

PLURALIDADES

Revista para el debate intercultural



**Eland Vera / Boris Espezúa /
Alejandro Diez Hurtado / Fanny
Roxana Ramos Lucana / Jesús
Alegría Argomedo Rodríguez /
Yanett Medrano Valdez**

- Vol. 3 - Febrero 2014 -

© Derechos reservados

Grupo de estudio: Interculturalidad

Ana María Pino Jordán

Boris Espezúa Salmón

Boris Rodríguez Ferro

Eland Vera Vera

Fanny Ramos Lucana

Ildaura Fernández-Baca

Jesús Alegría Argomendo

Jorge Vilca Juárez

Ludwing Bernal Yábar

Pablo Ricardo Abdo

Robin Riquelme Moreno

Rolando Pilco Mallea

Verónica Ancco

Yanett Medrano Valdez

Fotografía de portada:

e-mail de contactos:

pluralidades@casadelcorregidor.pe

Diseño de cubierta e interiores:

Elard Serruto Dancuart y Carlos Malca

**Hecho el depósito legal en la Biblioteca Nacional de
Perú: número 2014-06423**

Impreso en:

Sagitario Impresores

Jr. Arequipa N° 740

Puno - Perú

Puno – Perú, 2014

LA BÚSQUEDA DE UNA EPISTEMOLOGÍA ALTERNATIVA DE EQUIDAD DE GÉNERO A PARTIR DE LA RELACIÓN MUJER-NATURALEZA EN LA CULTURA ANDINA (AYMARA)

Yanett Medrano Valdez

Resumen: *Desde una propuesta descolonizadora-intercultural-liberadora, en un escenario de relaciones plurales, complejas, contradictorias y conflictivas en la que coloco la relación mujer-naturaleza confrontada por las teorías eco-feministas, surge la preocupación política-académica en re-construir feminismo(s) de la diversidad en la diversidad, poniendo en marcha la búsqueda de una epistemología alternativa de equidad de género(s) desde la cultura andina (aymara), incorporando el accionar, pensar y sentir -desacreditado, descalificado, perturbado y distorsionado por/en la diáspora del feminismo hegemónico-, desde la condición humana y la capacidad de las mujeres aymara, en tanto desde la dualidad-complementaria están también cuestionando el poder y la violencia en las relaciones de género.*

Palabras clave: *cultura andina, mujer(aymara)-naturaleza, eco-feminismo(s), dualidad complementaria.*

1. Un acercamiento a la racionalidad andina¹ (aymara)

Teniendo en cuenta que desde el punto de vista antropológico la cultura es “creada, aprendida y transmitida”² (Enríquez, 2005:33), como entes dinámicos

-
- 1 Por el uso de las palabras *cosmovisión andina* y *racionalidad andina*, que serán mencionadas en el presente trabajo, resulta conveniente hacer la diferenciación correspondiente. El primero, tiene que ver con “forma(s) o manera(s) particular(es) de interpretar, concebir y ver la realidad, la vida, el mundo, el tiempo y el espacio [...], los mismos que le ofrecen una explicación mitológica y la orientación valorativa de su sentido y su razón de ser” (*las palabras en paréntesis son un agregado mío*). ver Enríquez Salas, Porfirio. 2005, pp. 85. El segundo, “es un proceso mental que se va conformando y estructurando según las necesidades de sobrevivencia de los seres humanos, en confrontación con los retos que le plantea su hábitat, o sea el medio geográfico en el que vive, la tradición y las creencias”. ver Enríquez Salas, Porfirio. 2010, s/p.
 - 2 Siguiendo las palabras de este autor, la cultura es "un proceso acumulativo de conocimientos (ciencia, tecnología, filosofía...), formas de comportamiento y valores (morales, cívicos...), producto intergeneracional de la interacción entre los seres humanos y de éstos con la naturaleza. La cultura se mantiene como legado histórico de cualquier sociedad, resultante de las actividades humanas y sociales, en la búsqueda de soluciones y satisfactores a las necesidades materiales y espirituales de la vida, que le es necesario aprender para poder interactuar con su medio ambiente aprovechando sus recursos y de esta forma, poder vivir humanamente dentro del contexto de su sociedad", Agrega también que es imprescindible tomar en cuenta, con cita a Juan Van Van Kessel, la dimensión espiritual, aquella que permite distinguir tres niveles, la cosmovisión, la fe y la ética. ver Enríquez, Porfirio, 2005. pp. 33 y 34.

y vivos en los que “las personas y los grupos se transforman, evolucionan, interpretan, adaptan un `universo simbólico´, de acuerdo a las necesidades y objetivos existentes” (Estermann, 1998:284), y través del proceso de interacción/socialización humana, histórica, socio-cultural, y natural, reflejamos lo aprehendido en cada una de nuestras acciones, nuestros pensamientos y nuestros sentimientos. De tal forma que hay una memoria colectiva presente en todas las culturas, que da cuenta del saber producido y del que producimos –en la agricultura, alimentación, textilería, arquitectura, ganadería, medicina [...] – continuamente a lo largo de nuestros ciclos de vida.

En el caso de la cultura andina, ésta es poseedora de un conocimiento profundo, complejo, amplio, espontáneo, vivo, “producto de su interacción cotidiana con la naturaleza y la sociedad”³, y que subsiste de generación en generación, a pesar de que la ciencia moderna occidental en estrecha vinculación con una educación monocultural extirpadora de los Andes, a quienes lo han vivido y sentido, otr@s solo visto y/o leído y otr@s no visto-conocido-leído; como fuera, han enseñado y siguen enseñando a obviar, ignorar y odiar nuestra manera de vivir y de convivir entre nosotr@s mism@s y con nuestro entorno natural, nos han casi convencido, que hay que abandonar esta cultura “absolutamente pobre, inhóspita y desoladora,

3 Ídem. pp. 35.

donde es imposible vivir humanamente y realizarse como persona” (Enríquez, 2005:48). Muy a menudo se utiliza las palabras, “hostil, duro y difícil”, en conjunto o indistintamente, invocadas consciente e inconscientemente, para hacer referencia a la forma y experiencia de vida en la cultura andina.

No está de más recordar la visión de Charles Erasmus⁴, con plena vigencia a la fecha, quien en el año de 1968 desarrollo el “síndrome del encogido” a fin de ofrecer una descripción etnocentrista, racista e ideologizada, sobre la vida en la ecoregión andina, señalaba “el campesino es tímido, desconfiado y apático, no quiere relacionarse con gente de un estatus económico superior, ya que está convencido de la escasez de todo lo material. No se puede esperar iniciativa o progreso de una persona que tiene este síndrome, este cuadro patológico. Esa gente se encuentra generalmente en lugares aislados social y geográficamente, donde hay un deficiente sistema de transporte, comunicación y una agricultura de subsistencia”⁵ (citado por Gianotten y de Witt, 1987, en

4 Charles J. Erasmus (1921-2012), fue profesor emérito de la Universidad de California, Santa Barbara, Estados Unidos, pionero en estudios campesinos, antropología médica, antropología del desarrollo. En el año de 1969 publica su trabajo “el síndrome encogido y el desarrollo de la comunidad”, en la Revista América Indígena, volumen XXIX, número 1.

5 El síndrome del encogido de Erasmus (1968) guarda relación con la postura política, económica e ideológica de Hernando de Soto (2011), un personaje que cobro mayor importancia

Enríquez, 2005:68). Pero bien sabemos o quieren hacernos olvidar, que durante generaciones las comunidades campesinas asentadas en los Andes, hombres y mujeres arraigad@s a sus prácticas ancestrales recrean/resignifican sus conocimientos, saberes, cos-

en el periodo de gobierno del ex-presidente peruano Alan García Pérez (2006-2011); para este economista e investigador de indígenas amazónicos, el derecho de propiedad y empresa capaz de crear un solo derecho estandarizado; la formación de emprendimientos empresariales nativos con capacidad de darle valor agregado a la materia prima; y el acceso a instrumentos empresariales; son condiciones imprescindibles para dejar de ser “una especie de apartheid económico infértil” y encontrar la manera de que los marginados de la Amazonía puedan transitar a la modernidad. En palabras textuales del autor “cada comunidad aprisionada en su minúsculo ghetto, incomunicada e incapaz de cooperar con facilidad en términos económicos con los que no son de su comunidad, ni siquiera con los indígenas de otras comunidades. La prosperidad a la que aspiran los indígenas para salir de su pobreza y su postración en aspectos de salud, de educación, de otros servicios, solo llegara con los instrumentos modernos de la economía de mercado. Debido a que no tienen los sistemas de protección permeables, señalización y los mecanismos de combinación para conectarse y dividir el trabajo a nivel global, no pueden crear valor agregado importante, ni protegerse de agresiones económicas, ni aliarse con otros, ni acceder a las finanzas, el capital o la tecnología foránea de manera significativa. Sin esos instrumentos, que han traído prosperidad al mundo desarrollado, los indígenas serán marginados, empobrecidos, perdiendo progresivamente su cultura e identidad, y terminarán siendo asimilados por la sociedad dominante”. Aunque las investigaciones del autor no se ubican en la ecoregión andina, no deja de ser una forma autoritaria, extirpadora, salvadora y civilizadora ante los pobres, marginad@s y explotad@s indígenas de la Amazonía peruana. Para mayor detalle *ver* De Soto, Hernando, 2010. pp. 01-08.

movisiones, en interacción dinámica y cotidiana con la cultura occidental, la globalización y el capitalismo. Por tanto, cuando investigador@s, agentes del Estado o de la cooperación internacional afirman que las comunidades campesinas indígenas y/o amazónicas, no están de acuerdo con los actuales modelos de desarrollo, son opositores del crecimiento económico del país, de la modernidad y de la globalización, simplemente no han sido ni siquiera capaces de comprender cada manera particular de ver las cosas y mucho menos podrán dialogar –interculturalmente– entre diversas formas de validación de conocimientos.

La mecanismos de sobrevivencia indígena-andina de más de quinientos años ha convivido y convive, se ha relacionado y se relaciona cotidianamente con la globalización económica, el crecimiento técnico-científico, la proliferación de información, y así como hay rechazo de elementos exógenos nocivos e incompatibles, también rescata, incorpora y asume positivamente elementos que han sido y son favorables materialmente, a manera de “inclusión complementaria”⁶ (Estermann, 1998; Medina, 2012). Por ejemplo

6 Josef Estermann (1998) destaca la “inclusión complementaria”, como una acción-interacción heterogénea-complementaria-compatible con las diferencias dentro de la heterogeneidad, en el que la persona andina es capaz de tomar “muchos elementos de ámbitos culturales distintos, en el seno de su propia cultura”, quedando por fuera las categorías occidentales de purismo, autenticidad, coherencia, identidad,

la llamada “economía de la reciprocidad = sistema económico alternativo” (Medina, 2012), por la que durante milenios, esa condición *sui generis* de reciprocidad andina, sigue funcionando en el mundo andino⁷, algo que nosotros hemos ido haciendo, aunque no nos demos cuenta o no tengamos la seguridad de ello, con la mano de las herramientas que ofrece el capitalismo, la persona andina a la vez, *rechaza* y *acepta*, “lo que *no* quiere (el sistema de intereses de acumulación de capitales y la competencia en todas las facetas de la vida), y lo que *sí* le interesa conser-

consistencia, más aun cuando “hay alternativas concretas más allá de las dicotomías y antagonismos conceptuales y culturales”. En consecuencia entre la modernidad y la tradición en la que viven las personas andinas, no hay contradicción ni sucesión, sino hay relacionalidad y complementariedad, “como dos aspectos permanentes de la misma realidad”. *ver* Estermann, Josef. 1998, pp. 288 y 290.

- 7 Las relaciones económicas que prevalecen en una economía de reciprocidad, como es en el caso de la cultura andina (aymara) según Javier Medina (2012) son: a) Las relaciones humanas no son aisladas como en el sistema capitalista; b) La importancia de compartir los logros materiales con la comunidad y no la acumulación capitalista; c) El modo de producción es una mezcla entre lo comunitario y lo privado (la tierra comunitaria y la producción privada); d) La naturaleza no se explota irracionalmente (se produce lo que se necesita y lo que importa no es únicamente el ser humano, sino también los cerros, los ríos, las plantas, los animales, las divinidades, es una economía cosmocéntrica; e) La tecnología andina proviene de la observación de la naturaleza y no de la técnica; y f) La presencia de lo humano (ausencia de miseria absoluta), y de las relaciones personales y locales, que poseen también elementos negativos, al impedir el intercambio de productos y saberes a grande escala y distancia. *ver* Medina, Javier. 2012, s/p.

var (una democracia que apueste por el equilibrio entre propiedad privada y bien común; una economía de mercado reguladora de los monopolios; un sistema bancario que facilite el bienestar común)”⁸. Por tanto “el runa/*jaqi* ni es tradicionalista y conservador, ni ingenuo o ilimitablemente manipulable; sabe “discernir con los espíritus” y retener lo valioso y provechoso. No es dogmático en su resistencia y defensa de lo propio, ni pierde el rumbo en el proceso de la “inculturación” de elementos foráneos”⁹ (la palabra en cursiva es mi agregado).

Las personas “quechua y aimara (1985), harakbut y ese eja (2006), shipibo-konibo (2007), yine y ashaninka (2008), kakataibo, matsigenka, kandozi-chapra y awajún (2009), jaqaru y shawi (2010), nomatsigenga y yanesha (2011), cashinahua (2012), wampis, secoya, murui-muinan y sharanahua (pendientes de aprobación sus alfabetos oficiales), [...]”¹⁰

8 Ídem.

9 Estermann, Josef. 1998, pp. 288.

10 Los años que aparecen en los paréntesis, según la Dirección General de Educación Intercultural Bilingüe y Rural del Ministerio de Educación de Perú, se corresponden con el año en que cada lengua cuenta con alfabetos normalizados. En el Perú se han identificado cuarenta y siete lenguas originarias, de las cuales solo veinte cuentan con alfabetos consensuados y aprobados por esta instancia del Estado. Por regla general, se dice que únicamente desde la oficialidad manifiesta, se puede dar fe de la existencia de pueblos indígenas asentados en la región andina y en la amazonía peruana, mientras tanto las excepciones permanecerán en el anonimato, en la ilegali-

y entre otros pueblos indígenas, que aparecen también geográficamente situados en distintos países latinoamericanos, tales como Chile, Argentina, Bolivia, Perú, Ecuador, Colombia, Venezuela, Brasil, Paraguay, Surinam [...], aunque es de especial interés la “*ecoregión andina*”, la que es atravesada por los siete primeros países mencionados (Enríquez, 2005:51 y ss.). Nos revela la existencia de culturas diferentes a lo largo y ancho de los cinco(seis) continentes, de “tantos mundos como culturas existen” (Grillo, 1996), de “tantas culturas como racionalidades existen” (Peña, 1993), de “tantas diferentes sistemas tecnológicos en el mundo cuantas culturas hay” (Claudio Álvarez, 1980; citado por Van Kessel, 1996:33), de tantas formas de vinculación del ser humano con el mundo natural y divino, de tantas formas de ser mujer, de tantos sistemas sexo/género, [...].

La(s) cultura(s) andina(s), con su propia cosmovisión, sabiduría, pensamiento y racionalidad, revela que cada suceso por el que atraviesa las relaciones del hombre y la mujer andina (aymara) con su medio social, natural y sobrenatural –tres dimensiones que cobran, crean y crían vida en el mundo andino– se interrelacionan mutuamente, coexisten en diálogo,

dad, y estado de inexistencia. Esta información ofrecida, también nos da cuenta que la cuestión indígena en el Perú, desde la oficialidad, es un asunto novedoso, complejo y difícil de abordar.

intercambio y reciprocidad con “cariño, respeto y cuidado”¹¹. Por lo tanto, la racionalidad andina es un saber-hacer colectivo-acumulado vivido y sentido, transmitido en la cotidianidad vivencial de forma oral y actitudinal, “observando, escuchando y hablando”, a través de los cuentos, los rituales, las narraciones, los textiles, las costumbres, los cantos, las lenguas, [...], elementos que para la ciencia moderna no son garantía de rigor científico. De ahí que su condición particular se caracterice fundamentalmente, por una fuerte presencia simbólica, la relacionalidad del todo,

-
- 11** Ese respeto, cariño, responsabilidad, cuidado y gratitud del que se habla, como uno de los aspectos en el fundamento de la cosmovisión andina, según lo explica Porfirio Enríquez (2005) se debe a que: a) La persona andina no trata a los animales y plantas como seres de su propiedad, sino son transitoriamente prestados por las deidades, para que la comunidad humana pueda asegurar su existencia; b) La abundancia o escasez de los animales y plantas depende del trato respetuoso y de la dedicación que haga la persona andina durante el proceso de crianza, para hacer posible la continuidad de la vida humana, es por ello, importante cumplir con ritos y ceremonias de producción y agradecimiento de la *pachamama*; c) La familiaridad y encariñamiento entre las personas, los animales y las plantas; d) El diálogo recíproco, igualitario y armónico entre las personas, los animales y las plantas (no hay supremacía antropocéntrica); e) Las plantas y los animales conversan, sienten, se quejan, lloran, dan muestras de cariño, de odio, de alegría y de tristeza, estas crecen, se multiplican y mueren, por eso, se sanciona moralmente el desprecio o el mal trato a los animales y las plantas; f) Las consecuencias del mal trato a los animales y a las plantas, es la disminución del número de animales o la escasez o la pérdida de los alimentos; y g) La mutua crianza. *ver* Enríquez Salas, Porfirio. 2005, pp. 159-161.

y la polaridad sexual complementaria (Estermann, 1998).

La presencia simbólica¹², tiene que ver cómo la realidad está presente y se la concibe, no es conceptual, ni instrumental, ni abstracta, ni lógica, ni lingüística, ni racionalista; es un *re-crear* de la realidad misma de manera ritual y ceremonial¹³. Es en la relación ceremonial-ritual que se es parte de la realidad sentida y vivida, y es la realidad que “se revela como un conjunto ‘holístico’ de símbolos significativos para la vida cotidiana” (Estermann, 1998:94). Es por eso, que la *pachamama* no representa “una realidad objetiva e inerte, sino un símbolo vivo y presente en el círculo de la vida, de la fertilidad y retribución, del orden cósmico y ético (*ídem.*)”.

Uno de los principios básicos en la cultura andina (aymará), es el principio de relacionalidad, “el núcleo principal del pensamiento andino, opuesta a cualquier forma de aislamiento, individualización y absolutización del individuo” (Medrano, 2012:22), por el cual, todo *es* y *está* en relación, cada acontecimiento en el

12 “El ‘símbolo’ es la **presentación** de la ‘realidad’ en forma muy densa, eficaz, y hasta sagrada; no es una mera ‘representación’ cognoscitiva, sino una ‘presencia vivencial’ en forma simbólica [...]”. ver Estermann, Josef. 1998, pp. 92 y ss.

13 Para la persona andina la realidad, “es un todo holístico, un conjunto de seres y aconteceres interrelacionados”. ver *ídem.* pp. 116.

pensar, en el actuar y en el sentir de la persona andina, está inmerso y acompañado en/de un conglomerado de “relaciones múltiples” (Van Kessel, 1996; Estermann, 1998), de un@s con otr@s. Es por tanto una condición, *sine qua non*, para la existencia de la vida en sus dimensiones cósmica, antropológica, ética, social, ya que sin relación simplemente nada existe. De ahí que la chacana represente el cruce, “puente cósmico, punto de transición entre dos entidades”¹⁴, a través de la cual se hace evidente que nada “se encuentra de manera aislada, apartada, separada, e individualizada, al contrario, se establece una relación

14 Josef Estermann (1998) para ofrecer una mejor explicación del término, pone como ejemplo a la hoja de coca, la que se hizo muy conocida por sus propiedades para la alimentación y la salud de las personas, pero ante todo, como refiere este autor, es el elemento básico presente en todos los rituales andinos, es el medio/canal de conocimiento ritual-interpretativo que comunica al *yatiri* (anciano con sabiduría) con los *apus* (cerro como deidad), con el presente, pasado y futuro a la vez. De esta manera “concentra en forma simbólico-celebrativa y hasta mística a toda la pacha, a todo el cosmos” (pp. 166). Desde otra perspectiva, es interesante el trabajo de Ana M. Pino (2012), quien elabora una crítica sobre la construcción de la chacana como símbolo, rescata los significados de lo que se construye y entiende sobre la chacana y de cómo debiera entenderse a partir del sentido de la cultura andina, así concluye que “lo que hoy es el término ‘chacana’, es resultado de ejercicios de elucubración o resignificación que se ha dado desde la cultura dominante a elementos de una cultura subalterna”, trayendo como resultado inevitable la ideologización, el misticismo y/o el esoterismo del signo y del término. *ver* Pino Jordán, Ana María. 2012, pp. 41-54.

dual recíproca [...] manifiesta en diferentes ámbitos”¹⁵.

A través del principio de correspondencia se establece una relación simbólica –de igual a igual con el mismo valor y peso– mutua, bidireccional, en “armonía y simetría”¹⁶, no causal, ni inferencial, ni jerárquica, entre dos campos de la realidad. Donde los “distintos aspectos, regiones o campos de la realidad se corresponden de una manera armoniosa” (Estermann, 1998:123). Por ejemplo, la correspondencia que se establece en la esfera terrenal (*kay cha*¹⁷/mundo donde se vive), es espacial y también

15 En el análisis que hace Josef Estermann (1998) sobre los cuatro principios que componen la “filosofía andina”, desprende del principio de relacionalidad, como formas extralógicas los otros tres principios (reciprocidad, complementariedad y correspondencia) en los aspectos afectivos, ecológicos, éticos, estéticos y productivos.

16 Para Juan Juárez Mamani (s/f) la armonía y la simetría son dos elementos que ofrecen una mejor explicación del principio de correspondencia.

17 En los estudios andinos que abordan la cosmovisión andina hacen casi siempre mención a su sentido holístico (relacional) de las tres dimensiones que la componen: el *kay pacha* (mundo donde se vive), el *uku pacha* (mundo de las entrañas de la tierra) y *hanaq pacha* (mundo sideral), diferente al sentido antropocéntrico característico de la religión cristiana, donde el mundo terrenal se asocia con la fe y el miedo, el mundo infernal con la maldad, el pecado y el sufrimiento, y el mundo celestial con el cielo y el paraíso. Estermann (1998) ha subrayado que muy a menudo a través de la evangelización cristiana se ha traducido *hanaq pacha* como cielo y *kay pacha* como tierra.

temporal, “es la realidad tal como se nos presenta simbólicamente, es el aquí y ahora” (*ídem.* 158-159); o la correspondencia entre lo cósmico-lo humano, la vida-la muerte, el hombre-la mujer, arriba-abajo, derecha-izquierda, etc.

Según Josef Estermann (1998), el principio de complementariedad es la especificación de los principios de relacionalidad y de correspondencia, por el cual “ningún ente y ninguna acción existe nonádicamente, sino siempre en coexistencia con su complemento específico” (pp.126), es *en* y *con* este complemento que se llega recién a la plenitud, haciendo un todo integral armónico. De esa manera, ambas partes, siempre opuestos dinamizadores –no excluyentes/antagónicos, *sí* inclusivos complementarios–, son a la vez, necesarios-imprescindibles-complementarios y se integran (simbólicamente) hacia un todo completo-integral-complementado. Ejemplos de opuestos complementarios que viven inseparablemente juntos son: masculino y femenino, sol y luna, cielo y tierra, claro y oscuro, día y noche, etc.

Y por el principio de reciprocidad, siguiendo al mismo autor, “es una expresión a nivel pragmático y ético del principio de correspondencia, que antes de ser una relación de interacción libre y voluntaria, es un deber cósmico” (pp.131-132). Un deber que consiste en recompensar algo por la inversión, el esfuerzo o la acción que supuso, ese algo por otro algo, en

las mismas condiciones y con la misma magnitud, o sea una inter-relación bidireccional recíproca –persona ↔ persona/persona ↔ naturaleza/persona ↔ divino– que recién toma sentido o cumple su fin en la correspondencia a través de acciones recíprocas. Esta se da en diferentes esferas o ámbitos, sea en lo económico, familiar, social, natural, ético, espiritual, produciéndose un intercambio de bienes, personas, sentimientos, etc. Entre los ejemplos a destacar esta el rito a la *pachamama*, un acto de reciprocidad por antonomasia en el mundo andino, se realiza principalmente para pedir permiso ante la intervención que haremos y en reciprocidad recibiremos una buena cosecha, o por otros acontecimientos; el *ayni*, la ayuda mutua “si yo te ayudo hoy en..., tú otro día me ayudarás”; y la crianza y educación de l@s hij@, para que en la vejez de sus progenitores correspondan recíprocamente, cuidándolos y atendiéndoles.

Así la interacción, el intercambio, la conversación, la afectividad, que no es estática sino fluida, a través de las relaciones de corresponsabilidad, de complementariedad y de reciprocidad mencionadas, que producidas entre las tres grandes dimensiones o componentes del cosmos¹⁸ o “la triple armonía social, ecológica

18 Estas tres dimensiones o componentes de la *pacha*, aparecen en los trabajos de Eduardo Grillo Fernández (1996), Juan Van Kessel (2004[1996]), Josef Estermann (1998). Estos autores comparten la afirmación, que todo acto de desequilibrio, desajuste, violación y acción individual tiene que ser

y ética” (Enríquez, 2005:86): a) La comunidad humana (*runakuna*: gente andina); b) La comunidad de la naturaleza (*sallqakuna*: animales, vegetales y minerales); y c) La comunidad de las deidades (*wak’akuna*: lugares sagrados); son las que conforman ontológicamente, epistemológicamente y éticamente el mundo andino, y las que componen el fundamento del *sumak kawsay*¹⁹, “la meta final en el mundo andino” (*ídem.*). De ahí que se afirme que la cosmovisión andina es *agrocéntrica* (Enríquez, 2005; Van Kessel, 1996) *cosmocéntrica* (Medina, 2012), personificada en la *pachamama* (mujer-madre, fertilidad-materna y creadora-criadora de la vida), donde todos los elementos de estas tres dimensiones,

reparado, restaurado, re-armonizado, re-equilibrado ritualmente, ya que un no hacer causa daños, como las lluvias abundantes, la sequía, las granizadas, el hambre, las enfermedades, etc.

- 19** El “Sumak Kawsay” (quechua) o “Suma Qamaña” (aymara) traducidas como en el *Buen Con-Vivir*, es una denominación con bastante uso, resonancia y debate en estos últimos años en países como Bolivia, Ecuador (principalmente) y Perú (recientemente), tanto al interior de los movimientos indígenas, de la academia y de los Estados, las posturas a favor y en contra son muy variadas. Desde una mirada multiculturalista, esta propuesta emergida desde la lucha reivindicativa de los pueblos indígenas, incluso en las cartas constitucionales de Ecuador y Bolivia se ha introducido expresiones aymaras y quechuas que dan cuenta de ello, no son más que un conjunto de “expresiones retóricas carentes de aplicación práctica” (Tortosa, 2009), porque simplemente la condición humana que le es otorgada es subjetiva-ética y no objetiva-práctica y tiene solo importancia y cabida en el terreno simbólico del pensamiento occidental.

son/somos seres vivientes, no es una cualidad única de los seres humanos, de las plantas o de los animales, también lo son, los ríos, piedras, cerros, lagunas, el sol, la luna, las estrellas, [...]. Es por ello que “todos son parientes, todos pertenecemos a nuestra comunidad a la que criamos y ella a su vez nos cría, la vida sólo es posible en la simbiosis de la comunidad” (Grillo, 1996:72).

Esta forma de ser y estar en el mundo andino, que tiene como fuente de vida a la *pachamama*, ejerce su vigencia con su propia cosmovisión ética, política, económica, cultural, religiosa, que se ha visto confrontada, por ser opuesta a ella, con otra visión de la vida, del tiempo y del espacio, es la racionalidad occidental²⁰, cuya conciencia ha reconocido y reconoce

20 Antonio Peña Cabrera (1993) elabora una contrastación entre la racionalidad occidental y la racionalidad andina, resaltando las diferencias que resultan una de otra, y a efectos de no usar varias veces las palabras, la persona occidental (A) y la persona andina (B), le hemos asignado una letra en mayúscula para identificarlas. El contraste es el siguiente: (A) parte de lo universal hacia lo particular (hipotético deductivo), (B) conoce lo concreto, el detalle, es profundamente intuitivo; (A) tiene conocimientos generales y totalizantes, homogeneizando el conocimiento y la naturaleza, (B) tiende a la diversificación y a la variedad, que luego la enriquece en su aceptación a lo plural; (A) se acerca al conocimiento para tener control y dominio de la realidad, (B) convive con lo que le rodea, busca la convivencia con la naturaleza y la inmersión en su seno como fuente de vida y renovación; (A) concibe la realidad como una máquina que hace posible el desarrollo de la ciencia y la tecnología occidental, recrean la naturaleza como mecanismo de autorregulación, (B) nunca in-

los aportes de la cultura andina, pero la mira y la quiere mantener desde el estado de marginalidad que le otorga, para luego nosotr@s asumirlo como tal. De manera que continuamos sobreviviendo en la diáspora del saber y de las acciones coloniales, que no le interesa la visión andina, cuyos aportes reconocidos y valorados se hacen bajo denominaciones esencializadas, minimizadas, animizadas, y místico-exotizadas, como economía informal, curanderismo/chamanismo, hablantes de dialectos, religiosidad pagana/popular, hacedores de artesanía, [...] o como diría Eduardo Galeano (2002) los indígenas son “los nadie” que no hablan idiomas, sino dialectos; que no profesan religiones, sino supersticiones; que no hacen arte, sino artesanía; que no practican cultura, sino folclor. Que cuando las evocamos como simples recuerdos de nuestro pasado sociocultural, nos produce rechazo, nostalgia, resignación y hasta frustración cultural, y ante ojos exógenos, esencialismo étnico materializado en el patrimonio de la humanidad o en las vitrinas de los museos. Por eso, es ya tiempo de considerar el sentido propio de la experiencia de vida de cada cultura y su manera de pensar, sentir y actuar en/con el/los mundo(s).

terpuso instrumento alguno entre él y la naturaleza, su relación es vital y casi mágica; (A) es causalista, (B) está atenta a como las cosas nacen, crecen y se reproducen siguiendo su propio curso; (A) el futuro es abierto y el pasado es cerrado, (B) el pasado esta adelante con toda la riqueza de las experiencias concretas. (pp. 45-47).

2. La relación mujer-naturaleza en la cultura aymara

Ponemos énfasis que en un contexto de diálogo recíproco y sensitivo como es el mundo andino, se hace vital interpelar y dejarnos interpelar por/en la cosmovisión andina (aymara), ya que corremos el riesgo de que “toda interpretación es *nuestra* interpretación” (Panikkar, 2002:47), para así conocer, comprender, analizar, relacionar, interpretar, [...] la(s) relación(es) dual(es), no sólo entre mujer-naturaleza, sino entre otras inter-relaciones duales, recíprocas y complementarias. Más aun cuando las herramientas conceptuales y analíticas exógenas a la cultura andina, no permiten oír ni entender el punto de vista de las mujeres aymaras, invadidas y silenciadas por el androcentrismo, el antropocentrismo, el euro/usa-centrismo y el patriarcado occidental. Esto se deba quizás, como lo advierte Henrietta Moore desde una mirada crítica antropológica feminista, por la “insuficiencia al basar sus cuestiones teóricas en cómo se manifiesta y estructura la economía, la familia, y los rituales a través de la noción de género, en lugar de examinar cómo se manifiesta y se estructura la noción de género a través de la cultura” (1991:22).

Lo anterior da pie para señalar que los cuatro principios de la cultura andina, desarrollados en párrafos anteriores, ”revelan que en las relaciones sociales, económicas, políticas, éticas y espirituales desarro-

lladas en los Andes, [...] “todo es hombre y mujer a la vez (*ukuy ima / qhariwarmi*)”, donde el hombre y la mujer son opuestos complementarios y la posición jerárquica entre ambos sería funcional y no excluyente, o dicho de otra manera, “los opuestos no son excluyentes, sino incluyentes”²¹. De manera que esto constituiría el fundamento de esa otra manera de entender, en términos occidentales, la equidad de género, pero a partir de una visión de la cultura aymara”²²

21 Esta afirmación también se corresponde con otro componente de la racionalidad andina, la complementariedad sexual o “polaridad sexual complementaria” (Estermann, 1998), entre masculino (*qhari/chacha*) y femenino (*warmi*), donde todo es sexuado y penetra a todos los ámbitos de la inter-relación, “esta condición revela la complementariedad entre masculino y femenino, como conditio sine qua non de formar una unidad supra-individual concreta” (pp.208). No cabe la independización o autonomía de uno de ell@s, lo que se reivindica es una “igualdad valorativa (equi-valencia) entre varón y mujer” (pp.211), donde esa posición igualitaria-horizontal se orienta hacia la constitución de una unidad bipolar. Así es muy usual en la cultura andina que ambos desempeñen funciones del ámbito público y del ámbito privado, por ejemplo: el pastoreo, la economía, las labores agrícolas, la comercialización no es un ámbito privilegiado del hombre, la mujer también está involucrada en dichas labores.

22 Ante las descripciones, explicaciones e interpretaciones hechas desde la racionalidad occidental sobre las relaciones entre hombres y mujeres en la cultura andina, nos/me ha surgido la necesidad de reflexionar/recuperar esa otra manera diferente de concebir la equidad de género vista desde la cultura aymara, a lo que hemos/he denominado *chachawarmi*, rescatando el sentido cultural, antropológico, semántico y ritual que se desprende y acompaña a este término. Para mayor detalle ver Medrano Valdez, Yanett. 2012, pp. 11-37.

(Medrano, 2012:26), a través del *chacha-warmi*²³ (*jaqi*).

Es preciso también señalar que los estudios de género en la cultura andina (quechua y aymara), abordados a través de los estudios etnográficos, históricos y antropológicos por varias investigadoras extranjeras, se han movido entre dos polos; por un lado, el rechazo al *esencialismo andino*, sea en el género, el parentesco, la organización económica, social y cultural; y por el otro lado, el *rescate-liberación de la mujer andina* silenciada y oprimida. Entre los estudios que queremos destacar²⁴, se encuentra por ejemplo: El trabajo de Ina Rösing (1997) “Los diez géneros de Amarete, Bolivia”, señala que es una tarea compleja de abordar el tema del género en los Andes, en la comunidad indígena de Amarate - Bautista Saavedra - La Paz en Bolivia, existen diez géneros, donde las

23 El *chacha-warmi*, se constituye como “un cuerpo dual complementario en el que sus componentes se vinculan e interactúan [...]. Esta idea concibe la igualdad de estatus y posición de los componentes, para acentuar el equilibrio conyugal”. ver ídem. y Mamani, Manuel. 1999, pp. 308.

24 Denise Y. Arnold ha compilado un conjunto de estudios andinos de género en los Andes que se han llevado a cabo durante la década de los 90 del siglo pasado, los temas están divididos en siete partes: 1) Nuevas fronteras: los límites de género en los Andes; 2) Género y lenguaje en los Andes; 3) Género en los mitos andinos; 4) Género y propiedad; 5) Conflictos de género con la patria potestad en el S. XIX; 6) Género y el estado incaico; 7) Género y representación; ver Arnold, Denise. *Más allá del silencio. Las fronteras de género en los Andes*. La Paz, Bolivia: ILCA/CIESE. 1997.

personas a la vez poseen género(s) biológico(s) y simbólico(s), que se extraen de la relación con lo masculino y femenino en varón y mujer, con las dimensiones abstractas, con las del medio ambiente y la naturaleza, y con las del ejercicio de cargos comunales, con consecuencias prácticas en el estatus, las libertades, las obligaciones y tareas, y el emparejamiento de las mujeres y hombres. El de Lynn Sikkink (1997) “El poder mediador del cambio de aguas: el género y el cuerpo político condeño”, investiga sobre el uso del agua como elemento mediador entre los sexos, “para mostrar como el agua da significado a las relaciones comunales y a la relación entre los seres humanos con su ambiente compartido, que a veces se percibe como un cuerpo dividido en una serie de oposiciones dualistas” (Sikkink, 1997:93-94), ella concluye que los dualismos entre “arriba y abajo y, masculino y femenino se destacan y se equilibran, aunque su integración ha de quedar siempre incompleta [...], la fluidez del agua le da la calidad de “en medio” en el cuerpo y dentro del cuerpo comunal en el rito del *yaku* cambio [...]” (*ídem.* 122). Y el trabajo de Billie Jean Isbell (1997) “De inmaduro a duro: lo simbólico femenino y los esquemas andinos de género”, la importancia de esta investigación, además del uso de categorías analíticas que propone como la *androginia*²⁵ y lo *simbólico femenino*²⁶ para referirse

25 La autora utiliza el término de *androginia* en reemplazo a la *complementariedad* andina, “en el esquema andino de género no es simplemente una complementariedad final. Al con-

al género en los Andes, también detenidamente observa la constitución de género en el curso de la vida humana, a manera de metáfora con el ciclo del crecimiento vegetativo; y entre las conclusiones que refiere: “[...] la tierra perpetuamente embarazada es un componente importante de la cualidad no-marcada de la femineidad como una categoría de género [...]. La Pacha Mama, tierra femenina reproductiva, engloba también, con frecuencia, a la masculinidad [...]. La subordinación de las mujeres en los Andes no es universal. Encontré que las mujeres tenían un gran poder, tanto económico como simbólico [...]”; estas afirmaciones han de ser tenidas en cuenta, sobre todo si nos ponemos a pensar ¿en qué medida el patriarcado ha transformado y/o distorsionado los conceptos andinos?.

Vamos viendo como la presencia simbólica, la relacionalidad del todo, la complementariedad sexual, la

trario la androginia debería pensarse como una “sinécdoque”: la totalidad andrógina es más grande que la suma de las partes femeninas y masculinas. En el juego dinámico del género, una puede enfatizarse sobre la otra en cualquier momento, pero el todo es siempre el campo de referencia más amplio”; ver Isbell, Billie Jean. 1997, pp. 259.

- 26** Desde nuestra interpretación, la autora con el uso de este término quiere referirse a la forma en que lo femenino engloba a lo masculino, donde se presenta a “lo femenino, como una abstracción, es una categoría no marcada, mientras que la del masculino está elaborada o marcada”. *idem*. pp. 253.

polaridad sexual/*bisexual*²⁷ (Estermann, 1998), a veces se olvida, al momento de hacer las explicaciones interpretativas y comparativas. Una situación que además de generar violencia epistemológica por el traslado y uso de categorías analíticas exógenas a la nuestra, a su vez, nos ha despojado y nos sigue despojando de todo intento de construir nuestra propia propuesta epistemológica y proyecto político, que alimentada con los encuentros de sur y norte, de tradicional y moderno, de conciencia feminista e indígena, nos de paso a establecer diálogos de/reconstructivos en sentido dialogal, teniendo en cuenta que ir más allá de las categorizaciones y conceptualizaciones dominantes, buscamos ante todo que “nuestros intentos de entender el mundo de las mujeres andinas, y romper las fronteras existentes en los estudios de género, tampoco es necesario sacarles palabras por la fuerza” (Arnold, 1997:51).

Se habla mucho de la relación que se establece en el mundo andino entre el ser humano con la naturaleza,

27 La polaridad sexual también funciona de manera bisexual, en lo masculino a su vez puede estar presente lo femenino y viceversa, por ejemplo se sabe que el lado derecho y arriba está asociado con lo masculino y el lado izquierdo y abajo con lo femenino, pero sucede que arriba se encuentran el sol (masculino) y la luna (femenino), y abajo se encuentran el hombre (masculino) y la mujer (femenino), o cuando la *pachamama* (femenino) es fecundada pero el sol (masculino) y la lluvia (femenino).

donde la persona (*jaqi*)²⁸ es parte integral del cosmos (*pacha*), donde no hay diferencias con antagonismo y/o jerarquía entre ambos, tal como se ha explicado. Hay una vinculación y asociación con lo natural, debido a que los acontecimientos y las cosas que suceden se dan como los procesos biológicos, Van Kessel (2004[1996]) lo ha denominado “pensamiento seminal”²⁹, debido a que la relación –de diálogo respetuoso, recíproco y complementario– que establece la persona andina con el medio natural “(mundo vivo y vivificante) es de criar la vida y dejarse criar” (Van Kessel, 1996; Grillo, 1996), al ritmo de la fertilidad de la *pachamama* y de la dimensión simbólica-ritual, presente durante el ciclo de vida de la persona andina.

28 El término aymara *jaqi* se traduce como persona, hacerse gente, hacerse persona adulta y responsable. Es la persona que está en relación(es) de forma holística con el todo, asume una “identidad dialógica de correspondencia recíproca con el orden cósmico, con la pacha”. ver Pérez Quispe, Julio. 2008, pp. 44-45. La persona andina asume esta condición cuando da inicio a la vida conyugal, *jaqichasiña* (hacerse personas en pareja, conversión en persona adulta, complementación plena de dos personas en su relación con su comunidad, con las naturaleza y con las deidades).

29 En palabras del autor, la calificación del pensamiento andino como *seminal*, obedece a que todo lo que acontece en el mundo andino, “[...] brotan por la fuerza vital y generadora del universo divino -Pachamama- crecen, florecen, dan fruto y se multiplican cuando las condiciones son favorables y cuando son cultivados con cariño, respeto y comprensión”. Ver: Van Kessel, Juan. 2004[1996], pp. 34.

Haciendo un pequeño paréntesis, sobre la presencia simbólica-*religiosa*, presente en los actos que desarrolla la persona andina, su importancia y trascendencia se encuentra, en que mediante pequeñas o grandes ceremonias-rituales, lo que se busca es que esos actos en la vida y experiencia de la persona andina perduren en el tiempo cíclico, con eficiencia, durabilidad y sostenibilidad. Esto se aprecia por ejemplo, en la producción agropecuaria (desde la preparación de la tierra hasta la cosecha y durante el ciclo de vida de los animales); en la construcción de las casas, caminos, corrales; en las transacciones comerciales; en la ejecución de la medicina andina; en los desarraigos de algún familiar; en el matrimonio; en la elección de autoridades; en el nacimiento y la muerte [...]. Tal dimensión simbólica-subjetiva solo es tenida en cuenta con fines folclóricos y mercantiles y es todo un reto/dificultad para una sistematización de objetividad científica.

Retomando la vinculación de la persona andina con lo(a) natural(eza), en una relación en la que no únicamente están involucradas las mujeres, lo están también los hombres, no de manera secuencial o separada, sino como un todo (sujetos opuestos, complementarios e integrados), como *jaqi*, establecen un sistema de relaciones con el mundo natural personificada en la *pachamama*. Desarrollan una “conciencia natural” (Estermann, 2004[1997]), que puesta en práctica, desencadenan acciones de protección, de cuidado, de

profundo respeto, de familiaridad entre todos los seres –los cerros, los ríos, las lagunas, los animales, las plantas, los seres humanos, [...]– que habitan la *pacha*³⁰ o “relacionalidad cósmica/cosmos interrelacionado” (*ídem.*) o “armonía dialéctica” (Shiva, 1995[1988]). Consecuentemente las inter-relaciones desarrolladas con conciencia complementaria y reciproca se dan para la preservación y conservación de la vida.

La interacción de la *pachamama*³¹ (mujer-madre, fertilidad-materna y creadora-criadora de la vida) con la *warmi* (mujer-madre, progenitora, intuitiva, que presiente y previene las cosas), le asigna a la mujer aymara, a la vez, una identidad individual y colectiva,

30 Eduardo Grillo, define *pacha* como “es el microcosmos, el lugar particular y específico en que uno vive. Es la porción de la comunidad de la *sallqa* o -naturaleza- en la que habita una comunidad humana, criando y dejándose criar, al amparo de un cerro tutelar o Apu que es miembro de la comunidad de huacas o -deidades-“. *ver* Grillo Fernández, Eduardo. 1993, pp. 16.

31 La *pachamama* en la traducción hecha al español es conocida como “madre tierra”. Para el mundo andino además de ser asociado y vinculado con lo femenino -el principio cósmico femenino-, es más que tierra y recursos naturales, “es el todo del mundo andino que se re-crea continuamente buscando armonía y equilibrio” (Grillo, 1993:16), es un organismo vivo que siente, que se enoja, se tiene sed, que es intocable, que alimenta. Es por ello que la persona andina no puede actuar a su antojo y por propio interés, tiene que “respetar el ritmo orgánico de nacimiento, crecimiento, y reproducción, la polaridad entre vida y muerte, siembra y cosecha” (Estermann, 1998:177).

como generadora de vida y matriz reproductiva; ellas representan principalmente la producción, la transformación y la distribución continua de los alimentos de la casa, la fertilidad de las chacras, la procreación de los animales y la sostenibilidad económica familiar. De manera que esta interacción mutua, de mujer-naturaleza, de “dualidad en la unidad”³² (Shiva, 1995[1988]:79), legítima la recuperación y la impugnación –deconstructiva-descolonizadora– de otras formas de interacción entre ambas, en tanto “fuentes de vida y riqueza, [...], sujetos activos que mantienen y crean los procesos vitales” (*ídem.* 87). Más aun cuando desde el conocimiento occidental se la comprende de forma binaria³³, opuesta, reduccionista, fragmentada y jerárquica, y escapar de esas divisiones rígidas y de esos límites perturbadores se hace

32 Vandana Shiva (1995[1988]) define la interacción *mujer-naturaleza* a través del *principio femenino*, un principio basado en el “*Prakriti*”, entendida como la naturaleza que crea y sustenta la vida surgida desde lo femenino, propiciando una armonía dialéctica entre lo masculino y lo femenino y entre la naturaleza y el ser humano, lo que no quiere decir que este principio este encarnado únicamente en la mujer, ya que masculino-femenino, persona-naturaleza permanecen inseparables en unidad dialéctica. ver Shiva, Vandana. 1995 [1988], pp. 95.

33 La explicación que le da Vandana Shiva a la conformación de binarismos (macho-hembra, espíritu-materia, objetivo-subjetivo, racional-emotivo, etc.) es que simplemente es un “modo de agresión y dominación masculina sobre la naturaleza, la mujer y lo no occidental”, y de ninguna manera obedecen a las exigencias del método neutral, objetivo y científico como normalmente se nos hace creer. ver *ídem.* pp. 47.

insoslayable, puesto que acarrea problemas frente a otras racionalidades que pretenden escapar de esas divisiones rígidas y de esos límites que no hacen más que ser destructores de otras formas de conocer la interacción entre ambas.

Por eso que, todo rompimiento de la unidad cooperativa de lo masculino y lo femenino, coloca al hombre despojado y apartado del *principio femenino* (Shiva, 1995[1988]) y por encima de la naturaleza y de la mujer y a su vez separado de ambas, desencadenando no solo un desequilibrio armónico en el ser y estar en dualidad complementaria, además genera la desarticulación de muchas de las instituciones sociales, políticas, económicas, culturales y religiosas del sujeto colonizado. Ante ello, así como Vandana Shiva, aboga por la recuperación y reivindicación del principio femenino, como “un desafío intelectual y político al mal desarrollo como proyecto patriarcal de dominar y destruir, de violentar, subyugar y desposeer a la mujer y la naturaleza y prescindir de ambas” (1995:45), nos motiva a de-construir/re-construir la epistemología andina, que pretende ser aniquilada y exterminada por la ciencia moderna y su método, ”violencia del reduccionismo”³⁴ (Shiva, 1995), con especial interés

34 Esa forma de violencia, para Vandana Shiva (1995[1988]), se materializa a través del patriarcado, como una expresión del poder científico y tecnológico que destruye sistemas ecológicos y conocimientos.

en su objeto de dominación, la “naturaleza extra-humana” (Estermann,1998).

Esas formas de dominación que ejerce la racionalidad occidental sobre la andina son: “a) El establecimiento de diferencias entre el ser humano y la naturaleza extra-humana; b) La inferioridad de la naturaleza frente a la superioridad racional inalcanzable del ser humano; c) La naturaleza extra-humana siempre quedará como objeto del sujeto humano cognoscitivo, transformativo y axiomático; y d) La independencia del ser humano con respecto a la naturaleza extra-humana, el hombre es siempre espontáneo, espiritual, libre y autónomo, mientras la naturaleza es determinada, material, instintiva y heterónoma”. (*Ídem.*). De forma paralela, Vandana Shiva, dirá que la destrucción de los sistemas ecológicos y de conocimiento, trae como resultado cuatro formas de ejercer violencia: “a) *Violencia contra la mujer*, al considerarlas como personas sin conocimiento; b) *Violencia contra la naturaleza*, al destruir su integridad a consecuencia de la manipulación científica; c) *Violencia contra los beneficiarios del conocimiento*, las mujeres son privadas del potencial productivo; y d) *violencia contra el conocimiento*, a través de la supresión y falsificación de los hechos declara irracionales los conocimientos que son inimpugnablemente racionales” (1995:60).

El ecofeminismo, que hizo su aparición en los años 70 del siglo XX en Francia, preocupado por las consecuencias ecológicas de las sociedades industrializadas, denunciaba tanto la dominación de las mujeres y de la naturaleza por la sociedad patriarcal, se ha ocupado en extenso de la relación mujer-naturaleza, una corriente feminista que alberga en su interior a una pluralidad de miradas, hay tantas corrientes como autoras existen. Alicia Puleo (2011; 2013) desarrolla en términos globales, un interesante recorrido histórico-político de las diferentes posiciones teóricas que se han producido y se producen, a través de las denominadas olas ecofeministas.

“La primera ola, llamada *clásica, radical o esencialista* (Susan Griffin, 1978; Rosemary Radford R., 1976; Charlene Spretnak, 1978; Mary Daly, 1978), proceden del feminismo de la diferencia sexual, elaboran una crítica a los valores y principios de la cultura patriarcal por considerar la cercanía de las mujeres a la naturaleza (naturalización de la mujer) y la responsabilidad que recae en ellas como conservadoras de la vida, pero luego, por influencia del feminismo radical que revierte la valorización del par patriarcal, orienta su interés en la intersección que se produce entre ginecología, mujer y ecología (por la aptitud maternal las mujeres asumen una identidad de pacifistas, igualitarias y preservadoras de la naturaleza, opuesto a los hombres competitivos y destructores). La segunda ola, llamada *ecofeminismos espiri-*

tualistas del Tercer Mundo (Vandana Shiva, 1988; Ivone Gebara), a partir de la cosmovisión India, plantean una crítica frente a la destrucción y violencia contra la naturaleza y la mujer, a consecuencia del *mal desarrollo* técnico occidental que ha colonizado el mundo entero, y para el caso de latinoamérica, influenciada por la teoría de la liberación se aboga por una ecojusticia, a favor de las víctimas de la destrucción de la naturaleza (mujeres, niñ@s, indígenas, [...]), se intersectan las categorías raza, género, clase, como cuestiones clave para la defensa y lucha ecológica (anti-racismo, anti-sexismo, anti-clasismo, anti-anropocentrismo). La tercera ola, conocida como *constructivista, ecologista* (Val Plumwood, 1993; Bina Agarwal, 1996; Ynestra King; Mary Mellor, 1997), las construcciones teóricas que elaboran sus autoras, se consideran más apropiadas debido a la solidez teórica de abandonar el esencialismo y misticismo de las anteriores, se establece que las desigualdades de género, la experiencia de interacción de la mujer con el medio ambiente, la división sexual del trabajo, como factores de la globalización neoliberal-capitalista-patriarcal ocasiona la explotación del medio ambiente y de los seres humanos, así también establecen una crítica deconstructiva del androcen-trismo, de la razón instrumental y de la cultura dominante antropocéntrica para alcanzar una verdadera comprensión de la crisis ecológica, revaloran las tareas domésticas, las tareas de cuidado y las economías de subsistencia como recurso natural a ser explotado

y dominado. La cuarta ola, *nuevo proyecto ético político* (Alicia Puleo, 2011), que con el reconocimiento y el aprendizaje de las corrientes ecofeministas que la han precedido busca desarrollar una nueva ética-política-ecológica³⁵.

Es pertinente destacar, los planteamientos teóricos de dos académicas, posicionadas desde una mirada socialista, multiculturalista, deconstructiva y posmoderna, que son un ejemplo de ecofeminismos(s) deconstructivo(s). Val Plumwood (1993), citada por Alicia Puleo, señala cuatro “estadios del desarrollo de la lógica de dominio; 1) La instauración de dualismos de oposición jerarquizadas, mente-cuerpo y razón-naturaleza (en sentido derridiano); 2) El despojo de toda capacidad mental a los no humanos (dualismo de Descartes) y la apropiación individual legítima de la naturaleza (trabajo productivo de Locke); 3) La apropiación a través de la instrumentalización sistemática, la racionalidad egoísta reduce la utilidad de la naturaleza a simple mercancía, 4) La devoración del otro, el mundo es completamente instrumentalizado, el control total sobre lo ajeno a la cultura y la completa destrucción de cualquier resistencia de oposición de la tierra, la biotecnología repuebla el mundo con artefactos vivos asimilados y la ciencia del amo procura dirigir todos los flujos globales de energía hacia la economía racional (sueño cartesiano)” (Puleo, 2011: 77). Por su parte, Karen Warren, también citada por

35 Puleo, Alicia. 2011, pp.43-85 y Puleo, Alicia. 2013, s/p.

Alicia Puleo, “define su ética ecofeministas como contextualista (los derechos y los principios solo son importantes en los casos de relaciones de mera propiedad o de contratos o promesas) respetuosa de la diferencia (no busca lo similar en el otro), en proceso (en cada momento histórico define lo que es explotación), inclusiva (escucha las voces de los no blancos, ni burgueses, ni varones) y superadora del individualismo abstracto y de las fantasías objetivistas” (*ídem.* 79-80). Agrega también esta autora, que se produce una lógica de dominación, un marco conceptual opresivo –género, raza, clase o etnia³⁶–, común a las distintas relaciones de dominaciones y subordinaciones –ser humano *sobre* ser humano/ser humano *sobre* animales/ser humano *sobre* naturaleza– (*ídem.*). Aunque ambas autoras rechazan de plano la condición de feminidad natural.

Por su parte la propuesta ecofeminista crítica-reconstructiva de Alicia Puleo, parte de la necesidad de “redefinir “naturaleza” y “ser humano” a la luz de los conocimientos de la teoría de la evolución, la etología, la ecología y la crítica feminista a la subjetivación de género” (2001:30). La reconceptualización de la relación mujer-naturaleza, se da sobre la base de

36 A estas intersecciones bastante conocidas, por influencia de las preocupaciones ecológicas puestas a la luz ante la búsqueda de la sostenibilidad ambiental, la justicia social y la equidad de género, se suma una más: “género, raza, clase, etnia, deterioro ecológico, [...]”

los principios de igualdad, de libertad y de sostenibilidad, todos ellos elementos constitutivos de un ecofeminismo para que otro mundo sea posible. Así el concepto “naturaleza” debe trascender toda consideración descriptiva/simbólica, para ser concebida como una categoría eminentemente política, que necesita ser revalorizada, pero, sin caer en las trampas del esencialismo cultural, ya que para esta autora en todas las culturas, incluidas los pueblos indígenas, hay una presencia de contenidos patriarcales que se hallan escondidas en el interior de sus formas de vida.

Es por ello, que el fuertemente cuestionado binomio mujer-naturaleza, es una forma de legitimación del discurso patriarcal, que tanto hincapié lo han hecho, tanto el feminismo liberal como las corrientes ecofeministas, en la medida que el grado de inferioridad y de subhumanidad de las mujeres por su vinculación con la naturaleza, las conduce al confinamiento de lo privado-doméstico-reproductivo, limitando y obstaculizando una posición, un estatus y su participación en el ámbito público-cultura-productivo. Por lo que las reivindicaciones de autonomía y empoderamiento de las mujeres deben dirigirse a huir del estado de naturaleza, condición necesaria para ser reconocidas como sujetos con plenos derechos, dentro de un ámbito de/con privilegios masculinos. En consecuencia, todo intento de revalorización del mundo natural, no debe caer en la mitificación de las formas ecológicas de la vida comunitaria ni en una idealización de la

vida de las comunidades originarias, ya que estas no se encuentran exentas de contenidos patriarcales ni de relaciones de poder de género.

Los planteamientos teóricos aquí expuestos, siguiendo la propuesta descolonizadora-intercultural-liberadora, en un escenario de relaciones plurales, complejas, contradictorias y conflictivas, en la que colocamos la relación mujer-naturaleza vista desde la cultura aymara, sugieren dos acontecimientos. Por una lado, las coincidencias con la teoría y la práctica política ecofeministas deconstructiva y descolonizadora, nos desafía a des-esencializar(nos)/re-conceptualizar(nos), que por los efectos de la violencia epistemológica hegemónica se ha adquirido tal condición y que a su vez el sistema capitalista visibilice y valore los sistemas que se ponen en marcha para la preservación de la vida, donde el mundo natural es más que una máquina o simple instrumento inerte. Por otro lado, el no tener puntos en común, no debiera ser valorado negativamente, por el contrario, indica que las diferencias culturales, las cosmovisiones sexo/género, los conocimientos situados, dotan de herramientas y estrategias de lucha –heterogéneas, diferenciadas, contrapuestas–, de reivindicación y de resistencia, para enfrentar las desigualdades de género, en nuestro caso a partir de la racionalidad andina (aymara).

La naturalización/esencialización de la(s) mujer(es), mujer-feminidad-naturaleza, cosificada de esa manera por la racionalidad occidental³⁷, desde las variantes del eco/feminismos coinciden que la relación mujer-naturaleza, es una conexión de opresión, de subordinación, de dominación, de poder, que tiene que ser desarticulada, sacando a la mujer de la naturaleza, de lo simbólico, de lo afectivo (interrelaciones muy presentes en la cultura aymara), y poner un alto a esa gran responsabilidad y titularidad que se le han sido asignadas, salvadoras de los ecosistemas, transmisoras para la perpetuación de la cultura y progenitoras de la vida. Después de todo, los sistemas sexo-género, la dominación masculina, la heteronormatividad, el androcentrismo, operan de manera universal y transcultural, sin dejar de lado la influencia hegemónica que ha representado el pensamiento occidental en su naturalización y legitimación, como señala Águeda Gómez “los sistemas sexo/género son representaciones culturales, con un fuerte componente arbitrario, que responden a relaciones históricas y sociales, de poder y de control social, que no derivan

37 Los adjetivos categorizadores que usualmente se han usado y se siguen usando para hacer referencia a la mujer andina se mueven entre dos posiciones: mujeres andinas como sujetos de *segunda clase* (salvaje, ignorante, terca, caprichosa, sumisa, cerrada, pasiva, recelosa, ignorante, pobre, sometida, sin modales, con much@s hij@s, baja autoestima, atrasadas, sin aspiraciones, [...]) y mujeres *súper*-andinas (multimaterlismo, trabajadoras, fuertes, arraigadas a las costumbres, serviciales [...]). Entre ambos polos casi siempre se construye e interpreta la identidad de la mujer aymara.

únicamente de la “naturaleza” sexual de los seres humanos” (2012:131). Por lo tanto, los márgenes se hacen cada vez más estrechos para dar cabida a aquello “natural”, que tanta incomodidad y malestar provoca, al no actuar (por acción u omisión) en/con las coordenadas del pensamiento occidental y no utilizar los parámetros universales de transformación socio-cultural y política, y no desarrollar herramientas o estrategias correctivas hacia la construcción conjunta de “una cultura ecológica de la igualdad” (Puleo, 2011:430).

De ahí que sea visto con malos ojos, las motivaciones y las explicaciones socio-culturales, de mujeres aymaras que reivindican una identidad de género desde la dualidad complementaria, desde su interrelación con la naturaleza, desde la unidad familiar, todas estas basadas en su existencia económica, política, social, ética, cultural y espiritual como pueblos. Ello también supone obviar, olvidar o padecer de amnesia total, consciente o inconscientemente, respecto al aporte que han hecho y vienen haciendo a la empresa occidental, desde sus saberes andinos, las mujeres y los hombres de las comunidades campesinas indígenas aymaras, acompañados de sus ritos y ceremonias ineludibles, todavía ponen en práctica lo que conocen: “el ciclo climatológico y la presencia de las estaciones (lluvias, heladas y sequía); la frecuencia de las heladas, sequías, granizadas e inundaciones; las variedades de papa, oca, olluco e izaño; la selección de

semillas; los cultivos resistentes a las heladas; los lugares del espacio andino y daños que ocasionan los fenómenos climatológicos; la estrategia de sembrío de policultivos en parcelas dispersadas y fragmentadas en el espacio andino; la elaboración de hilados y tejidos con fibra de alpaca; la crianza de alpacas y el cuy; la selección de razas de alpacas: *wacaya* y *suri*; las épocas de sembrío para los diferentes cultivos andinos; las enfermedades y el uso de plantas medicinales; la preparación de alimentos andinos; las formas de tratamiento de enfermedades; la previsión agroclimática mediante señas y señaleros; los usos de la piedra, las tecnologías de construcción de viviendas, formas de teñido con tintes naturales”³⁸.

Consideramos que ni el feminismo ni el ecologismo, se han dejado interpelar, no únicamente por la cosmovisión aymara, también por las tantas racionalidades indígenas existentes en el mundo, siempre hay condiciones que tenemos que reunir y cumplir para adquirir la condición de sujeto, pero la de un sujeto occidentalizado/silenciado, en nuestro caso, de mujeres empoderadas, con autonomía y liberadas, mucho mejor si se desarrolla una *conciencia feminista*³⁹,

38 Enríquez Salas, Porfirio, 2005, pp. 85.

39 Almudena Cabezas (2012) señala que esa conciencia feminista, producto de la coincidencia y la disidencia entre las agendas y las demandas entre feministas e indígenas, viene impulsando diálogos y reflexiones que pueden dar lugar a la formación de un feminismo indígena. Así textualmente seña-

para así de una vez por todas abandonar espiritualidades patriarcales y fundamentalistas y que en las reconceptualizaciones/re-formulaciones de las relaciones de género no se fundamente en perspectivas esencialistas de la cultura y de la tradición, por ser éstas obstaculizadoras en el goce y el disfrute de los derechos civiles, políticos y sociales de las mujeres indígenas. Estoy de acuerdo en esas nuevas búsquedas, pero tienen que ser búsquedas que reflejen nuestra sentido de ser y estar, y casi siempre son *identitarias*⁴⁰ y *culturales*⁴¹, tal vez sea porque tenemos pen-

la “existen mujeres indígenas que se autodeclaran feministas y mujeres que no se declaran feministas, y ejercen prácticas feministas; así como otras, que establecen alianzas con mujeres feministas, aunque se identifican exclusivamente como mujeres indígenas; y, aquellas que no quieren ser denominadas feministas, ni saber nada de los feminismos y las feministas. Esta pluralidad de circunstancias ha abierto el debate en torno a la existencia o no de un *feminismo indígena* [...]”. ver Cabezas González, Almudena. 2012, pp. 63.

- 40** Marta Monasterio Martín (2012[2006]), como otras muchas investigadoras, conoció y vivenció con las mujeres andinas de Antabamba, a través de la relación de dos categorías, género y desarrollo. Esta investigadora había detectado en su investigación, la débil y ausente identidad colectiva indígena, frente a ello elabora cinco hipótesis, como futuros campos de análisis a ser investigados: “a) La subordinación de género tradicional y la más reciente ha impedido procesos de auto-designación y empoderamiento de las mujeres; b) La pobreza y extrema pobreza que se vive en Antabamba, la reflexión y reivindicación en torno a la identidad (individual o colectiva) queda relegada y supeditada a otras necesidades prácticas más inmediatas; c) La ausencia del movimiento feminista peruano en la región andina y ausencia de una reflexión feminista sobre la situación de las mujeres andinas; d) La historia concreta y la violencia sociopolítica del Perú

diente ser reconocid@s, más allá de la normatividad, como sujetos colectivos. Será por eso que muy a menudo nos encontramos con afirmaciones que señalan, “feminismo y ecologismo son, actualmente en los países latinos, dos mundos que viven de espaldas pero que en el futuro están destinados a tratarse y, probablemente, a realizar pactos políticos” (Puleo, 2013:s/p); “[...] la ausencia del movimiento feminista peruano en la región andina y ausencia de una reflexión feminista sobre la situación de las mujeres andinas [...]” (Monasterio, 2012:338).

3. ¿Cuán cerca estamos de un feminismo de la diversidad?

Desde la academia, desde la legalidad, desde la militancia, que apuesta por el reconocimiento y la validación de las diferencias y de diálogos constructivos con alianzas políticas, se ha hecho especial hincapié en que es imprescindible, “tener en cuenta las dimen-

ha actuado como des-movilizador y desestructurador de la sociedad civil; e) La ausencia de movimientos y participación social indígena, lo cual también inhibe la participación de las mujeres”. para mayor detalle ver Monasterio Martín, Marta. 2012, pp. 309-345.

- 41** El término de *cultura* cada vez se ensancha, en la medida en que las demandas de las organizaciones indígenas, en las que las mujeres también son parte activa, están demandando tierra y territorio, recurso naturales, soberanía alimentaria, participación sociopolítica, educación bilingüe e intercultural, derecho de autodeterminación, lucha por la madre tierra, derecho al buen con-vivir, identidad étnica colectiva, formas alternativas de desarrollo, [...].

siones históricas, políticas, sociales, culturales, simbólicas, de los procesos de construcción regional-*local-internacional*, hace visibles a una pluralidad de actores y de estrategias que pueden ser impulsores o detractores de los mismos, y evidencia además las complejas y profundas relaciones que tienen lugar entre procesos estatales y no estatales” (Söderbaum y Shaw, 2003; Böas y Marchand, 2003 citados por Cabezas, 2012:48 *el agregado en cursiva es mío*). También ya es sabido que las relaciones entre las mujeres indígenas con los eco/feminismos no han sido y no son fáciles, son muy complejas y contradictorias, más aun cuando salta a la vista las diferencias que hay entre dos tipos de racionalidad, a pesar de que ambos permean en sus demandas la búsqueda por la equidad de género (heterogénea). Esa situación se ha visto más tensa, cuando las categorías de la teoría de género euro/usa-centricamente son construidas, transmitidas, e impuestas etnocéntricamente, en las demandas sociales, en la legislación, en las políticas públicas que tienen como actoras/usuarioas/beneficiarias a las mujeres indígenas, a fin de actuar transgresoramente y ser potencial transformador, lo que ha suscitado un estado de desencuentros abruptos entre el “esencialismo indígena” y el etnocentrismo feminista hegemónico, pero a su vez también ha motivado el desarrollo de discursos y estrategias alternativas⁴²

42 Es importante señalar que la importancia, la relevancia y la trascendencia de los discursos alternativos de feminidad, han sido un aporte de “las mujeres de color” las que han hecho

descolonizadoras, que han sido subestimadas, a partir de los intereses, los saberes y las experiencia de las mujeres indígenas.

No está demás decir que esa subestimación deviene por la influencia del pensamiento binario opuesto-excluyente occidental, que ve en la relación mujer-naturaleza, desde su dimensión simbólica (simbólico = no racional), el despojo de las mujeres a la capacidad racional, al verse equiparadas al mismo nivel y con el mismo valor de la naturaleza, siendo ambas, materia prima a ser controlada y dominada en el pleno disfrute del hombre, y la colocación del sistema de cuidados y de mantenimiento de la vida en un nivel inferior. Aunque desde su dimensión funcional se ha visto cuestionada, generando un conjunto de crisis, crisis de cuidado (desprecio de la naturaleza y de los trabajos de cuidado realizados por las mujeres), crisis ecológica (presión/tensión creciente sobre los recursos y procesos naturales), crisis ambiental (el uso ilimitado de los recursos naturales en los sistemas de desarrollo), crisis en la salud (la utilización de pesticidas, insecticidas, material de limpieza y belleza, etc. influye considerablemente en la salud física, so-

una enorme contribución por sus demandas anti-imperialistas, anti-capitalistas, anti-racistas/sexistas en contra de los feminismos europeo y euro-estadounidense que ejercían poder universalizante a través del sistema sexo/género y de la separación analítica entre lo público y lo privado, aunque hay que reconocer que en estos momentos, las mujeres negras aun no son totalmente humanas -ni simbólica ni legalmente-.

cial, laboral, psicológica de las personas), [...]. Todo ello desacredita/descalifica el accionar, pensar y sentir de las mujeres indígenas desde sus propias cosmovisiones, a pesar que desde la dualidad-complementaria están cuestionando el poder y la violencia en las relaciones de género, para recuperar el espacio y el lugar perdido, y así “plantear la necesidad de repensar la cultura desde la equidad de géneros” (Hernández, 2008:31).

Ya se había desarrollado la preocupación política-académica en construir un “*feminismo de la diversidad en la diversidad*” (Hernández, 2008; Macleod, 2008; Celiberti, 2010), en el que se consideren la pluralidad de contextos, la pluralidad de desigualdades de género que viven las mujeres y la pluralidad de estrategias de transformación, donde los diálogos interculturales, son “un paso fundamental para construir alianzas políticas que partan del reconocimiento de la diferencia. El hablar de feminismos y de mujeres, en plural, y el reconocer las diferencias entre nosotras no debe implicar la incapacidad para ver las similitudes contextuales en las que desarrollamos nuestras luchas, como es el contexto global de dominación económica que influye en los poderes y resistencias locales”⁴³. De esta manera, el que sea parte de los discursos y de las prácticas de las mujeres aymaras, la interacción entre naturaleza-cultura en el mar-

43 Hernández Castillo, Rosalva Aída. 1998, pp. 17.

co de una reivindicación de la cosmovisión y racionalidad indígena, es también una forma de repensar las relaciones de poder entre hombres y mujeres y también una forma de pretensión desestabilizadora frente a las tradiciones y estructuras comunitarias excluyentes, de androcentrismo, de antropocentrismo, de eurocentrismo, de racismo, de sexismo, [...].

Por eso no nos debe resultar tan conservador/tradicional proponer un concepto de género, de/desde/entre/para/por/hacia las mujeres indígenas: “una relación respetuosa, sincera, equitativa, de equilibrio –lo que en Occidente sería de equidad–, de respeto, de armonía, en la que tanto el hombre como la mujer tienen la oportunidad, sin que suponga una carga más para la mujer, sino un elemento facilitador. Solamente así se podrá estar bien espiritualmente, con el propio ser humano, con la tierra, el cielo y los elementos de la naturaleza que nos dan oxígeno [...] por lo que para nosotras hablar de enfoque de género supone remitirse al concepto de dualidad manejado desde la cosmovisión indígena, según el cual todo en el universo se rige en términos de dualidad-*reciproca* (la letra en cursiva es un agregado mío), el cielo y la tierra, la felicidad y la tristeza, la noche y el día, y se complementan: el uno no puede estar sin el otro. Si hubiera diez días con sólo sol moriríamos, no lograríamos soportarlo. Todo se rige en términos de Duali-

dad, indudablemente, el hombre y la mujer”⁴⁴. (Calixta Gabriel, 2004 citado por Hernández, 2008:31)

En consecuencia, el derecho a la diferencia cultural, está reconstruyendo aquella igualdad formal, del Estado-nación moderno, homogéneo e igualitario, que paradójicamente ha ocasionado inequidad y asimetría con todos los sujetos y a todos los niveles, por el contrario escondían en su interior formas de colonialidad de poder/saber. En Latinoamérica ya se ha ido gestando una “‘ciudadanía diferenciada’, en la que las especificidades étnicas y de género estén consideradas cuando se construya un espacio público heterogéneo, donde los grupos de interés puedan trabajar en conjunto, manteniendo sus identidades” (Young, 1989; 2000 citado por Hernández, 1998:28-29)

Mientras nos encontremos atrapadas y encapsuladas en el etnocentrismo de la academia y el activismo feminista hegemónico liberal; mientras existan posturas conceptuales y analíticas, teóricas y de práctica política, que nos digan como tenemos que ser y como tenemos que actuar; mientras persista la búsqueda de puntos de encuentro desde una conciencia feminista; mientras se nos siga dando las recetas para luchar en contra del patriarcado, de la desigualdad, y de la violencia; mientras insistan que nuestra liberación y empoderamiento parte de una conciencia feminista;

44 Declaración expresada en la I Cumbre de Mujeres Indígenas de América en el año 2003.

mientras no se valoricen la reivindicación identitaria y cultural de las mujeres aymaras y su potencial liberador; y mientras todo eso siga sucediendo y sigan apareciendo más elementos aniquiladores[...], el diálogo seguirá siendo monocultural –un diálogo de sordos-, y desafortunadamente lejos quedará aquella posibilidad de un “feminismo de la diversidad en la diversidad” (Hernández, 2008).

Seguramente seguiremos debatiendo desde la disputa, desde la apropiación/re-construcción/recuperación, desde la interpelación, respecto de los términos, de las definiciones, de los valores, de las relaciones [...], que le sean asignadas conforme a cada pluralidad de actores inmersos en una pluralidad de realidades y de racionalidades culturales. Para luego, poder así encausar nuestros procesos de descolonización, o como diría Lilian Celiberti (2010) “cómo hacer dialogar imaginarios en disputa construidos por diferentes actores/as en sus luchas, y cómo hacer de ese diálogo un campo de praxis política que permita incorporar y/o dismantlar imaginarios colonizados”.

Bibliografía

CABEZAS GONZÁLEZ, Almudena.

2012 “Mujeres indígenas desde América Latina hasta Abya Yala”. En: DEL CAMPO, Esther (ed.). *Mujeres Indígenas en América Latina: política y políticas públicas*. España: Fundamentos. Pp. 45-72.

CELIBERTI, Lilian.

2010 “El diálogo como práctica política”. En: *Diálogos complejos. Miradas de mujeres sobre el Buen Vivir*. Asunción, Paraguay: Articulación Feminista Marcosur. Pp. 03-15.

<http://generoymineriaperu.files.wordpress.com/2013/05/dic3a1logos-complejos-marco-sur.pdf> (Consulta: 24 de junio de 2013).

DE SOTO, Hernando.

2010 “La Amazonía no es Avatar. En honor a los indígenas y policías muertos en Bagua el 05 de junio de 2009”. En: *El Comercio Suplemento Contratado I* Editado por el Instituto Libertad y Democracia. Lima, 05 de junio, pp. 01-08.

<http://www.ild.org.pe/our-work/projects/indigenous-peoples/articles>
(Versión en inglés, consulta: 15 de junio de 2013.)

ENRIQUEZ SALAS, Porfirio.

2005 *Cultura Andina*. Puno, Perú: CARE PERÚ y Dirección Regional Puno del Ministerio de Educación.

2010 *Tecnología andina intercultural*. Material de enseñanza. Puno: Universidad Nacional del Altiplano, Facultad de Ciencias Sociales, Segunda Especialización Cultura-Tecnología Andina e Interculturalidad [23-10-2010].

ESTERMANN, Josef.

1998. *Filosofía Andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala.

2004[1997] “Filosofía andina elementos para la reivindicación del pensamiento colonizado”. *Cuaderno de Investigación en Cultura y Tecnología Andina*, Chile, número 12. pp. 04-31. http://www.unap.cl/iecta/biblioteca/cuadernos/pdf/cuaderno_12.pdf (Consulta: 07 de junio de 2013)

GRILLO FERNÁNDEZ, Eduardo.

1993 “La cosmovisión andina de siempre y la cosmovisión occidental moderna”. En: *Desarrollo o Descolonización en los Andes*. Proyecto Andino de tecnologías Campesinas – PRA-TEC. Lima, pp. 07-61.

1996 ¿Desarrollo o afirmación cultural andina en los Andes?. En: *Caminos andinos de siempre*. Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas – PRATEC. Lima, pp. 63-93.

GÓMEZ SUÁREZ, Águeda.

2012 “Grupos indígenas y sistemas sexo/género en América Latina”. En: DEL CAMPO, Esther (ed.). *Mujeres Indígenas en América Latina: política y políticas públicas*. España: Fundamentos, pp. 101-131.

HERNÁNDEZ CASTILLO, Rosalva Aída.

2008. “Descentrandando el feminismo. Lecciones aprendidas de las luchas de las mujeres indígenas de América Latina”. En: HERNÁNDEZ

CASTILLO, Rosalva A. (editora). *Etnografías e historias de resistencia. Mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas*. México, D.F.: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social – CIESAS, pp. 15-40.

ISBELL, Billie Jean.

1997 “De inmaduro a duro: lo simbólico femenino y los esquemas andinos de género”. En: ARNOLD, Denise Y. (compiladora). *Más allá del silencio. Las fronteras de género en los Andes*, parentesco y género en los Andes Tomo I. La Paz, Bolivia: ILCA/ CIASE. pp. 253-300.

MACLEOD, Morna.

2008 “Voces diversas, opresiones y resistencias múltiples: las luchas de mujeres mayas en Guatemala”. En: HERNÁNDEZ CASTILLO, Rosalva A. (editora). *Etnografías e historias de resistencia. Mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas*. México, D.F.: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social – CIESAS. pp. 127-170.

MAMANI M., Manuel.

1999 “Chacha-warmi paradigma e identidad matrimonial aymara en la provincia de Parinacota”. *Chungara Revista de Antropología Chilena*, Arica, volumen 31, número 2, pp. 307-317.

MEDINA, Javier.

2012 Comentario de 04 de febrero a “El futuro será reciprocidad con elementos del capitalismo”. *Círculo Achocalla*. En: <http://www.circuloachocalla.org/el-futuro-sera-reciprocidad-con-elementos-del-capitalismo/> (Consulta: 21 de junio de 2013.)

MEDRANO VALDEZ, Yanett.

2012 “Chacha-Warmi. Otra manera de equidad de género vista desde la cultura aymara”. *Pluralidades Revista para el debate intercultural*, Puno, volumen 1, número 1, pp.11-37.

MONASTERIO MARTÍN, Marta.

2012 “El desarrollo y la autonomía de las mujeres andinas peruanas a partir del fortalecimiento de sus identidades. Oportunidades y debilidades en el estudio de caso de la provincia de Antabamba”. En: DEL CAMPO, Esther (ed.). *Mujeres Indígenas en América Latina: política y políticas públicas*. España: Fundamentos, pp. -309-345.

PEÑA CABRERA, Antonio.

2004[1997] “Racionalidad occidental y racionalidad andina”. *Cuaderno de Investigación en Cultura y Tecnología Andina*, Chile, número 12. pp. 32-50. En: http://www.unap.cl/iecta/biblioteca/cuadernos/pdf/cuaderno_12.pdf (Consulta: 07 de junio de 2013).

PÉREZ Q., Julio, et al.

2008 *Pacha Jaqichasiña Masachakuy*. Bolivia: Verbo Divino.

PINO JORDÁN, Ana María.

2012 “La chacana ¿elucubración o resignificación?”. *Pluralidades Revista para el debate intercultural*, Puno, volumen 1, número 1, pp. 41-54.

PULEO, Alicia H.

2011 *Ecofeminismo para otro mundo posible*. Madrid, España: Ediciones Cátedra.

2013 *Del ecofeminismos clásico al deconstructivo: principales corrientes de un pensamiento poco conocido*. Material de enseñanza. España: Ecologistas en Acción, VIII Curso de Formación on-line Ecofeminismo [24 de enero al 06 de marzo].

RÖSING, Ina.

1997 “Los diez géneros de Amarete, Bolivia”. En: ARNOLD, Denise Y. (compiladora). *Más allá del silencio. Las fronteras de género en los Andes*, parentesco y género en los Andes Tomo I. La Paz, Bolivia: ILCA/ CIASE. pp. 77-92.

SIKKINK, Lynn.

1997 “El poder mediador del cambio de aguas: el género y el cuerpo político condeño”. En: ARNOLD, Denise Y. (compiladora). *Más allá del silencio. Las fronteras de género en los*

Andes, parentesco y género en los Andes Tomo I. La Paz, Bolivia: ILCA/ CIASE. pp. 93-122.

TORTOSA, José María.

2009. Comentario de 10 de agosto. “Sumak kawsay, suma tamaña, buen vivir”. *Sección Nombres Propios* de la Fundación Carolina. En: <http://www.fundacioncarolina.es/es-ES/nombrespropios/Documents/NPTortosa0908.pdf> (Consulta: 21 de junio de 2012).

VAN KESSEL, J.

2004[1996]. “La cosmovisión y la ética andinas como garantía de un desarrollo andino sostenible”. En: *Dos conferencias en antropología andina. Cuaderno de Investigación en Cultura y Tecnología Andina*, Chile, número 10, pp. 31-57. http://www.iecta.cl/biblioteca/cuadernos/html/cuaderno_10.htm (Consulta: 08 de junio de 2013).