argentino en Patagonia. Como veremos, este rol de “cuidadoras” se encuentra legitimado en las arenas globales al momento de construir una imagen o representación sobre “la mujer indígena” (Sciortino, 2012; Gómez, 2014; Gómez y Sciortino, 2018), y es resignificado en los casos que analizamos, para negociar y disputar con la APN, en el caso del “área protegida”, y con las empresas petroleras y el estado provincial, en el “área de sacrificio”. En estos procesos, las mujeres proponen sentidos y prácticas del cuidado construidas a partir de un entramado histórico y situado que disputa la división arbitraria entre lo espiritual y lo político, lo privado y lo público, la naturaleza y la cultura. Las “mujeres mapuche”, que hoy defienden la vida y el territorio y tienen una mayor visibilidad política, tienen una larga historia y un lugar construido en las diferentes luchas y resistencias a lo largo del tiempo. En sus luchas actuales, sus ancestras y antepasadas, que ya no están físicamente pero siguen brindando sabiduría a través de los *pewmas* (sueños) y de la memoria, son actrices fundamentales. Es una herencia que no es pasado, sino también presente y futuro y que configura experiencias de luchas históricas y situadas. Como sostiene Rivera, “el mundo indígena no concibe a la historia linealmente, y el pasado-futuro están contenidos en el presente” (2010:55).

Al respecto, retomamos el concepto de “cuerpo-territorio” y las propuestas del ecofeminismo para pensar la relación entre la conquista, posesión y explotación de los cuerpos de las mujeres y de los territorios en el marco de un sistema patriarcal, capitalista y colonial. Frente a esto, los ecofeminismos proponen una alternativa basada en la

sostenibilidad de la vida, remarcando que somos seres ecodependientes e interdependientes, y que por lo tanto nuestras vidas dependen de los cuidados del entorno y de aquellas personas que nos rodean (Herrero, 2015). En el presente trabajo partimos de las propuestas de los ecofeminismos constructivistas,<sup>2</sup> en diálogo con los feminismos comunitarios (Cabnal, 2010; Paredes, 2010), entendiendo que hay un entramado entre patriarcado-capitalismo-colonialidad que relega históricamente a las mujeres a las tareas de cuidado de la naturaleza y de las personas, obligándolas a garantizar las condiciones materiales de subsistencia que hacen posible la reproducción del sistema, señalando a las mujeres como las guardianas, cargándoles una nueva obligación y responsabilidad. No obstante, este rol deviene espacio de oportunidad política y el diálogo entre los feminismos y los ambientalistas abre la posibilidad de alianzas para disputar el actual modelo. De esta manera, más allá de las diferencias, los ecofeminismos muestran las tensiones constantes entre la sostenibilidad de la vida y la acumulación del capital. En este proceso la lucha por el territorio se entrama con la lucha por la recuperación del propio cuerpo expropiado (Cabnal, 2010).<sup>3</sup>

Retomando estas discusiones entendemos al cuerpo-territorio a partir de la propuesta de Cruz Hernández como una manera de:

[...] mirar a los cuerpos como territorios vivos e históricos que aluden a una interpretación cosmogónica y política, donde en él habitan nuestras heridas, memorias, saberes, deseos, sueños individuales y comunes; y a su vez, invita a mirar a los territorios como cuerpos sociales que están integrados a la red de la vida y por tanto, nuestra relación hacia con ellos debe ser concebida como “acontecimiento ético” entendido como una irrupción frente a lo “otro” donde la posibilidad de contrato, dominación y poder no tienen cabida. Donde existe la *acogida* comprendida como la co-responsabilidad y la única propuesta viable para mirar el territorio y entonces para mirarnos a nosotras-nosotros-nosotres mismxs (2016:10-11).

## TERRITORIALIDADES EN DISPUTA: CONSERVACIÓN, EXTRACTIVISMO Y CUIDADO

Los espacios que analizamos en este trabajo parecen extremadamente distintos: por un lado parques nacionales creados con los objetivos de proteger y conservar los paisajes naturales y, por el otro, una zona en la que, desde 2013 se dio inicio a la explotación

<sup>2</sup> Para ahondar sobre el ecofeminismo y sus diversas corrientes, véase Herrero (2015).

<sup>3</sup> Cabnal y Paredes refieren al concepto de cuerpo-tierra. Para mayores detalles sobre del planteamiento feminista cuerpo-territorio, véase Cruz Hernández (2016).

de hidrocarburos mediante la controvertida técnica de *fracking*. En el primer caso diversos estudios dan cuenta de las consecuencias que la creación de áreas protegidas de conservación tuvieron para los pueblos indígenas, en tanto estos espacios implicaron formas específicas de construir “la naturaleza” y controlarla mediante la idea de “espacios vacíos” y “wilderness” (estado silvestre), sosteniendo el objetivo de preservar los paisajes “prístinos” de los inevitables cambios producto del desarrollo. Así, cristalizaron la idea de que la naturaleza sólo podía protegerse y preservarse sin interferencia humana (Stevens, 1997; Robbins, 2004). Sin embargo, estos estudios muestran que hubo una construcción específica de esos espacios mediante la introducción de especies de flora y fauna exóticas, y remarcan que detrás del objetivo de la preservación se escondían objetivos políticos y económicos de mercantilización de la naturaleza, principalmente por medio del turismo (Díaz, 1997). El problema es que estos espacios –supuestamente– vacíos habían sido el territorio de diferentes pueblos indígenas alrededor del mundo, que en todos los casos fueron expulsados y criminalizados, mientras se construía una naturaleza a la altura de las clases dominantes que la usaban para vacacionar, pasear y cazar –aun en un área protegida.

Lo que nos interesa destacar es que estas áreas de conservación se fundaron en la clara separación entre naturaleza y cultura, invisibilizando las ontologías relacionales de los pueblos indígenas que las habitaban previamente. Si bien es cierto que el paradigma actual de la conservación dio lugar a modelos participativos que valorizan las prácticas y saberes de los pobladores locales y pueblos indígenas, la lógica dualista sobre la que se pensaron estas áreas continúa operando para que la revalorización de dichas prácticas y saberes se dé a un nivel cultural, y no de valorización y reconocimiento de otras ontologías y mundos posibles, porque pondrían en cuestión el paradigma de la ciencia moderna. Actualmente, las áreas protegidas son entendidas como parte del aparato institucional del ambientalismo global, y los co-manejos o manejos participativos son la forma posible de gestión de estas áreas ante los reclamos de pobladores locales o pueblos indígenas. Como afirma Robbins (2004), esto implica una territorialización de la conservación, que institucionaliza prácticas y conocimientos a partir de los cuales el aparato de poder estatal instituye una relación entre la población y el espacio geográfico, imponiendo identidades permitidas y prohibidas, y formas particulares de acción y no-acción.

Por otra parte, en el caso de la zona petrolera de Neuquén, se trata de un territorio amplio definido por prácticas extractivas (convencionales y no convencionales), aunque a los fines de este trabajo pongamos el foco en Añelo, considerado capital del *fracking* en Argentina (Aguirre y Pérez, 2021). En este territorio, la degradación ambiental es la contrapartida de un constante crecimiento del conjunto de locaciones hidrocarburíferas y de la generación de un pasivo ambiental con graves contaminaciones del suelo, agua,

aire y tierra, con la consecuente precarización de la salud de la población (Salmani *et al.*, 2016; Poblete *et al.*, 2019, Murgida, 2020).

En este contexto es que consideramos el concepto de “área de sacrificio” como relevante en tanto permite caracterizar y clasificar un lugar y al mismo tiempo cuestionar la forma en que se desarrollan las actividades productivas percibidas por sus habitantes como destructivas (Holifield y Day, 2017, Murgida, 2020). Entre otras cosas, entre marzo de 2014 y enero de 2018 fueron registradas numerosas explosiones de pozos, incendios con llamas de hasta 15 metros de altura, derrames en zonas de producción agrícola y miles de litros de agua tóxica derramada sobre las chacras (Aranda, 2019). Al mismo tiempo, estas percepciones generan procesos de resistencia que surgen como respuesta ante el deterioro de las condiciones ambientales y su relación directa con efectos nocivos para la salud de personas y animales (abortos espontáneos, malformaciones fetales, problemas renales, cáncer, distintos niveles de dermatitis).

Entonces, si las áreas protegidas son parte del aparato institucional del ambientalismo global, las áreas de sacrificio pueden ser entendidas como parte del aparato de un modelo de desarrollo neoliberal (Bolados y Sánchez, 2017; Poblete *et al.*, 2019) influenciado por un proceso de globalización del capital, que territorializa el extractivismo instituyendo una relación entre la población y un espacio geográfico, en el que se prioriza al mercado y el capital en detrimento de la salud y la vida.

Aunque en los parques nacionales se establecen estrictos lineamientos y normativas, y, en contraposición, en la zona petrolera existe una fuerte ambigüedad y falta de claridad en las regulaciones efectivas, el resultado en ambos casos es el mismo: control, cuestionamiento y restricción de las acciones de las comunidades mapuche. En el primer caso el control es explicado por la prioridad de conservación, mientras los mapuche remarcan que esto no se aplica en el caso de la explotación turística que destruye importantes paisajes dentro de los parques, y se posicionan como los guardianes y cuidadores de estos espacios, que entienden no son cuidados por la autoridad de conservación. En el caso de Añelo, el accionar de la industria petrolera y sus empresas subsidiarias es aceptado en su totalidad y ante la generación del inocultable pasivo ambiental, simplemente se denomina la zona o área degradada, aludiendo a lugares que no pueden ser utilizados para el ganado porque representan un riesgo o porque han perdido su capacidad productiva como pastizal natural (Merli, 2018).

En este sentido, siguiendo la propuesta de Ferrero (2011), entendemos a las “áreas protegidas” y “áreas de sacrificio” como formas de gobierno de los territorios en términos foucaultianos, en tanto remite a una serie de objetivos diversos y muchas veces contradictorios que brindan lugar a discusiones, negociaciones y reinventiones. Estos espacios, más allá de demarcaciones jurisdiccionales, son arenas de disputa que se crean y recrean en su aplicación. Asimismo, consideramos que ambos espacios son

formas de producir y entender naturaleza y cultura, y de controlar la relación entre ambas, por lo tanto, las áreas protegidas y las de sacrificio producen el espacio y a los sujetos “permitidos” para habitarlo. No obstante, estos sujetos responden a estos condicionamientos negociando, resistiendo, disputando y también construyendo otras territorialidades posibles.

Siguiendo a Haesbaert (2007), consideramos el territorio como mediación espacial de poder, resultante de la interacción diferenciada entre múltiples dimensiones de ese territorio, envolviendo siempre –al mismo tiempo– una dimensión simbólico-cultural, a partir de una identidad territorial atribuida por los grupos sociales como forma de “control simbólico” (una forma de apropiación), y una dimensión político-disciplinar y político-económica que implica un control más concreto mediante el cual se ordena el espacio y se domina y disciplina a los individuos. Así, cada grupo social puede territorializarse a partir de procesos de carácter más económico-político o más político-cultural, en la relación que establecen con sus territorios, según las relaciones de poder y las estrategias que entran en juego. En algunos casos, estos distintos procesos de territorialización no son contradictorios, porque las “otras formas culturales” de habitarlos están habilitadas, en general porque la “dimensión cultural” no entra en tensión con la “dimensión jurídica” del territorio.

Lo que nos interesa destacar es que en estas áreas “protegidas” y de “sacrificio” los conflictos no son meramente culturales, es decir, no existen simplemente formas culturalmente diferentes de entender el territorio y la naturaleza, sino que, como sostiene Escobar, estos conflictos son aprehendidos desde un supuesto ontológico occidental que mediante el concepto de cultura establece lo pensable y lo impensable (en Blaser y de la Cadena, 2009:6). En este sentido, lo que el pueblo mapuche entiende por territorio parte de una lógica que sostiene que el mundo de humanos y no-humanos se relacionan y vinculan constantemente. En este mundo no existe una división entre el mapuche y los demás *pu newen* (energías), todo lo que existe tiene agencia propia y la jerarquización no se establece según las dicotomías impuestas por Occidente. El problema es que en las disputas socioambientales esto no es tomado políticamente, sino como una “diferencia cultural” y, entonces, la forma ontológicamente distinta de habitar, pensar, conocer y ser con el territorio deviene un rasgo más, que en todo caso valida la autenticidad cultural de las comunidades, pero no trastoca el dominio político occidental sobre la naturaleza y el territorio (en este caso como sinónimo de tierra), llevando en todo caso a construir y legitimar “territorios político-jurisdiccionales” que se disputan y “territorios simbólico-culturales” como datos folklóricos e interesantes.

Ahora bien, esta división entre la naturaleza y la cultura, propia de la racionalidad moderna, no sólo tiene que ver con el dualismo, sino con la jerarquización de una de las partes de la dicotomía. De esta manera, la cultura se posiciona sobre la naturaleza y

puede controlarla, así como lo hará la razón por sobre la emoción, la mente por sobre el cuerpo y el varón por sobre la mujer. Desde la epistemología feminista se le señala como el polo “feminizado”, al cual corresponde la naturaleza, la emoción y el cuerpo, que es, a su vez, protegido, controlado o explotado por el polo “masculinizado” (Plumwood, 1993). Retomando los análisis ecofeministas de Val Plumwood (1993), nos interesa marcar que las características patriarcales de la “lógica del dominio” permiten explicar la crisis socioambiental que atravesamos, ya que la lógica colonizadora consiste en negar toda (inter)dependencia con respecto a lo oprimido (la naturaleza, la emoción, el cuerpo, la mujer) y a su vez negar que lo que se define como “naturaleza” tenga fines propios, agencia o pueda ser un ser independiente de la definición instrumental que la lógica del dominio le asigna (Pulleo, 2000).

Desde este marco entendemos que el *cuidado* (del territorio, el cuerpo, la salud, el futuro y la vida) deviene para el pueblo mapuche una propuesta política que pone en cuestión el dualismo occidental y la hegemonía de la ciencia moderna para controlar los territorios. Como nos explicaba un referente político y filosófico mapuche durante una entrevista: “Para nosotros, los planes de desarrollo son planes de muerte, por eso elaboramos la propuesta de un Plan de Vida. Eso es el *Kyme Felen*, pero le decimos Plan de Vida para que nos entiendan” (fragmento de entrevista con referente político y filosófico mapuche, 2020).<sup>4</sup> Consideramos que a la territorialización de la conservación y del extractivismo, el pueblo mapuche le opone la *territorialización del cuidado*, en la que las mujeres tienen un rol político fundamental.

## EL CUIDADO COMO FORMA DE PARTICIPACIÓN POLÍTICA

La creación (e imposición) de áreas protegidas y de sacrificio generan en estos espacios demarcados nuevas dinámicas que se articulan con desigualdades socioambientales históricas que atraviesan las vidas de quienes habitan estos territorios. Diversos trabajos destacan cómo las mujeres sufren más estos efectos y cambios debido a sus roles de cuidado y a su relación con la naturaleza (Rocheleau *et al.*, 2004; Elmhirst, 2017; Ulloa, 2016), llevándolas a ponerse al frente de diversos conflictos socioambientales alrededor del mundo. Sin embargo, como bien explica Plumwood (1993), la asociación entre las mujeres y la naturaleza no debe ser abordada desde el esencialismo, sino desde el análisis de procesos históricos y construcciones socioculturales que delegan (y relegan)

---

<sup>4</sup> Para preservar la identidad de nuestros interlocutores no damos a conocer sus nombres y datos. Mencionamos sus roles políticos y filosóficos porque son importantes para el objetivo del trabajo.

en ellas el cuidado de la naturaleza en el marco de un sistema capitalista, patriarcal y androcéntrico que opera a partir de los dualismos y jerarquías de la ontología moderna.

Desde esta perspectiva, el lugar histórico que les fue asignado a las mujeres, como guardianas y cuidadoras de la vida, el territorio y el conocimiento, cobra centralidad. Si las desigualdades de género, reforzadas por la división sexual del trabajo, relegaron a las mujeres a las tareas de cuidado, hoy son esas tareas, y los conocimientos y aprendizajes producto de esa praxis, las que les permiten construir discursos, sentidos y prácticas de *cuidado* que se opongan a modelos de territorialización que privilegian formas de explotación y protección de la naturaleza en las que su *saber-hacer* sigue subsumido e invisibilizado, mientras las lógicas de resguardo y sacrificio siguen teniendo un mismo resultado: la constante puesta en duda de sus derechos y conocimientos sobre el territorio. Es justamente desde ese lugar que la historia (y el patriarcado) les asignó, que las mujeres mapuche se paran como actrices políticas fundamentales en los conflictos territoriales y socioambientales. Para dar cuenta de esto retomamos algunas escenas etnográficas de nuestros trabajos de campo, en las que buscamos mostrar las formas situadas en que *el cuidado* deviene una forma de hacer y participar en la política.

En septiembre de 2017, durante la décima reunión de la Mesa Política de los Comanejos de los Parques Nacionales Lanín y Nahuel Huapi, las autoridades filosóficas y políticas de la CMN armaron una presentación sobre el “Sitio Natural Sagrado Mapuche”, en el marco de un debate por la declaración del Volcán Lanín como sitio sagrado. La primera parte de la presentación fue elaborada por el círculo de autoridades filosóficas del Volcán, destacando los valores filosóficos en relación con la cosmovisión mapuche. La *Pijan Kuse*<sup>5</sup> vestida con el *kvpan* (vestido tradicional) hablaba suave y pausadamente, pero de manera firme, explicando el mapeo cultural que habían realizado. El mismo daba cuenta que el sitio abarcaba más que el volcán y explicaba la importancia de cada *newen* en un entramado de relaciones armónicas en las cuales el *che* (persona) era un agente más, no jerarquizado, y su rol era el de cuidar ese territorio. A nuestro entender, la *Pijan Kuse* “cumplía” en esta exposición el rol asignado y permitido, en tanto “mujer mapuche” guardiana y sabia. Frente a su exposición los/as funcionarios/as y técnicos/as de la APN escuchaban con respeto, pero de forma

---

<sup>5</sup> Es una autoridad filosófica-religiosa. Su rol es ejercido por una mujer adulta (la traducción sería anciana, pero en las comunidades actuales este rol lo ocupan mujeres más jóvenes) portadora del conocimiento ancestral, que debe guiar espiritualmente y tener conocimientos sobre la cultura y cosmovisión mapuche. Su función primordial es la de ser custodia de las maneras de ser, de vivir y convivir en el mundo y con el mundo; guardiana de la memorias y los saberes de los antiguos que conforman el ideal de persona en el imaginario de su pueblo. Además es quien dirige las ceremonias.

relajada, como si lo que se estaba exponiendo fueran datos anecdóticos e interesantes, pero que no tenían un correlato en la disputa política sobre el control del sitio. De hecho, cuando su exposición terminó destacaron que había sido “muy interesante aprender sobre la cosmovisión mapuche”, pero insistieron en pasar rápidamente a la propuesta de uso, manejo y co-administración potencial del volcán elaborada por la CMN. Esta parte de la propuesta fue expuesta por una autoridad política masculina y podía observarse el cambio de atención de los oyentes que habían cambiado de posición corporal, acomodándose hacia adelante en sus sillas, tomando nota, algo que no había sucedido en la exposición previa, que habían escuchado estirados relajadamente sobre los respaldos de sus asientos (notas de campo 29 de septiembre de 2017).

Es importante destacar que en los marcos del co-manejo de la APN, la cosmovisión mapuche ha devenido aliada en materia de conservación, articulando el rol de las mujeres mapuche, en tanto conocedoras y protectoras de la naturaleza, con otro fuerte estereotipo, construido en las arenas globales de la conservación: el “indio verde” (Dumoulin, 2005). En estos contextos, al momento de definir las autoridades comunitarias, el lugar de *Pijan Kuse* cobra un rol particular. De hecho, como pudimos observar en el caso del co-manejo del PNNH, que se daba con comunidades de reciente conformación, que no habían sido reconocidas previamente por la APN (Trentini, 2016), ciertos conocimientos prácticos de estas mujeres, como todo lo relacionado con el uso de plantas medicinales, que hasta el momento no estaba asociado con “lo mapuche”, eran resignificados ahora en los marcos de un saber ancestral<sup>6</sup> y del rol particular de *Pijan Kuse*, dando lugar a una idea de cuidado situada, producto del habitar el territorio que tensionaba y disputaba la idea de conservación, reclamando derechos a partir de sostener que la institución “no sabe cuidar”. En palabras de una referenta comunitaria en el contexto de una fuerte disputa territorial con la APN:

Esta zona fue declarada crítica y por eso no quieren que hagamos nada, pero esta zona es crítica por todos los cambios que ellos [se refiere a APN] mismos metieron acá y los desastres que hicieron. Los pinos no te dejan crecer nada, arruinan el suelo, la trucha arcoíris hace desaparecer el salmón rosado. Huemules, antes íbamos a buscar leña arriba y estaba lleno, y metieron el ciervo colorado y ya casi no hay. Unos desastres

---

<sup>6</sup> Por comunidades de reciente conformación nos referimos a lo jurídico-administrativo y no a los lazos comunitarios. Esto se da en zonas de Patagonia que históricamente se consideraron “sin indios” y en las que en los últimos años se han comenzado a dar fuertes procesos de reafirmación identitaria que tienen como resultado una constante puesta en duda de la autenticidad de estos procesos. Para profundizar sobre esto véase Trentini (2016).

terribles hicieron ellos y ahora lo llaman crítico y no nos dejan a nosotros cuidar el lugar (entrevista, noviembre de 2010).

Como vemos, en este fragmento y en la escena etnográfica descrita previamente, el lugar de autoridad y legitimidad para las “mujeres mapuche” en los marcos de las áreas protegidas aparece fuertemente vinculado con ese “otro” saber sobre el territorio que es resultado de un conocimiento práctico que se logra estando en el lugar, caminándolo, habitándolo, y del conocimiento ancestral de la cosmovisión mapuche. Pero mientras para la APN opera en una clave “cultural”, pintoresca e interesante, para el pueblo mapuche permite disputar formas y sentidos de *cuidado* que no son sinónimos de conservación. Como muestra la escena etnográfica, la *activación política de la relacionalidad* (Escobar, 2015) es posible por el rol que históricamente (y estereotipadamente) le fue asignado a la *Pijan Kuse*, en tanto “mujer mapuche”. Pero esto le permite a la autoridad política masculina poner en tensión y disputar el control político-administrativo de la APN sobre el sitio en conflicto. Entendemos que esto es parte de una estrategia política del pueblo mapuche al momento de negociar con el Estado, y no el resultado de roles esenciales asignados a la mujer y al varón. Dentro de la cosmovisión mapuche existen roles de autoridad diferenciados de acuerdo con las responsabilidades que cada una de estas figuras debe cumplir constituyendo complementariedad entre los distintos roles. Las autoridades filosóficas configuran la guarda de los saberes y la relación con el mundo no-humano, por lo que fueron silenciadas y exterminadas durante el proceso asimilacionista. Mientras que las autoridades políticas se vieron fortalecidas en el periodo previo a la invasión del Estado, por constituir el interlocutor deseable en un pueblo cuya organización se fundaba en lazos de parentesco. En otro trabajo (Trentini, 2021) analizamos el rol de las mujeres como reproductoras del *kimvn* en los marcos del co-manejo y cómo el mismo, lejos de una práctica esencialmente femenina, debe ser entendido como una práctica política que las posiciona en un lugar de autoridad, en el que sus voces son particularmente escuchadas cuando se trata de estos temas (García Gualda, 2017). Lo que nos interesa destacar es que la separación que se hace en los ámbitos estatales –como el co-manejo– entre política y espiritualidad (o lo filosófico en términos del propio pueblo), pone a las mujeres que tienen roles filosóficos en una situación en las que son valorizadas culturalmente, pero desvalorizadas políticamente, recurriendo a otros interlocutores –generalmente varones– al momento de tener que resolver disputas o establecer acuerdos por el control o el manejo de recursos o territorios.

Mientras tanto, en el caso de Añelo, es desde su rol en las tareas de cuidado que las mujeres mapuche empiezan a ser conscientes de los problemas de salud como resultado de la contaminación, producto de habitar un “área de sacrificio”. En este sentido, si

bien podemos dar cuenta de prácticas de oposición directa en los conflictos, como el encadenarse a las torres de petróleo para evitar su funcionamiento, también existen resistencias cotidianas que pueden ser pensadas en relación con éticas del cuidado y prácticas de reproducción y sostenibilidad de la vida (Herrero, 2013). Es necesario destacar que la industria petrolera genera muy poca inclusión laboral para las mujeres, produciendo una degradación salarial de la mano de obra femenina. Esto se debe a que los trabajadores petroleros –varones– perciben salarios que duplican o triplican los de otras áreas, aumentando de esa forma el nivel de consumo, lo que genera la elevación de precios de insumos básicos (desde productos alimenticios esenciales, hasta el valor de las propiedades, vestimenta, transporte, etcétera). En definitiva, las empresas petroleras exacerbaron la división sexual del trabajo: producción masculina y reproducción (cuidado de la familia y los campos) femenina.

En el rastreo de antecedentes previos, no surgía referencia alguna a acciones desarrolladas por mujeres en el territorio en defensa del ambiente o contra la contaminación. En cambio sí emergían menciones de denuncias y conflictos que tenían a la CMN interpellando a las empresas petroleras, e incluso presentando demandas judiciales. Al comenzar el recorrido del territorio durante nuestro trabajo de campo era habitual escuchar relatos de la experiencia de trabajo de las *hacendosas* mujeres del campo que en muchos casos se habían visto obligadas a trasladarse a los pueblos por la indisponibilidad productiva de los suelos, insuficiente para alimentar los animales. Estas mujeres, en reiteradas oportunidades se definieron como *profesionales del trabajo doméstico*. Si bien la conformación como conjunto era heterogénea en cuanto a edad, estudios e inclusión laboral, en todos los casos quedaba claro que eran las encargadas del cuidado de su familia, de la familia del patrón y de las huertas, cada vez más insuficientes por efecto de la contaminación.

En las primeras reuniones zonales de la CMN pudimos notar que esas mismas “mujeres trabajadoras” estaban reunidas discutiendo desde valores culturales y filosóficos de su Pueblo, sobre el *cuidado* del territorio. Eran ellas las que participaban, diagramaban y argumentaban acciones, las que reclamaban por el cuidado de los humanos y no-humanos. Esto nos permitió pensar en la articulación entre los saberes apprehendidos desde la cosmovisión y desde prácticas culturales de las comunidades y las experiencias de vida de mujeres trabajadoras en zonas extractivas atravesadas por fuertes desigualdades, y cómo su rol, al que ellas mismas referían como *profesionales del trabajo doméstico*, daba cuenta en realidad de un entramado de cuidados en el que operaba también una forma de mundo relacional que no era la propia del sistema capitalista que las ubicaba en el lugar del trabajo de cuidado invisibilizado (Federici, 2010). En este proceso, lo que estas mujeres entienden por *territorio* y por *cuidado* es resultado

de prácticas y representaciones históricas producto de la relación entre la cosmovisión mapuche, el extractivismo, la desigualdad y la feminización de la pobreza.

En estas experiencias, a diferencia de lo que sucede en las áreas protegidas, donde el *Kvme Felen* es *visibilizado* en la articulación –tensa y contradictoria– con la conservación, en el área de sacrificio se ve *invisibilizado* ante la necesidad de resistir y sobrevivir, ya que las mujeres deben dedicar muchas más horas al cuidado de los cuerpos producto de enfermedades causadas por la contaminación. Porque si bien la vulnerabilidad social es colectiva, no obstante recae sobre ellas al asignarle las responsabilidades en los cuidados de la salud, los cuerpos, la tierra. Además, a diferencia de lo que sucede en el área protegida donde el rol de “cuidadoras” es valorizado positivamente en relación con el estereotipo de “indio verde”, aliados estratégicos de la conservación, en el área de sacrificio tiene una fuerte carga negativa. Como nos explicaba una referenta comunitaria durante una entrevista:

Soy profesional del trabajo doméstico, yo hago bien mi tarea y soy orgullosa de eso, acá los crié a todos, trabajo con ellos desde los nueve años [...] pero ahora le dicen a mi hermano que éramos buena gente cuando no usábamos vincha ni kvpan [...] éramos buenas cuando trabajábamos calladitas en sus casas mientras nos contaminaban el territorio (mayo de 2018).

El grito no aceptado, la rebeldía estigmatizada responden a procesos históricos en los que el *sacrificio de permanecer* en los territorios contaminados se relaciona con formas de violencia sobre los cuerpos-territorios vividas en los reasentamientos y persecuciones al pueblo mapuche (en periodo posterior a la invasión del ejército), una forma de silencio impuesto, resignificado ahora en el habitar áreas de sacrificio, mientras esperan el reconocimiento de la tenencia de la tierra<sup>7</sup> (Murgida, 2020).

De esta manera, hay una diferencia entre el “poner el cuerpo” en medidas de acción directa, un espacio “no habilitado” para las mujeres, aun cuando se corresponda a ese rol asignado de “cuidadoras” y “guardianas”, ya que busca evitar que el *fracking* destruya su

---

<sup>7</sup> Son las normativas legales nacionales y provinciales las que determinan el acceso a reconocimientos por el uso de la tierra, y consecuentemente el registro de su tenencia. El código civil vigente menciona la “propiedad comunitaria indígena”, pero aún no fue aprobada la Ley que la formalice. Por lo tanto, el acceso a titularizar la tierra, a pesar de que no comprende distinción por género, está negado a las comunidades en tanto sujetos colectivos. La contradicción entre las formas de uso del suelo impuestas desde el Estado y las de las Comunidades Mapuche de la región nos permite comprender los procesos generados en el territorio.

territorio, y el rol “permitido”, asociado con la maternidad, al trabajo doméstico y al de la salud, espacios fuertemente feminizados. En palabras de otra referenta comunitaria:

Nos tratan bien cuando vamos y pagamos, o mandamos a los hijos a trabajar en los pozos, pero si juntas les cortamos la ruta o el pozo ellos nos muestran que ya no somos buenas. Ahora nos rompen las casas, está todo rajado, pero ellos dicen que no son, no reconocen daño, sólo nos queda pelear, reclamar, mostrarnos (entrevista, enero de 2020).

## CONCLUSIONES

Como sostiene Ulloa (2016), para hacer frente a estos procesos de cambio global, los pueblos indígenas exigen el reconocimiento político de sus formas de pensar y habitar sus territorios, a partir de sus propias nociones de territorialidad, en las que lo relacional (entre humanos y no humanos) cobra centralidad. En palabras de la autora, “los pueblos indígenas demandan el reconocimiento de una política cultural, territorial y ambiental indígena, a partir de propuestas y estrategias propias de relación con los territorios-naturalezas” (Ulloa, 2016:125). Estas propuestas no deben ser pensadas como esenciales y aisladas. Como muestran los casos analizados, el propio *Kvme Felen* debe ser entendido de manera situada, articulando experiencias de violencia, desigualdad, despojo, explotación y –también– de conservación, propias de un sistema capitalista en el que estos Pueblos (también) habitan. En las territorialidades de la conservación y del extractivismo el *Kvme Felen* es resignificado y recreado dando lugar a *territorialidades del cuidado* que son resultado de procesos de negociación, resistencia, disputa con un modelo de desarrollo basado en “la ciencia” como único conocimiento válido para pensar cómo desarrollar y proteger estos territorios.

Desde este posicionamiento epistémico-político consideramos fundamental pensar que las formas y sentidos de *cuidado* construidos históricamente por las mujeres mapuche como respuesta a la conservación y el extractivismo brindan la posibilidad de poner en cuestión la idea de un mundo único (Blaser y de la Cadena, 2009), y de pensar otras dinámicas posibles de reproducción de la vida que hoy se encuentran subsumidas, invisibilizadas y negadas por la imposición de la “lógica del dominio” (sea para la explotación o para la conservación). Como vimos en los ejemplos etnográficos, esta respuesta no surge de una “diferencia radical”, sino de ser parte de esos proyectos capitalistas de extractivismo y protección, y discutir desde esos territorios la sustentabilidad de la vida.

Pensar a estas propuestas políticas y situadas, construidas mediante nociones de *cuidado* que desafían modelos estereotipados, a partir de las reflexiones teórico-políticas

del ecofeminismo no esencialista (Plumwood, 1993), brinda la posibilidad de romper con la relación entre mujer-naturaleza-cuidado como algo dado o natural. Plumwood (1993) plantea que las características patriarcales de la “lógica del dominio” –que sustenta la creación de “áreas protegidas” y “áreas de sacrificio”– permiten explicar cómo llegamos a la crisis civilizatoria que atravesamos, ya que lo propio de esta lógica es negar la dependencia del sistema con respecto a todo lo que se considera inferior, y que por lo tanto se encuentra oprimido: la mujer y la naturaleza, construyendo a esta última como algo externo, factible de ser protegido o explotado, pero sin tener en cuenta las relaciones de interdependencia que sostienen la(s) vida(s). Sin embargo, como bien afirma esta autora, esta lógica no es esencialmente masculina, sino históricamente masculina, y por lo tanto disputable mediante una compleja y revolucionaria redefinición ético-política de los propios conceptos de “naturaleza” y “ser humano”. En palabras de Pulleo:

En todo caso –con sus luces y sus sombras– la teoría ecofeminista es un nuevo encuentro con la utopía, entendida ésta en sentido etimológico –*ou-tópos*– como lo que no ha tenido lugar en ninguna parte pero puede funcionar como un horizonte regulativo, y justamente por ello, merece nuestra atención filosófica (2000:45).

Si en el marco de las teorías ecofeministas, explorar cómo una ética feminista del cuidado puede reimaginar una alternativa poscapitalista a formas neoliberales de desarrollo (Elmehirst, 2017) basadas en la extracción, la explotación, el consumo y –también– la conservación de lo que no por casualidad se consideran (aun en las normativas de las áreas protegidas) “recursos naturales” y no “bienes comunes”, consideramos que las formas cotidianas y situadas de *cuidado* que ponen en juego las mujeres mapuche en el marco de conflictos socioambientales, devienen experiencias de aprendizaje para la construcción colectiva de otros mundos posibles.

Paradójicamente, la marginación de las mujeres mapuche al ámbito doméstico y filosófico del cuidado las posiciona como actrices centrales en la defensa del territorio (entendido en su integralidad y no como sinónimo de tierra), politizando los cuidados. De esta manera, las representaciones y prácticas resultado de experiencias históricas y situadas, se constituyen frente al discurso de un desarrollo (y conservación) sin consideración de los daños, para construir una respuesta alternativa a la lógica dominante del capital extractivo. Esto no representa, bajo ninguna circunstancia, una postura idealizada y romántica de los saberes ancestrales enmarcados en el *Kvme Felen*, por el contrario, consideramos que la construcción de conocimientos y territorios a partir del *cuidado* es sólo posible mediante la praxis política situada, vivida y padecida desde los cuerpos-territorios.

## REFERENCIAS

- Aguirre, S. y A. Pérez (2021). “Estado, territorio y sacrificio en contexto de pandemia. Las comunidades mapuce de Vaca Muerta entre viejas y nuevas problemáticas (Neuquén, Argentina)”, en N. Salinas Arango, J. Orozco Toro y J. Mejía Giraldo (comps.), *Las ciencias sociales en época de crisis. Perspectivas y exigencias en tiempos de pandemia*. Colombia: Universidad Pontificia Bolivariana.
- Alimonda, H. (coord.) (2011). *La naturaleza colonizada. Ecología política y minería en América Latina*. Buenos Aires: Clacso.
- Aranda, D. (2019). “Argentina: Pueblo Mapuche denuncia desastre ambiental y militarización por fracking”, *Avispa*, 30 de septiembre.
- Blaser, M. y M. de la Cadena (2009). “Introducción”, *Red Antropologías del Mundo (RAM) electronic journal*, núm. 4, pp. 3-9.
- Bolados García, P y A. Sánchez Cuevas (2017). “Una ecología política feminista en construcción: el caso de las ‘Mujeres de zonas de sacrificio en resistencia’, Región de Valparaíso, Chile”, *Psicoperspectivas*, 16(2), pp. 33-42.
- Cabnal, L. (2010). “Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala”, en *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. Madrid: Acsur Las Segovias, pp. 11-25.
- Confederación Mapuche Neuquina (CMN) (2010). *Propuesta para un Kvmte Felen Mapuche*. Neuquén: CMN.
- Cruz Hernández, D.T. (2016). “Una mirada muy otra a los territorios-cuerpos femeninos”, *Solar* (12), pp. 35-46.
- Díaz, R. (1997). “El caso del Parque Nacional Lanín como estrategia de ocupación y control del territorio de los Pueblos Originarios. Una perspectiva histórica”, Centro Interdisciplinario de Ciencias Etnolingüísticas y Antropológico-Sociales, vol. VI, pp. 115-126.
- Dumoulin, D. (2005). “¿Quién construye la aureola verde del indio global? El papel de los distintos actores transnacionales y la desconexión mexicana”, *Foro Internacional XLV* (1), pp. 35-64.
- Elmhirst, R. (2017). “Ecologías políticas feministas: perspectivas situadas y abordajes emergentes”, *Ecología Política* (54), pp. 50-57.
- Escobar, A. (2015). “Territorios de diferencia: la ontología política de los ‘derechos al territorio’”, *Cuadernos de Antropología Social* (41), pp. 25-37.
- Federici, S. (2010). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Ferrero, B. (2011). “Conservación, comunidades y certificación. Un análisis de la relación entre capital y conservación en la provincia de Misiones”, en A. Mastrangelo y V. Trpin (comp.), *Entre chacras y plantaciones: trabajo rural y territorio en producciones que Argentina exporta*. Buenos Aires: CICCUS.
- Fischer, B. y J. Tronto (1990). “Toward a feminist theory of care”, en E. Abel y M. Nelson (dirs.), *Circles of Care: Work and Identity in Women’s Lives*. Albany: Suny Press, pp. 36-54.

- García Gualda, S. (2017). “Kvme Felen y el retorno de la complementariedad. El utópico desafío mapuce frente a las políticas extractivistas y la violencia de género”, (*En*)*Clave Comahue. Revista patagónica de estudios sociales*, núm. 22.
- Gómez, M. (2014). “Mujeres indígenas en Argentina: espacios fugaces para nuevas prácticas políticas”, *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales*, 12(16), pp. 59-81.
- Gómez, M. y S. Sciortino (2018). *Mujeres indígenas y formas de hacer política: un intercambio de experiencias situadas en Brasil y Argentina*. Temperley: Tren en Movimiento.
- Haesbaert R. (2007). *O mito da desterritorialização: do “fim dos territórios” á multiterritorialidade*. Brasil: Bertrand.
- Harvey, D. (2004). *El nuevo imperialismo*. Madrid: Akal.
- Herrero, Y. (2013). “Miradas ecofeministas para transitar a un mundo justo y sostenible”, *Revista de Economía Crítica* (16), pp. 278-307.
- Herrero, Y. (2015). “Apuntes introductorios sobre el Ecofeminismo”, *Boletín de recursos de información* núm. 43. Centro de Documentación Hegoa.
- Holifield, R. y M. Day (2017). “A framework for a critical physical geography of ‘sacrifice zones’: Physical landscapes and discursive spaces of frac sand mining in western Wisconsin”, *Geoforum* (85), pp. 269-279.
- Merli, M. (2018). *Informe de relevamiento de pastizales*. Comunidad de Newen Kura.
- Mies, M. y V. Shiva (2013). *Ecofeminismo. Teoría, crítica y perspectivas*. España: Icaria.
- Murgida, A. (2020). “Vulnerabilidades e incertidumbres entre el desarrollo y el buen vivir: Riesgo social en zona petrolera”, en A. Siqueira, A. Dutra, J. Mendes y N. Valencio, *Riscos e Desastres: abordagens interdisciplinares*. Brasil: Vertices.
- Paredes, J. (2010). *Hilando fino, desde el feminismo comunitario*. Bolivia: Comunidad Mujeres Creando Comunidad, Cooperativa El Rebozo.
- Plumwood, V. (1993). *Feminism and the Mastery of Nature*. Londres: Routledge.
- Poblete, N., S. Maino Ansaldo, Magdalena Vergara Herrera y Matías Vergara Herrera (2019). “Habitar en una zona de sacrificio: análisis multiescalar de la comuna de Puchuncaví”, *Hábitat Sustentable*, 9(2), pp. 6-15.
- Pulleo, A. (2000). “Luces y sombras del ecofeminismo”, *Asparkia. Investigació Feminista* (11), pp. 37-45.
- Ramírez España, L y A. Schofrin (2020). “Vivir junto con la amenaza. Evaluación de la gestión del riesgo y los desastres en el territorio”. Congreso de la Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA).
- Ramos, A. y W. Delrío (2005). “Trayectorias de oposición. Los mapuche y tehuelche frente a la hegemonía en Chubut”, en C. Briones (comp.), *Cartografías argentinas*. Buenos Aires: Antropofagia, pp. 79-118.
- Rivera, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón ediciones.
- Robbins, P. (2004). *Political ecology: a critical introduction*. Reino Unido: Blackwell Publishing
- Rocheleau, D., B. Thomas-Slayter y E. Wangari (2004). “Género y medio ambiente: una perspectiva de la ecología política feminista”, en V. Vásquez y M. Velásquez (comp.), *Miradas*

- al futuro: hacia la construcción de sociedades sustentables con equidad de género*. México: Centro Internacional de Investigaciones para el Desarrollo, pp. 343-372.
- Salmani-Ghabeshi S., M. Palomo-Marín, E. Bernalte, F. Rueda-Holgado, C. Miró-Rodríguez, F. Cereceda-Balic, X. Fadic, V. Vidal, M. Funes y E. Pinilla-Gil (2016). “Spatial gradient of human health risk from exposure to trace elements and radioactive pollutants in soils at the Puchuncaví-Ventanas industrial complex, Chile”, *Environ Pollut* (218), pp. 322-330.
- Sciortino, S. (2012). “Una etnografía de los Encuentros Nacionales de Mujeres: políticas de identidad desde la afirmación de las mujeres de los Pueblos Originarios”. Tesis doctoral. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Stevens, S. (1997). *Conservation Through Cultural Survival. Indigenous Peoples and Protected Areas*. Washington: Island Press.
- Svampa, M. (2011). “Pensar el desarrollo desde América Latina”. Seminario Latinoamericano “Derechos de la naturaleza y alternativas al extractivismo”. Colectivo Voces de Alerta.
- Trentini, F. (2016). “Procesos de construcción de la diferencia cultural en el co-manejo del Parque Nacional Nahuel Huapi”, *Revista de Estudios Sociales*, 55(1), pp. 32-44.
- (2021). “Habitar la participación, hacer política y producir mundo(s): reflexiones desde una perspectiva interseccional y ontológica”. Publicar en *Antropología y Ciencias Sociales* (en prensa).
- Ulloa, A. (2016). “Cuidado y defensa de los territorios-naturalezas: mujeres indígenas y soberanía alimentaria en Colombia”, en M. Rauchecker y J. Chan (eds.), *Sustentabilidad desde abajo: luchas desde el género y la etnicidad*. Berlín: Freie Universität Berlin.



Tengo raíces con mi territorio y mis luchas  
siempre serán por la reproducción de la vida.



