

Cuidado territorial

Prácticas, éticas, políticas y poéticas en
los mundos campesinos de América Latina



Tyanif Rico Rodríguez

Afrontar las crisis ambientales

Vol. 4

Editores de la serie / Series editors

Olaf Kaltmeier, Eleonora Rohland, León Enrique Ávila Romero, Gerardo Cham,
Virginia García Acosta, Anthony Goebel McDermott, Ricardo A. Gutiérrez,
Susana Herrera-Lima, Cecilia Ibarra, Sofia Mendoza Bohne, Elissa Rashkin,
Eduardo Relly, Javier Taks, Helge Wendt, Adrián Gustavo Zarrilli



Este trabajo está autorizado bajo la licencia Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International (CC BYNC-ND 4.0), lo que significa que el texto puede ser compartido y redistribuido, siempre que el crédito sea otorgado a l*s autor*s, pero no puede ser mezclado, transformado o construir sobre él. Usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales. Para más información, ver <https://creativecommons.org/licenses/by-ncnd/4.0/deed.en>.

Para crear una adaptación, traducción o derivado del trabajo original, se necesita un permiso adicional y puede ser adquirido contactando a la editorial kipu (Förderverein für InterAmerikanische Studien, e.V.). Los términos de la licencia Creative Commons para reuso no aplican para cualquier contenido (como gráficas, figuras, fotos, extractos, etc.) que no sea original de la publicación Open Access y puede ser necesario un permiso adicional del titular de los derechos. La obligación de investigar y aclarar permisos está solamente con el equipo que reúse el material.

Tyanif Rico Rodríguez

Cuidado territorial

**Prácticas éticas, políticas y poéticas en los mundos
campesinos de América Latina**



Título: Cuidado territorial. Prácticas éticas, políticas y poéticas en los mundos campesinos de América Latina

Afrontar las crisis ambientales, Vol. 4
Bielefeld: Kipu-Verlag, 2026

ISBN-Print: 978-3-946507-96-3
E-Book ISBN: 978-3-946507-97-0
DOI:10.4119/unibi/3020419

Impresión: Libri Plureos GmbH, Friedensallee 273, 22763 Hamburg

GEFÖRDERT VOM



Bundesministerium
für Bildung
und Forschung

Diseño de cubierta: Sylvia Maria Saldarriaga Ehlers
Digramación: Omar Sierra Cháves
© Kipu-Verlag 2026

Kipu-Verlag
c/o Center for InterAmerican Studies (CIAS)
Bielefeld University
PF 101131
33501 Bielefeld
Germany
www.kipu-verlag.de
info@kipu-verlag.de



Índice

INTRODUCCIÓN	1
EL CUIDADO TERRITORIAL. RELACIONALIDAD Y ÉTICAS FEMINISTAS	8
<i>Relacionalidad Ontológica y Posthumanismos</i>	<i>10</i>
<i>Éticas feministas del cuidado.....</i>	<i>11</i>
<i>Germinar del diálogo, situarse en un lugar epistémico</i>	<i>13</i>
<i>El orden capitular.....</i>	<i>14</i>
DESCENTRAR LO HUMANO PARA EXPANDIR LO SENSIBLE	18
PROCESOS DE SUBJETIVACIÓN TERRITORIALES	19
LA CONVERSACIÓN ENTRE FEMINISMOS PARA ELABORAR UNA COMPRENSIÓN	
TERRITORIAL DE LOS PROCESOS DE SUBJETIVACIÓN	23
<i>Feminismos posthumanos</i>	<i>24</i>
<i>Feminismos territoriales y comunitarios.....</i>	<i>27</i>
TERRITORIO Y LUGAR. CONCEPTOS PARA LECTURAS POSTINDIVIDUALISTAS DE SUJETO	31
<i>Lugar (place).....</i>	<i>31</i>
<i>Territorio</i>	<i>37</i>
HACIA SUBJETIVIDADES TERRITORIALES Y CUIDADO MÁS QUE HUMANO	41
RECONOCER LA VITALIDAD DEL MUNDO	46
ÉTICAS DE MATERIALISMO VIBRANTE.....	47
TERRITORIO COMO ENSAMBLAJE POLÍTICO VIBRANTE	55
RECOMPONER LO POLÍTICO PARA AMPLIAR LO SENSIBLE.....	60
ÉTICAS FEMINISTAS DEL CUIDADO. HACIA EL DESPLAZAMIENTO DE LO	
SENSIBLE.....	63
CUERPO – TERRITORIO. LA POTENCIA DE LA DIFRACCIÓN DE LO POLÍTICO	64
LA DIFRACCIÓN Y APERTURA DE LO POLÍTICO, RESITUANDO EL PAPEL DE LOS AFECTOS	71
REVERBERAR EL SABER ANCESTRAL PARA DESPLAZAR LO SENSIBLE	76
REESTABLECER EL ORDEN DE LO POLÍTICO.....	81
POÉTICAS DEL CUIDADO. RE-CREAR LO SENSIBLE.	83
¿QUÉ ES RESISTENCIA, A QUÉ SE RESISTE Y CÓMO SE RESISTE?	84

<i>¿A qué se resiste?</i>	86
<i>¿Cómo se resiste?</i>	89
POÉTICA COMO POTENCIA RE-CREADORA.....	90
<i>Cartografías de Disueño</i>	92
<i>Narrativas del arraigo</i>	96
<i>Sanación política comunal</i>	101
LA POÉTICA DEL CUIDADO	109
AMBIVALENCIAS DEL CUIDADO	111
DEFENSA Y CUIDADO DEL TERRITORIO EN LOS MUNDOS CAMPESINOS DEL MACIZO ..	113
CUIDADO NORMATIVO: SOSTENIBILIDAD Y DESARROLLO PARA EL MERCADO DE	
MICROLOTES	119
AMBIGÜEDADES DEL CUIDADO.....	125
REFLEXIONES FINALES	128
CONCLUSIONES	130
BIBLIOGRAFÍA.....	134

A mis ancestras cuyo legado me sostiene.

A la tierra, el suelo y el cuerpo como superficies sensibles.

Introducción

Los modelos de producción, valoración y organización capitalistas se sustentan en el mantenimiento de un estado de crisis socio-ecológica permanente. Una crisis del cuidado que, siguiendo a Nancy Fraser (2016), se traduce en una crisis de reproducción o del hacer común. En esta crisis la agudización de las consecuencias del cambio climático tiene una profunda correlación con la expansión de las desigualdades sociales a escala global heredadas de un orden racista, patriarcal y colonial. Un orden que impone violencias sobre ciertos cuerpos para extraer valor. En el contexto de la crisis de los cuidados, se hace evidente la crisis de un modelo del amo que niega la interdependencia y la vulnerabilidad.

En los territorios latinoamericanos esta crisis se hace palpable en modelos extractivos que agudizan las consecuencias climáticas, exacerbando la violencia sobre cuerpos y territorios como mecanismos de dominio y control¹ prolongando la colonialidad del saber y el poder².

La explotación de las personas y la naturaleza parecen habitar un modo embrujado del capitalismo que impregna nuestras prácticas, políticas y horizontes de deseo, como lo describen Stengers y Pignare (2021). No parece haber salida de este modo de producción sostenido en la invisibilización y negación de lo que Stefania Barca llama las fuerzas de reproducción que sostienen la vida (2020). Sin embargo, en este mismo mundo, dominado por la barbarie y la hegemonía de la violencia colonial capitalista, la vida es recreada y sostenida en tensión y resistencia desde el cuidado. El cuidado, como

¹ Göbel, Góngora-Mera y Ulloa (2014) en *Desigualdades socioambientales en América Latina* elaboran un análisis de casos que resulta ilustrador de las formas en cómo operan estos mecanismos de violencia y las formas de resistencia que les hacen frente.

² Ramón Grosfoguel explica que la colonialidad se refiere a un patrón de poder que se inaugura con la expansión colonial europea a partir de 1492 y donde la idea de raza y la jerarquía etno-racial global atraviesa todas las relaciones sociales existentes tales como la sexualidad, género, conocimiento, clase, división internacional del trabajo, epistemología, espiritualidad, etc. y que sigue vigente (Montes y Busso 2007).

una relación central para la re-creación y re-producción de la vida ha sido expropiado e invisibilizado históricamente precisamente por el rol fundamental que juega en el sostenimiento del capital. La escisión que funda el contrato sexual ha perpetuado la distinción entre lo público y lo privado, lo invisible y lo invisibilizado sobre la que se configuran las sociedades modernas (Pateman 2019).

Sin embargo, más allá de esta violencia, el cuidado como fuerza de reproducción sostiene la vida en la amplitud de relaciones vitales, sociales, culturales y ecológicas que conforman nuestros mundos. Desde esta potencie-re-creadora abordo al cuidado en este texto, en particular desde las experiencias de re-existencia de comunidades campesinas en América Latina que sitúan al cuidado en el centro habitando la posibilidad de una experiencia de vida moral inédita (Brugère 2011).

Se trata de comunidades cuyos modos de existencia³ habitan una potencia política y poética de la resistencia a través de vínculos afectivos y relaciones socio-ecológicas centradas en el territorio. Una voz diferente que propone otra poética sobre modos de habitar, y otras políticas, como modos otros de relación. Desde América Latina, al poner la vida en el centro desde una dimensión comunitaria, colectiva y popular se disputan formas de reproducción contrarias a las que impone el capitalismo patriarcal y colonial, abonando otros horizontes de deseo visibilizando “la negación y devaluación del trabajo de las mujeres, de los pueblos colonizados y de las especies compañeras de las que dependen las lógicas de acumulación” (Menéndez y García 2021, 12).

La visibilización de los cuidados como actividades centrales para la reproducción, ha develado cómo su distribución gesta desigualdades. La politización de las tareas de reproducción visibiliza la división sexual del trabajo y las violencias que comportan poniendo en evidencia cómo aquella distribución desigual opera a partir de la invisibilización de los cuerpos y las relaciones que los preforman. Esta escisión fundamental se gesta en el excepcionalismo humano como principio organizador del proyecto colonial sobre el que reposa la modernidad y el orden de género que comporta (Lugones 2016). A través de este principio ciertos cuerpos y espacios se convierten en sujetos de dominio de otros, haciendo operativa la explotación de cuerpos y relaciones sostenida en una definición excluyente de lo humano.

³ Como afirma Etienne Souriau (2016) todo existir exige entonces un esfuerzo, exige un proceso de instauración, y por lo tanto requiere un arte.

El problema al que responde este el libro es que las maneras en que hemos atendido a las crisis planetarias, a través de los discursos sobre el Antropoceno, no son suficientes en tanto perpetúan una forma colonial y patriarcal de relacionarnos con la naturaleza que necesita ser transformada radicalmente. El Antropoceno necesita ser pensado como un problema moral, como afirma María Grace Salamanca pues “no hay nada de lógico ni de racional en el deseo de convertirse en amo, dominar o robar. El modelo del hombre moderno no es el único modelo de la condición humana” (2024).

Desde que en 2002 Paul Crutzen afirmó que hemos dejado atrás el Holoceno y que los seres humanos hemos entrado en una nueva época: el Antropoceno, esta noción ha estado en debate⁴. La comprensión actual del Antropoceno discute su formalización como Escala de Tiempo Geológico. Actualmente se debate si debe ser considerada como una época o como un evento que no requiere formalización. Ambas perspectivas demuestran un enfoque dualista y omiten un enfoque histórico que se interese en las raíces socioeconómicas estructurales del Antropoceno (Soriano 2017). Este problema recae en el centro de la comprensión de las formas en que las acciones humanas han dejado una huella tal en el planeta que afrontamos una crisis de habitabilidad en la tierra.

El Antropoceno anuncia una crisis múltiple en la que no es clara cuál es la naturaleza de esta, quiénes son afectados y de qué formas. Múltiples autores han elaborado sobre estos vacíos hablando de Capitaloceno (Malm 2016; Haraway 2016; Moore 2015; 2017), Plantacionceno (Haraway et al. 2016; Woldford 2021) e incluso Negroceno (Ferdinand 2022) como una forma de hacer referencia a las relaciones, contextos y actores que le han dado forma a partir de las trayectorias del capitalismo y el colonialismo. Sin embargo, ha quedado pendiente entender el Antropoceno desde una perspectiva interseccional como un fenómeno que resume la tempestad moderna, como un mundo fundamentado en la destrucción ambiental. Es decir, como un fenómeno que debe ser analizado reconociendo las continuidades coloniales que le han dado forma y que se actualizan de formas diferenciadas en los cuerpos.

⁴ Hablar sobre los márgenes temporales sobre los que las múltiples definiciones de Antropoceno reposan varían entre la revolución neolítica, hasta la revolución industrial (Griffiths 2023). Sin embargo, desde las ciencias de la tierra y los análisis geológicos sobre muestras de carbono, coinciden en afirmar un quiebre en los ciclos vitales del planeta hacia la mitad del siglo XX (Randazzo y Richter 2021). Mientras tanto, otros siguen discutiendo sobre la dificultad de desarrollar un modo de pensar sobre el presente que intente mantener unidos estos dos sentidos del tiempo tan diferentes: el tiempo humano-histórico y el tiempo de la geología, ver por ejemplo Chakrabarty (2018).

El género, como construcción colonial, permite establecer un orden desigual y diferenciado de los cuerpos basándose en principios racistas y patriarcales, mediante los cuales se distribuye sexualmente el trabajo y el valor (Lugones 2010). A partir de este orden, ciertos cuerpos y los sentidos asociados a estos, como la naturaleza, las mujeres o lo feminizado, quedan relegados a una posición de inferioridad o salvajismo, que les somete a la tutela, civilización o control del sujeto moral blanco heteronormado. Por lo tanto, centrar la diferencia de género dentro de la narrativa del Antropoceno es tan preciso como centrarse en el capitalismo y el colonialismo (Walton 2020).

El antropos del Antropoceno se sitúa en una posición masculina universalizada, ubicada en algún lugar del Norte Global en condiciones de clase media y consumo capitalista que construye un sentido de universal del hombre como actor geológico y que “emerge de una trayectoria tecnológica inscriptiva” (Colebrook 2017, 8). De esta manera evade las formas en que la riqueza, así como el cambio climático, se distribuyen de manera desigual, contribuyendo a la invisibilización de las diferencias y condiciones que atraviesan de formas particulares sus consecuencias en los cuerpos como la raza, el género, la clase, la habilidad, etc.

Han sido precisamente los movimientos sociales los que han puesto del dedo en el renglón, sobre la importancia de centrar las desigualdades sociales dentro de las respuestas a la devastación de la naturaleza. En particular, cuando es innegable que existe una relación entre la extracción de recursos, la misoginia y la destrucción ecológica, que se hace especialmente visible en los contextos en los que se disputa el control territorial de los espacios, tanto por actores armados legales como ilegales.

Es por ello fundamental partir de una lectura sobre las formas en que esta relación se establece y señalar los vacíos y omisiones que la noción de Antropoceno comporta, así como evidenciar las contradicciones socio-reproductivas del capitalismo neoliberal, donde la acumulación ilimitada desestabiliza los procesos mismos de reproducción social sobre los cuales se asienta (Fraser 2016). Este es el desafío que enfrentamos, en particular cuando los mecanismos para asegurar la acumulación ilimitada son la violencia, la militarización y los extractivismos⁵.

El cambio climático ha sido el problema más visible a través del que se ha dado atención a las consecuencias del Antropoceno (Roka 2019). La

⁵ La extracción a gran escala de recursos naturales como minerales, petróleo y gas. Para ver más sobre los debates en torno a esta noción en América Latina véase Mejía et al. (2022).

reducción de emisiones y las demandas por descarbonización, en un contexto de extinción masiva, se han convertido en el eje de las políticas públicas y los esfuerzos institucionales para afrontar las consecuencias de las acciones de algunos modelos de humanidad sobre la tierra. Sin embargo, la mayoría de estos discursos que tienden a priorizar respuestas técnicas, modelos y decisiones que priorizan estrategias económicas como los mercados de carbono (Blanton et al. 2024), omiten las consecuencias de seguir confiando en el mercado como el espacio para la gestión de las relaciones (Ervine 2013).

Esta forma de entender y atender la crisis climática disminuye su comprensión como parte de una crisis de cuidados cuya complejidad nos llama a reevaluar los principios desde los que organizamos las relaciones sociales y la organización de lo político. Reducir la gestión de nuestras vidas a relaciones mercantiles no podrá ser nunca una vía para su sostenimiento. Por el contrario, seguiremos profundizando en las causas, al profundizar las contradicciones socio-reproductivas del capitalismo neoliberal.

Si bien la noción de Antropoceno es problemática, es operativa en tanto diagnóstico y paradigma. Siguiendo a Maristela Svampa (2019) su utilidad reside en la posibilidad de evidenciar cómo las consecuencias desiguales de las crisis y el rol de las relaciones de explotación del capitalismo extractivista⁶ ocultan tanto jerarquías de dominación sostenidas en contradicciones, como la multiplicidad ontológica que sostiene nuestros mundos. En este uso operativo quisiera situar mi mirada sobre esta noción. En particular sobre las preguntas que su ambivalencia abre para problematizar una comprensión sesgada y reduccionista de lo colectivo, así como de las maneras en que participamos en la definición y atención a las crisis cuyo eje central es una mirada cosificadora de la naturaleza y de los cuerpos.

Para atender a este problema, el texto desarrolla la noción de cuidado territorial. Una categoría que emerge a partir de entrevistas y trabajo etnográfico sobre formas de resistencia y organización territorial con organizaciones campesinas lideradas por mujeres en Colombia y en México. Esta noción describe aquello que ha quedado obliterado tanto en las narrativas sobre la crisis, como en sus soluciones, y que, por el contrario, ofrece formas de resistencia y transformación de nuestros horizontes políticos y de deseo

⁶ Jason Moore (2015), Donna Haraway (2015) entre otros proponen hablar de Capitaloceno precisamente para insistir en que los ritmos y consecuencias que afrontamos tienen un marco político y económicos muy específicos, pero que a su vez son limitados y no totales. Por el contrario, esta lectura totalizante de Antropoceno que no reconoce las formas diferenciadas de sus consecuencias contribuye a la perpetuación de las desigualdades.

que trasgreden y contestan los órdenes de reproducción del capital abriendo espacios para sostener la vida.

El texto desarrolla esta categoría en cinco capítulos a partir del diálogo entre feminismos en los que encuentro debates y aportes para describir sus características. En tanto los debates y aportes en la literatura del cuidado, -de manera aislada-, son insuficientes para describirlas, es fundamental una lectura etnográfica a las prácticas.

La intención es identificar puentes, conversaciones y perspectivas analíticas que, desde el interés por cultivar ontologías relacionales, han abonado a una concepción ética del cuidado que se interesa no solo por reconstruir los horizontes morales de las relaciones, sino además por expandir la mirada sobre quienes participan y de qué forma en dichas relaciones. Este camino es sin duda inacabado, pero puede ser enriquecido por las prácticas y las experiencias de organización campesina de los pueblos de Abya Yala quienes habitan prácticas y éticas que dan lugar a narrativas más generosas con la abundancia de la vida.

Metodológicamente elaboro mi análisis a partir de entrevistas y material etnográfico recolectado durante periodos de campo de tres a seis meses en 2010, 2016, 2018 y 2021 en el macizo nariñense, al sur de Colombia y dos periodos de campo de tres meses en la región de las Altas montañas de México entre Veracruz y Puebla en 2022 y 2023. Las preguntas que guiaron mi acercamiento a las organizaciones de mujeres y sus experiencias se han transformado a lo largo de estos años de investigación en la región del Macizo colombiano. A la luz de estas transformaciones se ha cultivado mi mirada hacia otros espacios como la región de las Altas montañas en México. Estas preguntas transitaban el interés por las formas de organización agraria y popular, hacia las formas de producción de conocimiento y relación con la naturaleza, en particular desde las luchas de las mujeres.

Como mujer mestiza de una familia trabajadora con acceso a educación superior en un país donde asistir a la universidad es un privilegio, mi relación académica con los mundos campesinos, los paisajes rurales y las luchas de las mujeres comenzó desde la distancia de una producción académica crítica centrada en la marginación, la pobreza y la guerra. Si bien, estos marcos son fundamentales para comprender críticamente las sociedades latinoamericanas y las dinámicas rurales, yo tenía la certeza de que había otras historias que no se tenían en cuenta y que estas otras historias sobre los mundos campesinos me resultaban más interesantes.

Para mí, al tener una familia de herencia campesina y haber crecido con una relación de goce y apreciación por los paisajes donde se cultivan

alimentos, las historias de lucha y pobreza estaban encarnadas en mis ancestros, pero también las formas en que aquellas condiciones han sido sorteadas y pese a las cuales se ha sostenido la vida. Esta herencia se sentía incómoda con aquellos lentes que parecían obliterar la importancia observar cómo las personas se relacionan con la naturaleza y con los otros en la búsqueda de bienestar. Para mí las historias que faltaban sobre los mundos campesinos o las que tenía interés en leer, tenían más que ver con cómo la vida colectiva, aunque embebida en la opresión, la guerra y las desigualdades, era sostenida, vivida y querida más allá de estas.

Estas historias estaban en la vida cotidiana, en las trayectorias de vida, en las charlas, las actividades diarias para el sustento, en las caminatas en las montañas, en las ofrendas y la comida. Estas historias habitaban lo ordinario donde se cuida de la vida. En el Macizo colombiano encontrarme con el cuidado fue un proceso de compromiso y distanciamiento (Elias 1990) sostenido en aquella inconformidad sobre la ausencia de historias agrarias regionales y estudios sobre los mundos campesinos que no estuvieran delimitados por la experiencia de la guerra. Si bien, los espacios rurales han sido forjados en medio de las tensiones entre actores armados, legales e ilegales y sus intereses territoriales en disputa con las agendas de soberanía del Estado -construidas sobre la explotación de recursos-, las historias, luchas y formas de sostener la vida de los mundos campesinos han quedado reducidas. Esto es problemático porque además de restarles importancia, las despolitizan. Lo que inició como una búsqueda de historias agrarias silenciadas e historias organizativas campesinas descentradas de la guerra, me llevó a encontrar algo aún más oscurecido y obliterado. El cuidado, un modo de relación desde el cual los horizontes de lo común configuran aquellas prácticas que parecían ocultas en las historias de la movilización campesina y la historia agraria de Colombia. Lo ordinario, el espacio en donde la vida se cultiva se habita y se disputa adquirió relevancia al verme sumergida en sus relaciones. Las entrevistas e historias de vida que nutren este libro hacen parte de un acervo de más de diez años de relación y observación con interés etnográfico hacia un espacio que sinuosa y cuidadosamente develó su fuerza y potencia en la humildad de la vida ordinaria.

Estas historias no aparecían en la literatura y esta ausencia me proporcionó un espacio para cuestionar el lugar que ocupaba el conocimiento campesino y las formas de organización y relación con la naturaleza que transformaron mi práctica como socióloga. Mi encuentro con las organizaciones campesinas, además de ampliar mi comprensión de los

entornos rurales, me permitió comprender el papel de las mujeres en la organización de estos procesos. Desde entonces, se han difractado mis preguntas hacia el papel de sus luchas y estrategias en los espacios rurales en donde los retos se multiplican para las mujeres en contextos de violencia machista y feminicida. Sostener la vida, con alegría y dignidad en medio de la barbarie es una victoria política y epistémica. Estas historias han permanecido infrarrepresentadas en la literatura sobre formas de organización política en tanto no se les concibe como espacios ni relaciones que producen lo político. Las organizaciones de mujeres en América Latina cuyas experiencias nutren las reflexiones de este libro demuestran lo contrario.

El cuidado territorial. Relacionalidad y éticas feministas

Cuidado territorial es una noción que reúne conceptualizaciones y prácticas del cuidado en un diálogo entre múltiples geografías. Se trata de un marco comprensivo sobre las formas de resistencia y recreación de mundos obliterados que sustentan nuevos horizontes éticos y políticos para transformar nuestra relación con la naturaleza reivindicando dimensiones territoriales, afectivas y poéticas.

Siguiendo la conceptualización que ofrece Puig de la Bellacasa (2017) del cuidado como práctica/trabajo, ética y política, afirmo que en los mundos campesinos, comunitarios e indígenas de América Latina el cuidado territorial es un mecanismo de sostenimiento y acción política más que humana. El cuidado territorial reúne el conjunto de actividades (extra)ordinarias para el sostenimiento de la vida (*care work*) que forjan y desarrollan una comprensión de la relación continua e interdependiente de los cuerpos con la naturaleza a partir de la que se generan éticas relacionales de la interdependencia y la co-responsabilidad. A través de estas éticas se sostiene y reivindica la vida, como un entramado colectivo multiespecie, inmerso y situado en ecosistemas particulares. De esta forma, se forjan identificaciones, afectividades y formas de conocimiento sobre el territorio como entramado colectivo que define asuntos del cuidado y con ello, delimita los contornos de las prácticas políticas como prácticas para la defensa y el sostenimiento (*care politics*).

Para su desarrollo el texto despliega los ejes problemáticos de la relación moderna con la naturaleza expuestos en la literatura en el marco de la crisis de los cuidados, y las posibles soluciones que han proveído.

Partiendo de la importancia de una concepción de lo humano más generosa, muestro cómo en la literatura, en particular las perspectivas posthumanas y relacionales, los procesos de subjetivación territoriales han sido un camino para apuntar hacia este horizonte. Sin embargo, quedan irresueltas aristas que atendiendo a las prácticas desde una dimensión territorial y etnográfica podrían resolverse. Entre estas aristas se incluye el rol de la naturaleza en la conformación de los asuntos colectivos y una dimensión sensible sostenida en lazos afectivos cultivados territorialmente que se enfrentan a modos normativos y capitalistas del cuidado.

Ahondar en una dimensión territorial a partir de las prácticas, profundiza la conexión entre formas de resistencia y transformación de los ejes de dominación reivindicando formas de lo político y del hacer común que no resuelve del todo la literatura. Por el contrario, las complementan. Lo político, como una preocupación por cómo vivir juntos al situarse en las prácticas, afirma “la heterogeneidad de la política reconociendo su carácter impuro, en ciernes” (Quintana 2023, 47) permitiendo desplazar la mirada de las lógicas de gobierno y dominación, hacia lo que pasa entre los cuerpos.

Este texto elige situarse en las prácticas y reivindicar la vida cotidiana con interés de pensar situadamente desde el cuerpo. Desde este encuadre la vulnerabilidad y la codependencia se vuelven asuntos clave de lo político y sus materializaciones incorporadas. Por ende, es posible explorar cómo toda incorporación siempre está sujeta a confrontación. “Siempre somos en plural entre otros cuerpos” (Quintana 2023, 49). Lo político se multiplica como espacio de lo heterogéneo, como ventana de emancipación.

En este sentido las prácticas y el acceso a la vida cotidiana de los mundos campesinos, a través del material etnográfico, no tiene un fin ilustrativo. No se trata de casos que ejemplifiquen la teoría. Por el contrario, ocupan un lugar epistémico similar a esta, que informan desde la realidad de los pueblos, lo que constituye un horizonte para la teoría, en particular para la del norte global.

Con ello reconozco que el diálogo que propongo se establece entre formas y lugares de enunciación diferentes, que además gozan de estatus epistemológicos distintos y lugares de legitimidad múltiples dependiendo de quien quiera escuchar y atender sus reflexiones. La conversación entre perspectivas desde la que elaboro este libro no tiene la pretensión de aplanar las diferencias o conflictos en los que habitan estas perspectivas, y los que puedan emerger al invitarlas a conversar. Sin embargo, me permito esta conversación en tanto las reconozco como perspectivas cuyo interés

relacional cultiva un sentido de apertura en el que las preocupaciones, a mis ojos, son similares a pesar de que se resuelvan por caminos diferentes.

De esta manera emerge un diálogo entre conceptualizaciones y prácticas del cuidado en un encuentro entre literatura y experiencias de las comunidades, que traza tanto continuidades como actualizaciones desde una perspectiva territorial. El objetivo de esta conversación es brindar un marco analítico que reivindique el estatus epistémico y ontológico de las formas de ser y hacer en los mundos campesinos, evidenciando los problemas a los que nos convocan y las prácticas y estrategias que sostienen para atenderlos. Un lugar que dialoga con las preocupaciones de la teoría y que le muestra otros caminos cuando esta tiene la disposición de escuchar y romper con la pretensión de descubrir verdades ahistóricamente universales desde una posición excepcional de lo humano. En el interés de trazar multiplicidades reconozco en las perspectivas de los feminismos posthumanistas (Ferrando 2019, 54), los feminismos comunitarios y las éticas feministas del cuidado, potencial para establecer dicha conversación.

Relacionalidad Ontológica y Posthumanismos.

En estas perspectivas no hay formas inocentes de relacionarse con el mundo. En tanto la materia no es un telón de fondo pasivo, el conocimiento no es mera representación y la ética es un asunto político. No hay unidades ontológicas previas a las relaciones, por lo tanto, no existe una división dada a priori entre sujetos y objetos de conocimiento, sino más bien la constante co-constitución de las entidades mediante la relación.

Estos enfoques comparten la convicción de que las formas de pensar, teorizar y contar historias están inextricablemente ligadas a las formas de actuar y de interactuar con ellas, con ello se forja nuestro ser en el mundo, lo que a su vez crea y especifica los mundos en los que somos. El reto que plantean es cómo dislocar el excepcionalismo humano y, al mismo tiempo, señalar la responsabilidad humana situada.

Dentro de estas perspectivas los feminismos neo-materialistas⁷ refutan la representacionalidad⁸ en la comprensión de las formas de producción de mundo, transitando entre la atención a la agencia de la materia y las relaciones afectivas que configuran los encuentros entre cuerpos. De esta forma mantienen contacto con la materialidad de las luchas políticas en torno a la raza, el género, la clase, la sexualidad y la capacidad (Snaza et al. 2016, 8). Recordemos, el cuerpo, es el centro de la política feminista.

Los afectos como el medio por el cual los cuerpos se sostienen y transforman entre ellos, evidencian que el mundo material está constituido por continuos ‘haceres’, en los que los humanos también participan, produciendo o deshaciendo el mundo social. La capacidad afectiva de los cuerpos se genera a través de intensidades y modos de circulación que son transversales a cuerpos individuales (Ahmed 2014). De esta forma se abandona el privilegio ontológico de lo humano en el que reposa la agencia sobre el mundo.

Éticas feministas del cuidado

La respuesta moral más adecuada ante una situación depende de lo que se sitúe en el centro. En las éticas del cuidado, a diferencia de la obligación moral del racionalismo liberal sostenido en la agencia del sujeto moderno, lo que se sitúa en el centro no es la justicia como principio abstracto. Pues esta ética asume a un sujeto de derecho homogéneo y descontextualizado, que sostiene principios eurocentrados al establecer una moral superior anclada en la voluntad y las acciones imparciales y sin compromiso.

Por el contrario, desde las éticas del cuidado lo que se pone en el centro es el reconocimiento de la vulnerabilidad compartida que nos hace inherentemente interdependientes. Es precisamente aquella vulnerabilidad la

⁷ Ferrando expone cómo esta perspectiva surge en el enfoque dado al cuerpo por el feminismo que se desarrolló en la década de los noventa como reacción a la radicalización de los enfoques representacionalistas y constructivistas del postmodernismo tardío que de alguna manera perdieron de vista lo material, al postular un dualismo interno entre lo que se percibía como manipulado por el acto de observar y describir, perseguido por los observadores, y una ‘realidad’ externa casi inaccesible (2019, 159).

⁸ Una perspectiva que afirma que las únicas cosas que la gente puede conocer son representaciones del mundo. Ontológicamente, esto establece un binario entre entidades distintas (que preexisten y llegan a ser conocidas o experimentadas a través de la representación) y el conocedor ontológicamente discreto. Los neomaterialismos refutan este binario afirmando que no llegamos a conocer a distancia del mundo, sino a través del contacto directo con él; como tales, los procesos ontoepistemológicos cuestionan la idea de que el conocer (epistemología) y el ser (ontología) están separados. Ver más en Truman (2019).

que se pone en el centro de las relaciones y de la construcción de responsabilidades. Al dar atención al cuidado se amplían las voces que nos permitimos escuchar (Guilligan 1982). La ética del cuidado surge a partir del descubrimiento de una nueva moral de la cual es necesario reconocer la voz en un mundo que no dispone de un lenguaje adecuado para expresar y reconocer todo lo que refiere al sentimiento de responsabilidad en cuanto al bienestar de los otros (Brugère 2022).

De esta manera no solo se descubre un nuevo modo de las relaciones, sino la posibilidad de multiplicación de las formas de entablar modos de responsabilidad o respuesta moral, que exceden, difractan y transforman los modos normativos que constriñen y aplanan el mundo social. Particularmente cuando las voces de los más vulnerables son las que han permanecido silenciadas, perpetuando las relaciones de dominación que les sitúan en aquella posición en función de los intereses del mercado. Desde este horizonte ético las relaciones no tienen que estar mediadas por las múltiples formas de mercantilización impuestas por el capitalismo financiero que agobian nuestra vida. Existen, otros modos, podemos construir otros modos.

Las éticas del cuidado proponen no solamente dismantelar un orden de desigualdad sexuada y distribuir sus labores, sino romper un imaginario en el que existe una norma superior, una obligación moral que orienta todas las relaciones sin cuestionar su aplicabilidad en contextos prácticos y específicos. Cuando quienes han sido invisibilizados son reconocidos como sujetos de escucha, atención y cuidado, necesariamente se transforman los horizontes y las posibilidades de las relaciones. Cuando la naturaleza se concibe como sujeto de consideración en la construcción de responsabilidades y cuidados, se abre el registro de lo sensible. Situar al cuidado en el centro es habitar “la posibilidad de una experiencia de vida moral inédita” (Brugère 2022, 87).

En este registro sitúo al cuidado territorial como una forma de las relaciones en la que lo que se pone en el centro son los vínculos de sostenimiento. En estas relaciones las vidas humanas, las vidas más que humanas, la naturaleza y los mundos espirituales son parte de las relaciones que se reconocen como participantes en entramados de cuidado a través del territorio. Esta multiplicidad de actores y de formas de participación, que se reconocen como importantes, desenfoca el principio individualista de la obligación moral del modelo racional. Lo desplaza en tanto se sitúa en la amplitud y el reconocimiento de las relaciones como eje de la atención a la vulnerabilidad compartida de manera situada a través de la escala territorial.

En los mundos campesinos, el cuidado territorial presenta modos de relacionabilidad o de habilidades e intenciones de respuesta a asuntos de cuidado (Puig de la Bellacasa 2017) de manera situadas que conciernen el hacer común partiendo de la defensa de la vida ante lo que la vulnera. Habilidades de ser y pensarse en relación. Sin querer reducirlo a su carácter contestatario, el cuidado es la defensa de la vida. Pero dicha defensa es además la realización de la vida en la complejidad afectiva de mundos que no se ciñen a la norma de maximización y mercantilización del capital. Por el contrario, resisten a esta pues es precisamente la que vulnera la vida, tanto humana como más que humana. Vulnera la existencia.

En los mundos campesinos, las éticas del cuidado son cultivadas en la sensación de ser responsable por el bienestar de otros, otros que están incluidos en una definición de territorio que excede y expande lo humano, sus interdependencias y vulnerabilidades. En este sentido afirma un sentido de comunalidad cultivado territorialmente que no se agota en las vidas humanas. Por el contrario, las reconoce como interdependientes en un mundo rodeado de vitalidad donde la naturaleza y los mundos espirituales también existen, participan e importan en la gestión de los vínculos.

El cuidado territorial apuesta a expandir la mirada sobre quién y cómo se sostienen nuestros mundos desde los contextos campesinos de América Latina, cómo se enfrentan a las crisis y cuáles son las derivas éticas, políticas y prácticas a las que podríamos mirar con más generosidad y respeto.

Germinar del diálogo, situarse en un lugar epistémico

Mis preguntas sobre cómo conocemos el mundo me han llevado al encuentro con cómo hacemos el mundo y las perspectivas a las que recurro en este libro apuntan hacia allí. El cuidado es un hacer, una práctica delicada, sensible, un saber que se cultiva. Y de eso sí que saben los campesinos. Cultivar es un saber, un arte y una práctica.

En mi trayectoria de investigación, el encuentro con los mundos campesinos ha sido el encuentro con el florecimiento de la multiplicidad de la vida y el cultivo de actitudes generosas y humildes con la naturaleza. Las instituciones nunca han hecho justicia a estos mundos, en particular cuando ven en ellos condiciones de atraso y pobreza. En esta situación de alteridad que se ha relegado a los mundos campesinos la experiencia de la gente a veces goza del estatus de caso analítico.

En mi posicionamiento, la experiencia de las comunidades no es una ilustración de la teoría. Por el contrario, es también episteme y desde esa

tesitura conversa con las ideas y propuestas de la literatura con la que me interesa dialogar.

Elijo situarme en conversación entre las perspectivas filosóficas de análisis y las experiencias de las comunidades reconociendo que se trata de registros diferentes, no en tanto uno ilustrado y otro no. Sino en tanto uno se preocupa por el horizonte y el otro por el presente. Ambos con la intención de situarse y dialogar desde perspectivas relacionales y críticas de una lectura de mundo unívoca y excluyente. En este sentido me sitúo en una perspectiva relacional informada por el gesto de cultivar. Poner en uno al otro, poner al otro en uno.

Me sirvo de estas tradiciones y perspectivas como caminos solidarios y plurales en los que he encontrado resonancia con mis intuiciones y preguntas. Sin duda hay que reconocer que es la empatía lo que guía estas decisiones metodológicas, una empatía informada por una preocupación política; la pluralidad político-ontológica que abra espacio hacia modos otros de hacer y sostener lo común.

Reconozco en estas tradiciones caminos diferentes pero paralelos. Ambas en la búsqueda de reconstruir el relato, de rehacer las herramientas y los vínculos a través de los que sostenemos y podemos sostener ser en el mundo. Lo importante es que ninguno de esos registros está por encima del otro, no es mi intención movilizar en jerarquía la forma en que dicen sobre el otro, por el contrario, mi interés es la conversación y los (des)encuentros. Mi interés es el cultivo del espacio intermedio en el que el horizonte y el presente dialogan, en donde las preocupaciones y las utopías de la filosofía y la teoría encuentran suelo fértil y germinando. Allí donde la realidad y cotidianidad de los pueblos, muestra caminos concretos, posibles y creativos de re-crear el mundo y sostenerse en medio de las ruinas.

Exponer las características del cuidado territorial a través de este diálogo es más que necesario, pues han sido los lentes a través de los que he leído, comprendido y experimentado las experiencias y preguntas que me llevan a hablar de cuidado como una relación territorial. Estas perspectivas son semillas que pueden llevar a distintos frutos. Ojalá ninguno se transforme en predador o monocultivo, por el contrario, en una huerta que crezca en complementariedad.

El orden capitular

El libro está distribuido en cinco capítulos a través de los que describo las características de la noción de cuidado territorial a partir de la conversación

entre perspectivas diversas en los feminismos y las experiencias de las comunidades campesinas. En el primer capítulo, elaboro una lectura crítica de lo humano como proyecto colonial en la que la experiencia del sujeto se gesta a partir de una relación de dominación. Elaboro sobre el descentramiento de lo humano como condición para la transformación de nuestros horizontes políticos y de deseo, a partir de la conversación entre feminismos. Formulo una comprensión territorial de los procesos de subjetivación que descentran lo humano para expandir lo sensible (Rancière 2009) cultivando otros sentidos de cómo ser en relación.

El segundo capítulo desarrolla la importancia *del reconocimiento de la vitalidad* del mundo como característica central del cuidado territorial para reconfigurar lo político. Haciendo uso de la propuesta de análisis de Jane Bennet. Expongo cómo esta perspectiva ayuda a comprender los modos en que la dimensión territorial opera en los contextos campesinos articulando afectividades y modos de relación que entablan continuidades entre cuerpos y espacios, y que se reivindican en sus luchas. Al cuestionar quiénes participan en la toma de decisiones, se reformulan las vulnerabilidades que se atienden, lo que transforma la naturaleza de lo político en una preocupación ética fundamental. El territorio ejemplifica este desplazamiento al situar en el centro de relaciones de cuidado las preocupaciones por el sostenimiento de la vida como entramado más que humano. De esta manera se parte de un horizonte otro, sostenido en el reconocimiento de la vulnerabilidad y la interdependencia que transforma el sentido de lo político desde el interés por el establecimiento de una comunidad de vida desde una definición más amplia y generosa que descentra lo humano.

Las luchas de las mujeres ponen de manifiesto la compleja interdependencia entre los cuerpos, siempre situados en territorios, y las afectaciones interdependientes generadas por un modelo de explotación y dominación que se impone sobre la naturaleza y los seres mediante múltiples violencias machistas. En el tercer capítulo, *Éticas feministas del cuidado y el desplazamiento de lo sensible*, expongo cómo la continuidad cuerpo-territorio es un espacio fructífero para cultivar el desplazamiento de lo sensible, en el sentido que elabora Rancière, a partir de las experiencias de las comunidades campesinas que, mediante de actos de resistencia, cultivan formas de emancipación.

En los mundos campesinos lo que concierne a las formas de vivir juntos o el repertorio de prácticas que se consideran tienen un potencial político se expande al cultivar vínculos afectivos y relaciones socio-ecológicas desde el territorio. La tesis de los vínculos afectivos define las narrativas que los

recrean. En este sentido la poética de las relaciones tiene un rol fundamental en la forma que adquieren los vínculos.

En el cuarto capítulo, a partir del poder recreativo de la diferencia que surge del encuentro entre múltiples procesos de despojo y violencia, así como de trayectorias de organización y afectos hacia la naturaleza, desarrollo una reflexión sobre la *poética del cuidado*. Entendida como una fuerza expresiva, creativa, narrativa y material, que desempeña un papel fundamental en la materialización y recreación de los mundos campesinos. A través de ejemplos muestro cómo esta poética, como práctica de simpoiésis, tiene la capacidad de construir parentesco entre diferentes cuerpos, lugares, materiales, tiempos y significados mediante la transformación de elementos paradigmáticos en una nueva episteme (Haraway 2016). Describo cómo a través de narrativas de arraigo se utiliza al bordado como forma de escritura y activismo, cómo las formas de sanación colectiva a través de plantas medicinales reconstruyen la relación entre espiritualidad, cuerpo y naturaleza; y revelo el rol de los mapas de disueño para materializar los sueños y planes de vida colectivos.

Los modos de recreación de las agriculturas campesinas habitan en tensión con formas de valoración y organización que buscan normar sus agriculturas a través de las expectativas del mercado. El cuidado también opera como una relación ambivalente desde la que se establecen intercambios, omisiones y apropiaciones. El quinto capítulo ilustra las tensiones entre las diferentes concepciones del cuidado en las prácticas campesinas y las formas normativas gestionadas por el mercado de cafés especiales, mostrando sus consecuencias a través de las maneras en como entran en relación por medio de procesos de valoración y traductibilidad. Sostengo que las condiciones históricas de precariedad productiva, falta de acceso a la propiedad de la tierra y garantías para la comercialización se convierten en condiciones óptimas para el desarrollo de un nicho de mercado. De esta manera evidencia las opacidades que dichos mecanismos normativos generan a nivel local que se convierten en valores conmensurables que disputan formas de habitar y relacionarse con la naturaleza. En esta traducción, el cuidado se convierte en una característica de calidad mediante mecanismos normativos de clasificación del sabor que opacan y omiten las formas de defensa y cuidado territorial que, en los mundos campesinos, sustentan las relaciones vitales y políticas en las que se produce el café.

Finalmente, el libro concluye con reflexiones sobre la importancia de invertir en poéticas, éticas y prácticas de la abundancia como perspectiva para afrontar la crisis. Para ello es fundamental ampliar la mirada sobre lo que es posible, deseable y legible.

En una de las primeras presentaciones en Alemania en las que compartí mis ideas sobre las experiencias de organización campesina y las formas de re-existencia que generan, recibí una pregunta crítica sobre la escalabilidad y, por lo tanto, la imposibilidad de que estas experiencias resuelvan la crisis medioambiental encapsulada en la noción de Antropoceno.

Esta pregunta manifiesta un modo de pensamiento heredado de la episteme moderna que se afirma en modelos escalables y soluciones únicas. El cuidado territorial demuestra que no existe un modelo único. Por el contrario, lo que ofrece son recreaciones que brotan cada día como utopías cotidianas (Cooper 2013) que se enfrentan a múltiples limitaciones y no siempre tienen éxito. Sin embargo, en donde reside su eficiencia, si pudiera describirse así, es en lo que Verónica Gago (2019) señala como el denominador común de las respuestas y las organizaciones locales ante la violencia. Lo que hace que esas experiencias estén en común no es la violencia, muy por el contrario, es el escrutinio situado y transversal de la violencia.

En este sentido, hay una preocupación que, si bien no es universal -en un sentido totalizante-, si es generalizada y por ende compartida. Este sentido la urgencia por el cuidado de lo colectivo es la que hace a estas experiencias tan valiosas para los tiempos que afrontamos. Este libro pretende hacer eco de esos modos de recreación como formas de resistencia heredadas de las experiencias territoriales del cuidado

El desplazamiento ético-político del cuidado hace visibles otras formas de recrear mundos a través de poéticas que desestabilizan y desafían las narrativas de escasez sobre las que se ciernen las visiones institucionales de los mundos campesinos como empobrecidos y atrasados. Narrativas que se basan únicamente en respuestas tecnocientíficas a una comprensión estrecha del Antropoceno, como un problema técnico y no moral. Por el contrario, la noción de cuidado territorial revela la complejidad de las relaciones territoriales y más que humanas que recrean poéticas de la abundancia. Estas prácticas, como signos de otros mundos posibles, hablan de un horizonte de deseo que se afirma diariamente en la reproducción y recreación de la vida. Son signos de otros mundos posibles que ya están aquí, que no son el futuro, sino prácticas cotidianas que se enfrentan desde el territorio a la embestida del Antropoceno como huella histórica de las modernidades coloniales. Son mundos que afirman que, frente a los discursos de la escasez, tenemos la poética de la abundancia.

Descentrar lo humano para expandir lo sensible

*“Relationality is strongly, place-based”
(Bawaka Country 2015, 40)*

Los procesos de subjetivación territorial son una característica clave del cuidado territorial. Propongo resituar la atención en estos procesos a partir de los aportes en la literatura que elaboran sobre la centralidad del descentramiento de lo humano como principio de una reconfiguración ética de las relaciones, de cara a las experiencias de cuidado territorial.

Una definición de lo humano centrada en una mirada utilitarista de la naturaleza ha sostenido los modelos de explotación y barbarie que nos llevan hoy a las crisis que afrontamos, por ello es de vital importancia concentrarse en los procesos de subjetivación como problema político y como deriva ecológica. El modelo del sujeto racional moderno que pretende el control sobre un mundo que utiliza y destroza ha sido cuestionado desde un amplio espectro de perspectivas en los feminismos (Shiva 1999; Braidotti 2013; 2018; Weitzenfeld y Joy 2014; Russell 2024) evidenciando que es urgente cambiar la gramática ético-política a través de la que establecemos relaciones y definiciones de naturaleza y de sujeto.

Este capítulo contribuye a esta urgencia partiendo de la crítica al proyecto moderno colonial en el que la experiencia de sujeto se gesta a partir de una relación de dominio y distanciamiento del mundo. Elaboro sobre la crítica que han traído los feminismos hacia este proyecto civilizatorio de muerte⁹, y muestro cómo en las formas de cuidado territorial, lo humano

⁹ Siguiendo a Grosfoguel (en una entrevista con Liaudat 2023), cuando hablamos de colonización, nos referimos al patrón de dominación y explotación históricamente ejercido por Europa occidental sobre el resto de la humanidad. “Esta colonización no sólo implicó la expansión del sistema económico capitalista a nivel mundial, sino que estableció un proyecto civilizatorio moderno-occidental configurado por múltiples y heterogéneas jerarquías de dominación que los pueblos originarios de todo el mundo nombran como una ‘civilización de muerte’. ¿Por qué? No sólo porque ha conllevado y sigue conllevando la muerte de millones de

participa, se forja y depende de relaciones ancladas al espacio en lo que elaboro como procesos de subjetivación territoriales.

Procesos de subjetivación territoriales

La escala planetaria de las múltiples crisis socio-ecológicas ha hecho evidente que compartimos una experiencia común que es diferenciada en la distribución de sus consecuencias. El Antropoceno, como concepto sobre nuestro tiempo en la Tierra, ha generado una lectura de la escala de afectación e interrelación de los humanos con el planeta a pesar de sus múltiples limitaciones y opacidades en torno a las desigualdades sobre las que se han constituido los procesos que presuntamente describe. A pesar de dichas limitaciones, esta noción evidencia la ambivalencia entre el protagonismo y el descentramiento de lo humano a partir de un doble movimiento que desafía la certidumbre moderna y, un tanto paradójicamente, el antropocentrismo. Por un parte, es un concepto que reconoce el impacto de las acciones humanas a escala geológica, en particular el papel de ciertos modos de producción encapsulados en la revolución industrial como escala temporal. Por otro lado, esta noción moviliza el descentramiento de lo humano al desplazar la escala de observación y afectación hacia las condiciones de existencia del planeta, aún dentro de una lectura ultra reducida de historia y de humanidad.

Prestar atención a un planeta herido en la narrativa del Antropoceno no implica necesariamente prestar atención a las causas de esa herida. Por el contrario, la mirada se mantiene en un horizonte de transformación continuo, en la búsqueda de soluciones en las que la narrativa de la mitigación del cambio climático difumina los conflictos y las relaciones sociales que continúan ampliando dicha herida. La circulación del mercado de bonos de carbono y las medidas econométricas para hacer atractivas y operativas las políticas de mitigación y descarbonización para las empresas y los estados, se convierten en el lenguaje y la esfera en la que la crisis climática es manejada. Así se distancia la crisis ambiental de la arena política. Esta narrativa perpetúa paradójicamente la constante disociación entre las condiciones de existencia en el planeta y la capacidad de los sistemas planetarios de sostenerse en tanto nunca se pone en entredicho los términos de la conversación, ni las causas de la herida. Con ello, se cultiva una lectura ultra burocrática y tecnificada de las soluciones a los problemas climáticos

seres humanos, sino porque conlleva la muerte de todas las formas de vida, humanas y no humanas. Por lo tanto, no podemos comprender a la Modernidad como una civilización emancipadora” (Liadot 2023).

que separa y excluye las relaciones sociales que participan, conforman y sostienen las condiciones que agravan las crisis. Esta es una mirada utilitarista sobre la naturaleza y los cuerpos que perpetúa la dominación. Esta disociación es descriptiva de la manera en cómo se perpetúa la distancia con una idea de naturaleza que, aun herida, es objeto de dominio humano, a pesar de que el diagnóstico apunte claramente a la incertidumbre sobre nuestra capacidad de control sobre los ciclos planetarios. Por el contrario, paradójicamente, el Antropoceno evidencia nuestra vulnerabilidad y el rol de los intereses del capital extractivo en la profundización de las desigualdades al cultivar relaciones de dominio sostenidas en la preocupación de transformar todo, menos los modos de extracción de valor.

Esta mirada sesgada sobre las desigualdades y la naturaleza se ha sostenido en lo que Díaz (2019) expone como los dos sesgos del proyecto del individuo autónomo, racional y facultado sobre el que reposan la ciencia y economía modernas. Por una parte, el sesgo androcéntrico que produce la opresión sistemática hacia las mujeres y los cuerpos feminizados a través de la división sexual del trabajo y la reproducción de mecanismos violentos de dominación. Por otra parte, el sesgo de la cultura antropocéntrica occidental y el trato a la naturaleza como recurso susceptible de ser explotado y dominado. Estos dos sesgos han sido abordados críticamente por los feminismos evidenciando cómo el patriarcado y el capitalismo actúan de forma sinérgica en su reproducción (Lugones 2010; Segato 2016). La división sexual del trabajo legitima el patriarcado moderno a través de la escisión entre la esfera de lo público y la esfera de lo privado¹⁰. Esta escisión es fundamental para entender las características propias de los sujetos de la modernidad, pues es la misma separación entre roles domésticos y privados. La naturaleza, el cuerpo y los afectos, se convierten en opuestos dicotómicos de la razón atribuyéndoles sujetos y cuerpos particulares.

La conceptualización abstracta y universal del individuo ha conducido a un ocultamiento de su especificidad sexuada. De ella surge la idea de un tipo humano absoluto que borra e invisibiliza la multiplicidad del sujeto político¹¹. Se trata de un yo masculino dominador, separado de su propio

¹⁰ El texto clásico de Carol Pateman, *El contrato sexual* explica esta relación, así como el texto de Postigo (2005) *Feminismo y Modernidad*, actualizan el debate desde una lectura contemporánea.

¹¹ Sylvia Wynter (1994) describe como este proyecto centrado en el “hombre” se mantiene e impone a través de la supremacía blanca, el colonialismo, el racismo, la esclavitud, el neoliberalismo y el patriarcado. Su perspectiva ha sido desarrollada en compilaciones como *On being human* as a praxis editado por Katherine McKittrick.

cuerpo, de las tareas de cuidados, de las mujeres, de los demás seres vivos y de la Tierra que lo sustenta (Plumwood 1993). Por ende, la otredad, que reúne multiplicidad de identificaciones y formas de ser, queda al margen de su control y dominio racional. La consolidación de esta visión irreal de la identidad humana, utilizada como legitimación del dominio, ha conducido a la crisis actual fundamentada en una racionalidad moral universal que desdibuja las particularidades y experiencias de los espacios privados, lo ordinario o el cuerpo¹².

Desde los feminismos la crítica contra la universalización de un sujeto atado a un orden moral se ha hecho desde múltiples frentes (Bedin y Meske 2021). La politización de los modos del conocimiento y la vida cotidiana ha sido una perspectiva para ir más allá de la definición de identidades fijas. Esta mirada ha permitido entender la subjetividad como emergente de la experiencia historizada en el marco de un entramado complejo de normas y discursos sociales situados (Butler 2011). Los ecofeminismos (Estévez y Lorenzo 2019; Díaz Estevez 2019), en particular, han propuesto cuestionamientos clave que señalan directamente a las causas de aquella herida, y por supuesto, proponen maneras de sanarla. Con ello no es casualidad que hoy las organizaciones de mujeres, los feminismos y las disputas contrahegemónicas en particular desde los movimientos campesinos e indígenas pongan en la mesa la importancia de gestionar procesos de sanación política como veremos más adelante. Desarrollaré sobre este punto en el tercer capítulo. Volviendo a los aportes de los ecofeminismos, quisiera señalar tres movimientos que considero claves hacia el desplazamiento de lo sensible, tanto en la literatura como en la práctica; dos arenas que los feminismos han sabido cultivar paralelamente. Desde estos aportes elaboro mi crítica y establezco líneas argumentales para este texto.

El primer aporte seminal es el cuestionamiento de la identificación de las mujeres con la naturaleza desde una mirada crítica (Ortner 1972; Fisher 1979; Plumwood 1993; Puleo 2019; Herrero 2013), sumado a la comprensión de que vivimos bajo múltiples sistemas de opresión que se refuerzan mutuamente en lo que Bell Hooks (1984) llamará un sistema supremacista blanco, racista y patriarcal.

El segundo, en línea con el anterior, es el señalamiento de la íntima relación entre las crisis socio ecológicas y la crisis de los cuidados a partir del

¹² Parra (2024) en *Modernidad, Cuidado y Crisis Ecológica* expone cómo el dualismo moderno culmina en la separación entre historia y naturaleza a partir de un ethos de la desvinculación, con ello es urgente una ética de responsabilidad y cuidado para pensar con urgencia otra política socio-ecológica.

reconocimiento radical de la interdependencia y la vulnerabilidad de la vida humana (Klemmer y McNamara 2019; Richter 2023; Castro 2024; Boublil 2023). De esta manera se ha hecho evidente cómo los daños contra el medio ambiente y los mundos no humanos están inextricablemente ligados a la normatividad del género y deben entenderse como formas interconectadas de violencia machista¹³.

El tercero, es un horizonte, un llamado a dar atención a los afectos y a gestionar la transformación radical de la percepción arrogante que tenemos hacia el mundo no humano (Gaard 2020); un horizonte de sanación política (Warren 1993; Ruether 1996) que cuestione asunciones normativas de género y naturaleza que sostienen relaciones de dominación (Gaard 1997). En algunas corrientes, es un gesto hacia el reencantamiento del mundo frente a la desacralización instrumentalizadora que transforma la tierra en materia prima (Warren 1997; Mies y Shiva 1997; Estévez-Saá y Lorenzo 2019; Besthorn y McMillen 2002; Oskala 2018). En los ecofeminismos contemporáneos se afirma la necesidad de desplegar una ética del cuidado que se extienda más allá de la prerrogativa humana (MacGregor et al. 2017). Con ello, emerge la necesidad de formular nuevas conceptualizaciones relacionales del yo (Braidotti 2013).

En este capítulo sostengo que el cuidado emerge como una dimensión clave para la reconfiguración y comprensión de procesos de subjetivación relacionales y sumo a estos debates a partir de una comprensión de los procesos de subjetivación política como procesos de territorialización, es decir como procesos que están anclados a la producción social del espacio¹⁴. Para ello, argumento que la producción del territorio es la producción del ser, y la comprensión de los ciclos de reproducción y sostenimiento que se sustentan en el cuidado, cultiva una sensibilidad afectiva que da lugar a formas de conocer y relacionarse que conforman un sentido de comunidad y de subjetividad territoriales.

En tanto las relaciones comprendidas en el sostenimiento del territorio incluyen una dimensión más que humana se desestabilizan los dualismos

¹³ En *From men's violence to an ethic of care*, Burrell y Pedersen (2024) exponen cómo el papel desproporcionado de los hombres y las masculinidades están en el centro de la perpetración de daños ecológicos. Cara Daggett en *Petromasculinity* (2018), expone cómo la adicción por los combustibles fósiles es una práctica compensatoria violenta en reacción a los asuntos climáticos y de género que profundizan los deseos de autoritarismo.

¹⁴ En la geografía el trabajo de Lefebvre (1991), así como los trabajos críticos de Doreen Massey (1991; 1999; 1999a; 2005) dieron un giro a la comprensión del espacio y la inclusión de las relaciones de poder en su conformación.

sobre los que la racionalidad política del individuo se sostiene. Con ello, se disputa la primacía de las relaciones de dominación como constitutivas de los procesos de subjetivación. Como ha mostrado Freya Mathews, desde los ecofeminismos contemporáneos, el cuestionamiento del dualismo como principio organizador ha puesto en evidencia que además de cultivar una lógica de separación dicotómica, se establece una jerarquía que instrumentaliza y legitima la dominación¹⁵. Con ello contestar críticamente la perpetuación del dualismo como referente epistémico es clave.

En los siguientes apartados abordo herramientas analíticas a través de las que se ha pensado la relación entre subjetividad y territorialidad como procesos de co-producción o *becoming* que me permitirán elaborar sobre una idea de procesos de subjetivación territoriales (Lindón 2002; Miggelbrink 2020; Schwarz y Streule 2024) en los que la relacionalidad disuelve el dualismo y restablece una relación ética entre el yo y su mundo. Para ello, parto de la conversación entre feminismos en la que encuentro herramientas clave para elaborar una comprensión territorial de los procesos de subjetivación, posteriormente muestro los aportes en la literatura para pensar lecturas postindividualistas de sujeto a través de los conceptos de territorio y lugar, y finalmente elaboro sobre una comprensión de subjetividades territoriales desde el cuidado.

La conversación entre feminismos para elaborar una comprensión territorial de los procesos de subjetivación

En las experiencias de cuidado territorial en contextos campesinos desde las que se informa este libro, los seres, los espacios y sus relaciones son profundamente interdependientes. No existen por fuera de sus relaciones. Lo humano está enraizado en complejas interdependencias que exceden su lugar como agente de dominio y control. Por el contrario, su reproducción, depende de un conjunto de vínculos e intercambios que transforman radicalmente lo que es concebido como naturaleza, colectividad o individuo a partir de relaciones de cuidado. En esta sección abordo las pistas que los feminismos han traído a la mesa para pensar críticamente las formas de subjetivación

¹⁵ El análisis de Mathews (2017) en *The Dilemma of Dualism* recoge el debate sobre los dualismos en las olas del feminismo y resalta el aporte del ecofeminismo en el cuestionamiento de la continuidad entre colonialismo y modernidad.

relacionales y el reconocimiento de la vitalidad a partir de la interdependencia radical. Me centro en perspectivas que permiten ahondar en la dimensión situada o espacial de estas relaciones y las formas en que expanden nociones de colectividad.

La relacionalidad ontológica ha sido la forma en que en la teoría se ha nombrado la complejidad de los modos de existencia que exceden las gramáticas del orden dualista moderno, sostenido un proyecto de humanidad excluyente. En la tradición anglosajona esta mirada ha derivado en un conjunto de perspectivas críticas, que siguiendo a Ferrando (2019), denomino perspectivas posthumanistas. Por otro lado, siguiendo un camino distinto, desde América Latina los feminismos territoriales y comunitarios -a través de la crítica a las formas de dominación de los cuerpos y los territorios-, han puesto en valor las formas relacionales del pensamiento y organización de los pueblos y comunidades que resisten los constantes embates de aquel modelo de explotación y dominio.

Abrevo de estas perspectivas y las pongo en dialogo para evidenciar la relevancia de los procesos de subjetivación relacionales para ofrecer una lectura ensamblada de perspectivas postindividualistas de sujeto que posibiliten la apertura de lo colectivo y lo político, tanto en su comprensión como en la práctica. Con estas herramientas elaboro una perspectiva de subjetivación territorial que informa sobre la complejidad de las prácticas y relaciones locales, y plantea retos en cuanto a nuestra concepción de lo político y lo común.

Feminismos posthumanos

Las perspectivas posthumanistas son postuniversalistas, postantropocéntricas y postdualistas. Es decir, rompen con la pretensión de descubrir verdades ahistóricamente universales, así como con la idea de la posición excepcional de lo humano, y en lugar de oposiciones binarias y esencializadas trazan multiplicidades, evitando los dualismos al centrarse en la naturaleza emergente, generativa y material del ser (Coole y Frost 2010, 8).

Las teorías relacionales se centran en el entrelazamiento del conocimiento, la ética y los elementos materiales y físicos del ser en el mundo en respuesta a la idea occidental dominante del excepcionalismo humano en la que la naturaleza se considera pasiva y mecánica; un mero telón de fondo para la agencia y la subjetividad humanas. En estas perspectivas no hay formas inocentes de relacionarse con el mundo. En tanto la materia no es un telón de fondo pasivo, el conocimiento no es mera representación y la ética

es un asunto político. No hay unidades ontológicas previas a las relaciones, por lo tanto, no existe una división dada a priori entre sujetos y objetos de conocimiento, sino más bien la constante co-constitución de las entidades mediante la relación.

Estos enfoques comparten la convicción de que las formas de pensar, teorizar y contar historias están inextricablemente ligadas a las formas de actuar y de interactuar con ellas, con ello se forja nuestro ser en el mundo, lo que a su vez crea y especifica los mundos en los que somos. El reto que plantean es cómo dislocar el excepcionalismo humano y, al mismo tiempo, señalar la responsabilidad humana situada.

Una ontología relacional que sea sensible a las relaciones de poder inherentes a estas relaciones de producción de mundo desarrolla una fuerza politizadora que ayuda a que los problemas y las cuestiones sean ético-políticos. Con ello, si se toman en serio las implicaciones éticas, políticas, onto-epistemológicas de la relacionalidad, cada ontología promulgada (Barad 2007), cada historia narrada sobre el mundo¹⁶, cada plano de consistencia ensamblado (Braidotti 2013) anuncia una “cosmopolítica” (De la Cadena y Blaser 2018) o una “política ontológica” (Stengers 2010). Es decir, está implicada en la creación de mundos específicos. Entonces importa quién habla desde qué perspectiva, qué voces se escuchan, qué entidades participan en la materialización del mundo y cómo. Allí reside la potencia para construir mundos menos organizados por ejes de dominación que den lugar a una subjetividad comunitaria y distribuida, apoyada por el deseo compartido de alcanzar una comprensión adecuada de las condiciones que limitan nuestro desarrollo (Braidotti 2018).

Dentro de estas perspectivas los feminismos neomaterislistas¹⁷ refutan la representacionalidad¹⁸ en la comprensión de las formas de producción de

¹⁶ Donna Haraway nos recuerda que “It matters what matters we use to think other matters with; it matters what stories we tell to tell other stories with; it matters what knots knot knots, what thoughts think thoughts, what ties tie ties. It matters what stories make worlds, what worlds make stories”. (2016, 12)

¹⁷ Ferrando expone cómo esta perspectiva surge en el enfoque dado al cuerpo por el feminismo que se desarrolló en la década de los noventa como reacción a la radicalización de los enfoques representacionalistas y constructivistas del postmodernismo tardío que de alguna manera perdieron de vista lo material, al postular un dualismo interno entre lo que se percibía como manipulado por el acto de observar y describir, perseguido por los observadores, y una ‘realidad’ externa casi inaccesible (2019, 159).

¹⁸ Una perspectiva que afirma que las únicas cosas que la gente puede conocer son representaciones del mundo. Ontológicamente, esto establece un binario entre entidades distintas (que preexisten y llegan a ser conocidas o experimentadas a través de la representación) y el conocedor ontológicamente discreto. Los neomaterialismos refutan este binario afirmando que

mundo, transitando entre la atención a la agencia de la materia y las relaciones afectivas que configuran los encuentros entre cuerpos manteniendo contacto con la materialidad de las luchas políticas en torno a la raza, el género, la clase, la sexualidad y la capacidad (Snaza et al. 2016, 8). Los feminismos neomaterialistas son un campo poroso influido por los estudios feministas sobre ciencia y tecnología, las humanidades ambientales, el pensamiento de Gilles Deleuze y Félix Guattari, los estudios queer y las perspectivas del giro afectivo. Si bien no se trata de un conjunto unificado de teorías¹⁹. Lo que une a estos campos diversos es la atención a la relación entre naturaleza y cultura, los giros hacia la materia, la distribución de la agencia y la priorización del afecto. Son perspectivas heterogéneas que critican el antropocentrismo del humanismo y atienden escalas y temporalidades extendidas.

La agencia, entendida como una propiedad distribuida a través de una gama amplia cuerpos, trastoca la división: humano/no humano, e incluso complejiza la comprensión moderna e individualista del sujeto al centrarse en la capacidad de los cuerpos de producir efectos. Esto significa que los sujetos no son entidades distintas a priori, sino que emergen en lo que Barad denomina “intraacción” (Barad 2003; 2007). Sustituir al actor (humano) por la figura del actante, que se define por su habilidad para producir efectos y alterar situaciones (Bennet 2004, 355), es un movimiento clave para ampliar una teorización de la agencia política de las cosas y los fenómenos naturales que da cuenta de cómo los elementos no humanos ejercen fuerza sobre la política y las relaciones sociales humanas. Si la agencia y la vitalidad no se limitan a los seres humanos, sino que son atributos de toda la materia, habrá que replantearse otras comprensiones de lo político, lo ético y lo común.

Los afectos como el medio por el cual los cuerpos se sostienen y transforman entre ellos, evidencian que el mundo material está constituido por continuos ‘haceres’, en los que los humanos también participan, produciendo o deshaciendo el mundo social. La capacidad afectiva de los

no llegamos a conocer a distancia del mundo, sino a través del contacto directo con él; como tales, los procesos ontoepistemológicos cuestionan la idea de que el conocer (epistemología) y el ser (ontología) están separados. Ver más en Truman (2019) *Feminist New materialisms*.

¹⁹ Las trayectorias de los nuevos materialismos pueden agruparse utilizando algunas de las pistas genealógicas que ofrece Sarah Truman (2019) en torno a orientaciones comunes que descentran el humanismo a partir de los estudios científicos feministas (por ejemplo, Karen Barad, Donna Haraway, Natasha Myers, Kim TallBear), las humanidades ambientales (por ejemplo, Stacy Alaimo, Jeffery Cohen, Astrida Neimanis), los estudios culturales y de género (por ejemplo, Mel Chen, Jasbir Puar, Iris van der Tuin), o la geografía social y antropología (Kathryn Yusoff, Elizabeth Povinelli), así como las teorías del giro afectivo (Brian Massumi, Kathleen Stewart, Patricia Clough).

cuerpos se genera a través de intensidades y modos de circulación que son transversales a cuerpos individuales (Ahmed 2004). De esta forma se abandona el privilegio ontológico de lo humano en el que reposa la agencia sobre el mundo. Por el contrario, esta perspectiva plantea fundamentar la acción sobre series de relaciones de cuerpos en movimiento que incorporan tanto lo humano como lo no-humano, cuerpos que se constituyen y transforman (becoming) continuamente a través de relaciones. En resumen, las perspectivas relacionales y en particular los feminismos posthumanos, ponen atención a la distribución de la agencia, la expansión de la relación ética y política a partir del cuestionamiento del lugar de la materia en la producción relacional de mundo y el conocimiento situado. Estos son elementos que pongo en conversación con los feminismos territoriales y comunitarios que expongo a continuación.

Feminismos territoriales y comunitarios

Desde América Latina las luchas de las mujeres en resistencia a las múltiples violencias sobre sus cuerpos, territorios y comunidades ha sido el espacio en donde los feminismos territoriales y comunitarios se han gestado. Estas perspectivas, desde la organización popular proponen formas de comprender y expandir tanto la práctica política como los espacios y nociones que definen la lucha feminista. En palabras de Galindo “No son un relato para entendidas, sino una práctica rebelde” (Peña s.f.). El cuerpo, la cotidianidad, el saber, el poder y biografía de las mujeres, y las formas en que la colonialidad se actualiza, adquieren un rol central para entender los mecanismos de resistencia que hacen frente a los embates del extractivismo capitalista, mientras se construyen modos de existencia que exceden su vorágine. Desde estas perspectivas no se trata de resistir a un modelo de explotación únicamente, sino de existir en medio de sus ruinas, sanando y haciendo la vida más allá de los constreñimientos impuestos por el entronque patriarcal (Paredes 2017), reivindicando la alegría sin perder la indignación como afirma Lorena Cabnal en repetidas entrevistas. Se trata de hacer un feminismo intuitivo, desde la experiencia situada del cuerpo, no desde el canon eurocentrado (Galindo 2022).

La noción de entronque patriarcal ha permitido comprender las formas en que las estructuras de dominación que preceden el momento de la Conquista se actualicen y potencien generando un sistema de organización y dominación racista y sexuado que constriñe a las mujeres y afirma las violencias con las que se controla sus cuerpos. Una articulación desigual entre

varones, pero articulación cómplice contra las mujeres, que confabula una nueva realidad patriarcal (Paredes 2017, 6).

En particular, las mujeres indígenas y sus relaciones con el territorio. Ha sido la relación entre saber, naturaleza y comunidad precisamente la que los feminismos territoriales y comunitarios han puesto en el centro. Por una parte, a partir de la defensa de los territorios, evidenciando que los cuerpos de las mujeres son objetos de guerra y son ellas las que sufren mayor violencia en contextos extractivos (Caretta y Zaragocin 2020; Navarro 2019). Por otra parte, mostrando la continuidad ético-política entre cuerpos y territorios y su producción relacional sostenida en el conocimiento situado. Desde los feminismos comunitarios, situar al cuerpo, su materialidad, su memoria, su saber y su historia, propone una práctica de descolonización que parte de lo que Paredes y las organizaciones desde donde emerge esta perspectiva²⁰ llaman la memoria larga y la recuperación de las luchas desde el cuerpo como experiencia histórica, material y política.

La perpetuación de la colonialidad y su actualización en la constante invasión y ejercicio de violencia sobre los territorios implica también:

Usufructuar, invadir, someter, imponer, dominar y colonizar los cuerpos de las y los colonizados para enajenarlos y ocuparlos, para domarlos, para disciplinarlos y para que obedezcan mandatos y órdenes hasta lograr la internalización de los invasores en sus cuerpos, en la subjetividad, las percepciones y los sentimientos de identidad, placer y deseo. (Paredes 2017, 7)

Con ello, la tarea fundamental es combatir el colonialismo interno, haciendo de la descolonización una de las tareas de la despatriarcalización cuestionando lo que Cabnal describe como la victimización histórica situada y el racismo internalizado. Allí reside el eje de la sanación política.

El cuerpo, es el centro de la política feminista. Recuperar el cuerpo, como primer territorio, y la relación cuerpo-territorio es un acto político emancipador en tanto el patriarcado es la anulación del cuerpo, el capitalismo es el encierro del cuerpo y las tiranías sobre el cuerpo, son la base para la consolidación de todas las otras tiranías (Paredes 2017). A través del cuerpo y las pedagogías de la crueldad (Segato 2018), se perpetúan formas de

²⁰ Paredes explica que el feminismo comunitario viene de cuatro vertientes: dos de procesos sociales, de donde toman la memoria larga y la recuperación de las luchas de las abuelas contra las formas de dominación que tuvieron que vivir en sus territorios. Y dos de las organizaciones feministas: Mujeres Creando y Asamblea Feminismo Comunitario fruto de una coordinación de mujeres durante la masacre de las guerras del gas en el 2003.

imponer control. Con ello, pensar desde la historicidad de las mujeres y sus relaciones amplía lo que se reconoce como saber y potencia política. En la actual crisis de los cuidados, y luego de una pandemia que hizo evidente nuestra vulnerabilidad común, se afirma que dicha crisis, es una crisis del hacer colectivo.

Para Cabnal, usar el cuerpo de manera política, no solamente es privilegio de aquellas pedagogías de la crueldad para marcar y dominar. Por el contrario, las mujeres ponen el cuerpo para interpelar, cuestionan y hacen otras formas de lo político acuerpando y desarrollando relaciones de comunalidad desde el territorio. La materialidad del territorio como agente político emerge aquí en conexión con los cuerpos, para traer al discurso público las formas relacionales en las que se sostiene la vida excediendo los mecanismos de dominación coloniales y patriarcales. En esta lectura lo comunal es político, porque la fuerza de lo comunal se devuelve a la materialidad de la tierra; una herencia de los feminismos campesinos. Con ello los lugares de enunciación son el territorio, el cuerpo y la tierra. Esta manera de hablar, y reivindicar la primera persona política, restituye autoridad epistémica²¹.

Tanto en los feminismos posthumanistas como en los feminismos territoriales y comunitarios hay un interés por el conocimiento situado, el descentramiento de lo humano, la distribución de la agencia, y el volcamiento hacia la materialidad y el cuerpo. El lugar del sujeto y las preguntas por los procesos que le constituyen reposan en una preocupación por la posibilidad de cultivar un sentido de responsabilidad expandido que reconfigure lo humano en gramáticas más generosas que las impuestas por la modernidad colonial y el racismo patriarcal.

La apertura de categorías teóricas para analizar las experiencias de producción relacional del espacio y la subjetividad como devenir, y sus efectos onto-políticos, ha generado una nutrida producción (Ingold 2011; Ogden 2011; Suchet-Pearson et al. 2013; Singh 2017; Krzywoszynska y Marchesi 2020). En esta literatura los procesos de subjetivación que dan forma a lo humano están situados e insertos en relaciones materiales y corpóreas complejas forjadas a partir de trayectorias de aprendizaje que emergen habitando esos espacios²².

²¹ Parafraseando a Lorena Cabnal en una entrevista de 2023, ver en línea: <https://agenciapresentes.org/2023/01/25/entrevista-a-la-sanadora-maya-lorena-cabnal-la-sanacion-es-un-proceso-personal-que-se-hace-comunal/>

²² Ingold (1993) en *The temporality of the landscape* expone como habitar implica el desarrollo de habilidades situadas para navegarlo a través de la noción de *taskscape*.

En particular los estudios sobre la producción de lo común y las formas de cultivar lógicas de responsabilidad y éticas del cuidado desde perspectivas más que humanas (Popke 2006; Lawson 2007; Panelli 2010; Centemeri 2018; Ressorio et al. 2024). Estas perspectivas emergen en contraposición a las prácticas y discursos dominantes sobre la gestión de los ecosistemas que tienden a insistir en límites estrictos entre los seres humanos y los no humanos, obliterando a los segundos como objetos de control de los primeros. La conceptualización de la naturaleza a través de categorías estáticas como la vida silvestre o los recursos no renovables privilegia a los humanos como sensibles, sapientes y poseedores de agencia marginando “otros” seres como instintivos, no vivos y/o reactivos (Suchet-Pearson et al. 2013). Esta operación legitima un orden jerárquico en el que los humanos tienen dominio sobre otros al excluir segregar, categorizar y diferenciar los cuerpos a través de conceptos raciales, de género y de clase.

Si bien estas perspectivas han incluido el interés por una lectura expandida de agencia y la inclusión del conocimiento situado, pocas han propuesto un diálogo a través de la historicidad de las mujeres y la producción relacional de la materia informadas por una crítica decolonial sobre las comprensiones sobre lo ético-político que emerge de aquella relación. En esta intersección, abrevando de los aprendizajes que he reseñado de los feminismos posthumanistas y territoriales y comunitarios, quisiera situar mi análisis. Mi interés es evidenciar que existen modos de producir subjetividades ancladas al territorio que ponen en tensión las definiciones normativas y jerárquicas que constriñen a los cuerpos y los territorios, su praxis como veremos en el siguiente capítulo, tiene la potencia de desestabilizar el orden de lo sensible.

La geografía humanista y las aproximaciones fenomenológicas a la construcción de las relaciones en el espacio han abonado fértilmente a la relación entre subjetividad y territorialidad, en particular a través de nociones como lugar (place) (Tuan 2002; Seamon 2000; Massey 2005) o territorio (López-Sandoval et al. 2017; McCall et al. 2021). El lugar, por ejemplo, se considera como un hecho relacional y encarnado: un reconocimiento de la rica, íntima, creativa y continua unión de los seres y las cosas (Jones 2009). El territorio, por su parte, es concebido como un ser relacional que conjura a los no humanos como actores en la arena política, al ser reclamado como espacio de afirmación y resistencia colectiva. A continuación, elaboro sobre estos dos conceptos y sus aportes para pensar lecturas postindividualistas de sujeto.

Territorio y Lugar. Conceptos para lecturas postindividualistas de sujeto

Estos conceptos son de gran utilidad para entender cómo el entorno material y los sentidos sobre el espacio conforman su naturaleza contribuyendo analíticamente a una mirada post-individualista de sujeto²³. Lugar y Territorio son dos caminos analíticos semejantes en la literatura a partir de los cuales se han pensado formas de subjetivación relacionales en experiencias situadas. En este apartado desarrollo sobre su utilidad a partir de una mirada al cuidado como eje de aquella producción relacional para elaborar posteriormente una comprensión de subjetividades territoriales desde el cuidado en los contextos campesinos.

Lugar (place)

El lugar, (place) en la tradición anglosajona, ha sido identificado como uno de los conceptos clave dentro de la geografía²⁴. Es un concepto de ubicación que atiende el posicionamiento cultural, las relaciones sociales y los procesos y las prácticas involucradas en la coproducción de esa ubicación. En este sentido, el eje del lugar es la dimensión espacializante, es decir productora de aquella ubicación, que incorpora el sentido y su significación²⁵. En consecuencia, el lugar puede ser interpretado y estudiado a partir de sus habitantes y las maneras en que lo habitan. El lugar se reconoce como físico, pero, a su vez, como producto de los modos en que los humanos lo han organizado, es decir, refleja y acumula las huellas de quienes lo habitado y transformado: es un legado histórico/emotivo que puede ser desentrañado a partir de la comprensión de los sentidos que se le atribuyen (Robles y Feria 2016). El sentido de lugar como describe Edward Relph (1976) enfatiza en la

²³ De acuerdo con Braidotti (2013) se trata de un proceso de construcción de la subjetividad no unitaria y sostenido en una ética de la responsabilidad que traza conexiones transversales en las relaciones a lo largo de líneas materiales, simbólicas y discursivas.

²⁴ En particular para la geografía humana y su mirada a la interacción entre las actividades humanas y el medio físico. Así como en el giro espacial en las humanidades y las ciencias sociales ha intensificado el interés por esta noción. Ver más en Anderson (2024) *The Spatial Turn*.

²⁵ Uno de los autores claves en este tema es Yi Fu Tuan, en particular su contribución a través del concepto de *Topofilia* que refiere a un tipo de relación emotivo-afectiva que liga a los seres humanos a aquellos lugares con los cuales se sienten identificados. En tal medida, dicho sentimiento exaltaría una “dimensión simbólica” del habitar humano que contribuye a cultivar sentidos de pertenencia y apropiación del mundo.

profunda apreciación de la identidad de que se genera en la producción continua y paralela del lugar y de quien lo habita.

Suchet-Pearson et al. (2013) desarrollan su análisis sobre las formas en cómo la noción de lugar permite comprender la idea de Country, desde la experiencia Bawaka, evidenciando cómo el ser (being) es un verbo que atañe tanto la producción de lo humano, lo no humano, los vínculos y el espacio a partir de procesos de *co-becoming*²⁶. Para los pueblos originarios de Australia, en su análisis, el lugar expresado en la noción de country y los seres emergen paralelamente. Esta producción continua se da a través de prácticas de cuidado y responsabilidad en las que los seres humanos se sitúan para atender, nutrir y afirmar soberanías regenerativas que son constituidas, transmitidas y actualizadas a través de múltiples vínculos afectivos y de parentesco, entre ellos los *Songsprals*²⁷.

Esta producción continua se da desde el Wetj (Share o Compartir) como forma de hacer, sentir, pensar, actuar. Es una idea sostenida en el entendimiento del Country como un ser sintiente (Bird Rose 1996, 7). Country en inglés aborigen incluye no solo la noción situada en una tierra natal, sino que abarca a los seres humanos, el agua, el mar, y todo lo que es tangible e intangible y que está unido a través del cuidado mutuo y multidireccional que sostienen una idea de Bawaka *Country*. “Cuidar como Country es un proceso corporeizado y situado” (Bawaka et al. 2022, 18).

Los hábitats y los ecosistemas participan de la constitución de respuestas éticas, tratados y acuerdos entre especies. Los seres más que humanos son miembros activos de la sociedad e influyen directamente en la forma en que los humanos se organizan (Watts 2013, 23). Los *Songsprals* son antiguas narraciones sobre el paisaje, son cantos para despertar al Country, para hacer y rehacer las conexiones vivificantes entre los seres y el lugar (Gay'wu et al. 2019). Son cantos, historias orales y formas de comunicación que sostienen los vínculos y actualizan las formas de estar a través de indicaciones. Al performar estos cantos se actualizan las interdependencias, o los vínculos afectivos a través de los que se despliegan formas de cuidado territorial.

²⁶ Suchet-Pearson et al. (2013) *Caring as a country*, explican la ontología Yolŋu del co-becoming y afirman que todos los humanos y no humanos, actores, actantes, todo lo material, afectivo, todos los procesos y relaciones, no son cosas, ni siquiera son seres aislados, sino que son devenires enredados, creativos y vitales y siempre en proceso de devenir a través de sus conexiones en el lugar.

²⁷ Los *Songsprals* son cantos y antiguas narraciones sobre el paisaje que a menudo se describen como un medio de navegar a través de vastas distancias.

El lugar se constituye a través de la vitalidad de un mundo comunicativo donde el significado está en todo. A través de los cantos se reproducen formas de cuidado, se cultiva la respons(h)abilidad²⁸, así como se difunden pautas de soberanía y Ley de Origen²⁹. “The songspirals link us through time and place, and bring those times and places together, the land and the people” [nos conectan a través del tiempo y el espacio, y unen esos tiempos y lugares, la tierra y las personas] (Bawaka et al. 2022, 437).

Esta convivencia más que humana desafía los supuestos colonizadores del excepcionalísimo, el control y la intervención humanos. Las acciones que se generan ancladas al lugar en el Country constituyen formas constantes de reproducirlo y cuidarlo, que a la vez da forma a los seres que le habitan. Al participar en ese proceso se configura una idea de ser, del espacio, y de relacionalidad en la que es posible entender que no solamente se cuida de un lugar, sino que el “Country también cuida” (Suchet-Pearson et al. 2013, 188). Esta perspectiva desafía una lectura dicotómica tanto de la naturaleza como de lo humano al resituarlo en una red intrincada de producción y sostenimiento de continua co-producción (becoming).

El cuidado, como una tarea colectiva, no está bajo la tutela de lo humano. Por el contrario, se gesta en la intrincada red de sostenimiento en la que lo humano participa. Al cuidar del Country, los humanos son custodios. En lugar de gestionar recursos separados e inferiores, se renuncia a la suposición arrogante de clasificar, disciplinar, intervenir y controlar para sus intereses. “Cuidar es sentir el alimento, nutrirse con y como lugar; reconocer las co-producción integral de los humanos con aquellos seres que a menudo se consideran no-sintientes en las culturas occidentales” (Bawaka et al. 2022, 16).

Esas formas de cuidado son prácticas situadas sobre arreglos y entendimientos sobre lo que es común y la manera en que quienes participan en su construcción tienen algún rol. Estas formas de comprensión y producción de lo común son prácticas alternativas de valoración que estructuran sistemas socio-ecológicos a partir de lógicas de comunalidad en

²⁸ La idea de responsabilidad no está definida por la tutela sobre el mundo que recae en un sujeto exterior a este. Por el contrario, como desarrolla Petersmann (2021, 105) en *Response-abilities of care*, está relacionada con la capacidad de respuesta y el desarrollo de habilidades para un compromiso ético y político que puede materializarse en diferentes prácticas, modalidades y expresiones - distintas “habilidades de respuesta”.

²⁹ Se trata de un conjunto de códigos de enseñanza-aprendizaje que encarnan el sistema de conocimiento y la sabiduría ancestral de los pueblos indígenas de distintas latitudes, ver más en Gilède y Nova (2020) *Naturaleza y ambiente*.

resistencia y contraposición a las lógicas de comodificación. Habitar el lugar como Country es participar en los mundos comunicativos que les constituyen material y semióticamente³⁰. Las habilidades corporeizadas y las narrativas compartidas a partir de las que se amplifican ontológicamente los modos de re-producir un lugar, son formas de ser-hacer producto de procesos de aprendizaje como operaciones prácticas en el curso de vida que amplifican y difunden el conocimiento que reposa en esos lugares³¹.

La Ley de Origen como conjunto de códigos de enseñanza-aprendizaje, que encarnan los sistemas de conocimiento y sabiduría ancestral de los pueblos indígenas, hacen parte de los registros materiales y semióticos que actualizan y sostienen relaciones de cuidado anclados al lugar. Desde Australia, hasta las comunidades indígenas de las Américas, estos conjuntos de instrucciones, reglas, pautas y normas de cuidado para el sostenimiento del mundo están presentes. Se trata de mecanismos profundamente anclados a una concepción más que humana y afectiva del espacio que incluye los seres que lo habitan y los procesos que lo hacen posible.

Robin Wall Kimmerer (2013), por ejemplo, muestra cómo estos sistemas de conocimiento han estado permanentemente en diálogo con las formas en que la nación Potowatomi, y los pueblos de los Grandes Lagos, han resistido a los múltiples intentos de borramiento del proyecto colonial y modernizador de Los Estados Unidos³². Kimmerer elabora sobre las formas de conocimiento que se generan en el cruce de caminos entre la ciencia moderna, las dinámicas de las plantas y los conocimientos tradicionales indígenas para mostrar cómo la concepción de un conjunto de instrucciones para el cuidado y el sostenimiento de la vida en el lugar, se expresan en la materialidad de los ciclos ecosistémicos. Estos ciclos se enseñan y aprenden

³⁰ Eduardo Kohn (2013) en *How forest think* ofrece varias pistas comprender cómo la producción semiótica del mundo también es un asunto más que humano, en el que la materialidad del mundo es constitutiva del sentido, y los modos de comunicar se constituyen como significantes propios de los árboles, los animales, las montañas.

³¹ Keith Basso (1996) en *Wisdom sit in places* analiza el papel de los topónimos en la lengua y la cultura Apache. Al hacerlo, expone el argumento de que su modo de vida sólo puede entenderse examinando su sentido del lugar, pues la creación de lugares se relaciona con la identidad, concretamente, con el desarrollo de la sabiduría. La sabiduría proviene de la contemplación de los lugares. El sentido del lugar, siguiendo a Tuan (2002) en *Space and Place* se refiere a los vínculos y apegos emocionales que las personas desarrollan o experimentan en lugares y entornos concretos.

³² Bozza (2021) en *La guerra contra los indios* ofrece un balance historiográfico extensivo sobre la colonización en EEUU y el exterminio contra los indígenas de Norteamérica, así como sus prácticas de resistencia.

a través de narrativas ancladas a las Instrucciones Originales³³ y son transmitidos a través de múltiples mecanismos como la escritura, la oralidad, el tejido, las prácticas y los tiempos de siembra o recolecta, las recetas, etc.

Las Instrucciones Originales pueden ser comparadas con la Ley de Origen en tanto constelaciones de enseñanzas que indica cómo generar arreglos en los que están insertas las necesidades de subsistencia tanto de las personas, de las plantas, de los animales y del suelo. Estas instrucciones están hechas para sostener los vínculos de interdependencia, no para la extracción de recursos y el aprovechamiento económico en beneficio de los intereses de algunos humanos. La autora nos muestra cómo los arreglos colectivos se cultivan a través de la gratitud y la reciprocidad sosteniendo complejos intercambios ecosistémicos. Al prestar atención a las plantas, sus ciclos y las narrativas del saber indígena, su trabajo evidencia cómo opera el sostenimiento del lugar y de los seres a partir de la reciprocidad como una ética ecológica³⁴.

Desde la reciprocidad los ciclos de sostenimiento son colectivos (Kimmerer 2017). Contrario a una lógica de canje de bienes o servicios. Pensar a partir de las relaciones de beneficio mutuo expande procesos de conmensurabilidad y valoración sobre los ciclos e intercambios problematizando la comodificación que acompañan una idea de naturaleza como recurso. Por el contrario, en la lógica de la comunalidad en un sentido expandido a lo más que humano (Centemeri 2018), la reciprocidad establece sentidos de respuesta, habilidad y responsabilidades sujetas a las dinámicas del lugar y la producción de habilidades corporizadas y situadas. Las historias e instrucciones de la Ley de Origen hacen evidentes estas interdependencias e indican cómo corresponder a dichos ciclos. Los retos emergen en un contexto donde las condiciones de los ciclos planetarios son inestables en un contexto de cambio climático y agudización de las condiciones de extinción.

³³ Kimmerer en *Una trenza de hierba sagrada* (2013) las define como “una constelación de enseñanzas”, compartidas por los pueblos originarios de toda la región de los Grandes Lagos de la Isla de la Tortuga, también conocida como América. Estas lecciones transmiten lecciones sobre cómo los seres humanos pueden vivir ecológicamente, en y con el resto del mundo, cultivando el cuidado, la reciprocidad y la abundancia.

³⁴ Existe una importante y creciente literatura que demuestra la diversidad y sofisticación de los métodos utilizados por los pueblos indígenas para mejorar la productividad y la biodiversidad de sus paisajes, véase por ejemplo: Kimmerer y Lake 2001; Becker y Ghimire 2003; Berkes 2004; Anderson 2005; Drew y Henne 2006.

Las Instrucciones Originales³⁵ generan guías para el desarrollo de éticas del cuidado sujetas a los ciclos ecológicos de esos lugares y a modos de aprovechamiento poco intensivos. Se trata de medidas para cuidar de un mundo que se gestiona a partir de trayectorias de aprendizaje ancladas al espacio habitado (Kimmerer 2013). Las historias, narrativas y prácticas que estructuran los ejes de la vida colectiva y la reproducción individual, se enmarcan en los ciclos vitales de los lugares. Es precisamente esta conexión narrativa la que hace que importe qué historias hacen el mundo y que mundos cuentan qué historias³⁶. Pensar con la manera en que los ciclos ecológicos se sostienen en reciprocidad puede ser una forma que ayude a la restauración como un proceso de “re-story-ation”³⁷. Es decir, un proceso que parta de la transformación y sanación de las historias que nos contamos sobre nuestra relación con la tierra (Kimmerer 2017a), pues las historias que elegimos para dar forma a nuestros comportamientos tienen consecuencias adaptativas (Kimmerer 2013, 30).

La relación entre los registros semiótico y material da forma a nuestras gramáticas de lo animado. Es decir, el conocimiento y las relaciones en un lugar que permiten hablar su lenguaje, expandiendo las premisas sobre qué tipo de entidades y relaciones conforman esos mundos, y quiénes tienen autoridad epistémica en ellos (Escobar 1995). De esta manera se sostienen la inteligibilidad ética de las relaciones a partir de conexiones afectivas y situadas en el sostenimiento del devenir común³⁸ por medio de la que se gestan articulaciones diferenciales de receptividad/compromiso o respons(h)abilidad. Reconocer las gramáticas de lo animado podría ser un mecanismo para frenar la explotación descerebrada de la tierra, e incluir a otros seres como dignos de nuestro respeto, reconociendo inteligencias distintas de la nuestra, reformando profundamente cómo concebimos nuestro lugar en el mundo. Cultivando otras éticas y reorientando nuestras políticas.

³⁵ Las contribuciones en *Original Instructions* editado por Melissa Nelson (2008) desarrollan sobre los sistemas éticos que gobiernan las relaciones entre mundos humanos y más que humanos en los mundos indígenas.

³⁶ Haraway (2016) *Staying with the trouble*.

³⁷ Gary Nabhan en *Restoring and Re-storying the Landscape* desarrolla una relación entre restauración e historias a través del juego de palabras. Restoration-story. El autor afirma que “las historias son la forma en que codificamos valores en nuestra cultura. El ritual es la forma de ponerlos en práctica. Reestructurar el paisaje permitirá que las raíces de la restauración ecológica crezcan en lo más profundo de nuestra conciencia, para que las inundaciones del cambio tecnológico moderno no puedan separarnos de la tierra” (Nabhan 1991, 4).

³⁸ Entendiendo los afectos-emociones en un continuo como productos históricos y performativos que puede generar formas de movilización social en el sentido que analiza Ahmed (2004).

El cuestionamiento del excepcionalismo humano ha sido transversal a las discusiones ancladas al lugar demostrando como la condición situada del sostenimiento de la vida se convierte en el eje central de la reproducción del mundo y de la subjetividad haciendo un llamado profundo a la transformación de las narrativas que usamos para reproducir nuestra relación con la tierra.

Territorio

En la tradición anglosajona la definición clásica de territorio se asocia con un concepto dominante de Estado y de soberanía expresado en una representación geométrica simplificada de la visión totalizadora del soberano (Raffestin 2012). “El territorio cartesiano carece de contenido material, permitiendo que el poder soberano se deslice sin impedimentos a lo largo de una superficie plana hipotética. Territorio y soberanía son unidos mediante un pegamento jurídico, afirmando la veracidad del otro” (Deleuze y Parnet 2002; Usher 2020, 1032). Sin embargo, desde la década de 1970, la filosofía relacional ha fragmentado y desmenuzado esta comprensión del territorio. Por una parte, al desvincularla de una idea de soberanía legal y por otra, afirmando su carácter político³⁹.

El debate sobre la producción social del espacio desde la apertura generada por el giro territorial en la geografía cuyo punto de partida es la ruptura con una concepción estática e inmóvil del espacio y la materia, critican la lectura cartesiana del espacio como un contenedor absoluto y dado (Santos 1990; Lefebvre 1991; Harvey 2000; Delaney 2008). Por el contrario, para estos enfoques, el espacio es un producto relacional en donde tanto su carácter simbólico como físico, están en disputa. El territorio emerge como una tecnología política que se afirma a través de procesos contenciosos. Es decir, es un medio a través del cual se ratifica el poder (Storey 2020). Si bien estas sucesivas oleadas de teorización relacional han proporcionado una conceptualización más sofisticada de la de un contenedor legal, según Mark Usher el territorio como realidad material sigue siendo extrañamente auxiliar y elusiva.

³⁹ Usher (2020) afirma que Elden (2013) en *The Birth of Territory*, muestra como el territorio como modo de organización espacial se hizo posible gracias a los avances técnicos en geometría analítica, topografía y cartografía, lo que permitió el control del espacio territorial a través del cálculo matemático y el desarrollo de mecanismos legales. “Esta conceptualización calculadora del espacio no solo hizo que el mundo material fuera susceptible de medición y administración cuantitativa, sino que estableció los fundamentos conceptuales de un territorio fronterizo y, de hecho, del estado-nación moderno” (Usher 2020, 1029).

Una conceptualización de territorio en un sentido menos europeo-céntrico (Halvorsen 2019), es decir, menos centrada en limitar los procesos de territorialización en los actores sociopolíticos que luchan por la afirmación de un poder soberano (estado-nación) sobre el espacio, es necesaria para apuntar aquella dimensión material. Los territorios se afirman, construyen, materializan, reproducen, o disputan a través de procesos de territorialización. Precisamente es a través de la disputa en los sentidos institucionales y dominantes sobre el espacio que se gestan procesos de territorialización (Rico y Chaparro 2021). Las prácticas locales buscan afirmar otros poderes sobre un espacio en disputa a través de nuevas demarcaciones, denominaciones, rituales, formas de siembra, festividades, etc. (Isager y Ivarsson 2002; Rico y Volmer 2022; Gonin et al. 2024). Allí reside su performatividad material.

Las prácticas que producen territorios pueden ser materiales o ideales a través de mecanismos de apropiación colectiva que, por una parte, suman a la valorización de un espacio y por otra, al desarrollo de un sentido de pertenencia. Esta apropiación puede darse a través de múltiples mecanismos, entre ellos la repetición de prácticas cotidianas que gestan un espacio de vida, y es precisamente la materialidad del territorio la que marca los procesos políticos que definen su reproducción. La producción de territorios es siempre múltiple.

Desde América Latina, la profundización de las reivindicaciones territoriales como la importancia de la autonomía, el desarrollo de economías alternativas, la oposición continua al despojo y las luchas por el significado de la naturaleza son claves en los procesos de territorialización, sumada a una dimensión festiva y ritual. Con ello, el territorio no solamente se erige como un espacio de afirmación política, sino además de referencia ontológica (Escobar 2015).

Para Escobar, y otros autores del giro ontológico (Cadena y Blaser 2018; Kothari et al. 2019; Escobar 2020), las disputas territoriales son disputas políticas y ontológicas en tanto lo que está en contención no solamente es la autonomía sobre un espacio, o el control sobre el mismo. Por el contrario, es la naturaleza de este y de las relaciones que le constituyen. En el centro de una concepción relacional de territorio como un espacio de lucha ontológica, se disputa la afirmación de múltiples modos de existencia más

allá del modelo civilizatorio globalizador. En los mundos relacionales, la defensa del territorio, la vida y los bienes comunes son una misma cosa⁴⁰.

En los mundos campesinos del Macizo nariñense las prácticas y estrategias del cuidado producen al territorio (Rico 2024). En este contexto, las formas de gestionar las relaciones en la agricultura campesina y la agroecología, además de materializar formas de organización política y productiva, también cultivan los procesos de subjetivación. La identidad campesina se cultiva en el territorio en disputa con los proyectos y definiciones productivistas que las instituciones le asocian a través de un perfil productivo regional asociado al café por ejemplo⁴¹. Así mismo, la identidad campesina es un proceso de subjetivación que emerge en disputa con la institucionalidad del Estado que no reconoce su existencia colectiva y por ende no garantiza sus derechos⁴². Los procesos de subjetivación en los mundos campesinos en Nariño, informados por la agroecología, emergen desde las decisiones situadas sobre la organización del trabajo al interior de la finca para el sostenimiento de sus modos de vida a partir de la interdependencia con el bosque a través de mecanismos que procuran el bienestar del suelo, de los cultivos, de los animales y del agua.

Los procesos de subjetivación en los mundos campesinos se sostienen en relaciones materiales con el suelo (Lyons 2020). Ser campesino emerge cultivando una relación afectiva y práctica con la tierra a través de gestos de cuidado expresados en la relación con las plantas, los animales, las montañas y el suelo. John Faber, (comunicación personal, agosto de 2018) un chico de 11 años en una entrevista exponía esta relación al afirmar “Nosotros como campesinos somos parte del territorio, pero el territorio también es parte de nosotros porque lo hacemos por medio de los cultivos que sembramos”. En los procesos de subjetivación campesinos hay una dimensión afectiva anclada

⁴⁰ Desde los noventa las perspectivas postestructuralistas han traído a la mesa la importancia de dar un giro a los regímenes de representación y poder a través de los cuales la naturaleza ha sido históricamente construida y situada. “El llamado en estas perspectivas es a reconstruir las conexiones que definen la naturaleza, y la multiplicidad de la realidad a través de redes, ensamblajes, naturcultures o socrionaturalezas, composiciones o mundos ‘más-que-humanos’ siempre en proceso de creación por todo tipo de actores y procesos” (Escobar 2017, 242).

⁴¹ En *Sobre la figura del Campesino* (Rico 2021) desarrollo sobre las tensiones que emergen entre formas normativas de nombrar y definir al campesinado y las luchas y disputas de los movimientos campesinos por ser reconocidos en sus propios términos, lo que en el contexto colombiano tiene implicaciones políticas profundas sobre el acceso y garantía de derechos colectivos y territoriales.

⁴² Para ver más sobre las condiciones de legibilidad del campesinado en Colombia ver Montaña et al. 2022; Yie 2022.

a la materialidad del suelo que cultiva una sintonía en la que se compone el ser campesino en entramados de mundos más que humanos y que informa las demandas y luchas políticas⁴³.

Las disputas por los derechos campesinos a nivel internacional han puesto en el foco en el reconocimiento del campesinado como un grupo específico cuya relación con la naturaleza a través de la producción agrícola es motivo de protección. Al resistir a los procesos de globalización neoliberal, muchas comunidades llevan a cabo disputas ontológicas que parten de un profundo entendimiento de la tierra, el ser y las relaciones. El cuidado y la producción relacional de territorios y subjetividades son procesos situados, encarnados y en disputa con múltiples formas de colonialidad.

A partir de una idea de cuidado del territorio, que es a la vez el cuidado del ser y de lo colectivo, se disputa no solo los significados de la naturaleza, sino el orden de los cuerpos y de las relaciones que los hacen legibles. El concepto de territorio ha sido clave en las luchas y demandas de los movimientos sociales, transformando y ampliando los usos académicos del concepto. La comprensión del territorio como un espacio vital, político y en constante producción -que evidencia la profunda conexión y luchas de poder entre fuerzas globales y locales-, se ha nutrido de la diversidad ontológica que conforma la experiencia vital de las comunidades. Desde este sentido del territorio es posible comprender la compleja relación entre los registros semiótico y material que se manifiestan en narrativas como la gratitud o la interdependencia ancladas al espacio.

A través de los conceptos de Lugar y Territorio se ha abordado la condición situada del sostenimiento de la vida y la manera en cómo se convierte en el eje central de la reproducción del mundo y la subjetividad. Desde estas reflexiones quisiera apuntar a una idea de subjetivación territorial desde el cuidado.

⁴³ Las disputas por los derechos campesinos a nivel internacional han puesto en el foco en el reconocimiento del campesinado como un grupo específico cuya relación con la naturaleza a través de la producción agrícola es motivo de protección. Véase por ejemplo la *Declaración sobre los derechos de los campesinos y de otras personas que trabajan en las zonas rurales* de la Vía Campesina.

Hacia subjetividades territoriales y cuidado más que humano

La noción de subjetividad territorial ha sido pensada para construir un puente entre la subjetividad política y los procesos de territorialización. El interés de la literatura latinoamericana en la materia se ha centrado en la construcción social del territorio, es decir, en las maneras en que se territorializa el espacio a través de procesos de contestación, lucha y disputa⁴⁴. Alicia Lindón, quien acuñó el concepto, lo utiliza para reconstruir la subjetividad territorial en las periferias de la Ciudad de México a partir de los modos de vida de sus habitantes (Lindón 2019). Su trabajo sostiene que la formación del sujeto a través de la territorialización es un proceso colectivo y abierto que está íntimamente asociado a las actividades, prácticas y representaciones cotidianas. Así mismo, sostiene cómo estos fragmentos cotidianos, sentidos y relaciones, producen la periferia de la ciudad. Lindón muestra cómo hay una íntima relación entre la producción social del espacio, la construcción social del territorio y la producción de subjetividades territoriales (Lindón 2002).

Anke Schwarz y Monika Streule (2024) han retomado el trabajo Lindón para analizar cómo los procesos de subjetivación política están anclados al espacio tanto en las formas de contestación como reproducción de valores tradicionales cercanos a la ultra-derecha. Su investigación en Berlín y Buenos Aires demuestra que, prestando más atención al devenir de las subjetividades territoriales, es posible pensar horizontes de una política no esencialista del espacio y de los sujetos, en tanto el espacio como las formas de habitarlo se gestan relacionamente. Son precisamente las formas en que se gestionan las relaciones las que movilizan ese horizonte, con ello exponer las

⁴⁴ Orlando Fals Borda generó contribuciones al respecto en el contexto del proceso constituyente en 1991 en Colombia. Para Fals Borda, la importancia del reconocimiento de las autonomías territoriales iba a la par de la insuficiencia de la idea de república unitaria para Colombia. Su reflexión “interrogaba la inconsistencia de analizar la elaboración humana del espacio bajo preceptos ‘mecanicistas’ y llamaba en cambio a comprender que el espacio/tiempo toma la forma de unidades concretas, pero transitorias, de ocupación humana” (Fals Borda 2024). En contextos contemporáneos como las protestas de 2019 en Chile, Koch et al., analizan cómo de las dinámicas de articulación territorial generadas por las manifestaciones emerge un sujeto político que actúa mediando con elementos materiales, simbólicos y afectivos, contra la hegemonía de una subjetividad neoliberal. La producción social del espacio y de las subjetividades políticas han estado profundamente unidos para la experiencia Latinoamericana. Moreno et al. (2015) *Subjetividades y territorialidades*, ofrecen otro ejemplo para el contexto colombiano.

desigualdades en las relaciones de poder y deconstruir la identidad sostenida en una idea excluyente de pertenencia y autenticidad, son claves.

Esta producción relacional y su horizonte emancipador, como dimensiones no esencialistas tanto de la política, como de las subjetividades me gustaría expandirla a través de una reflexión sobre el rol del cuidado en los mundos campesinos y las comunidades de cuidados. Al poner al cuidado en el centro se orientan las relaciones más allá de los ejes de dominación anclados a identidades fijas y hegemónicas. Afirmando que estas subjetividades territoriales desde el cuidado abonan a una idea postindividualista de sujeto.

La dimensión colectiva del territorio en los mundos campesinos es una dimensión más que humana o multiespecie⁴⁵. Lo que estructura lo común y, por ende, es concebido como parte de una comunidad no se reduce a la presencia humana. Los mecanismos a través de los que las comunidades negocian sus relaciones con las instituciones, mercado y otras infraestructuras están mediados por los aparatos administrativos del Estado que reducen y simplifican, cuando no niegan y obliteran, aquella multiplicidad del espacio y las relaciones.

Las formas en que se toman decisiones, se gestionan cotidianamente la vida y se estructuran estrategias de lucha y resistencia, exceden aquellos mecanismos y simplificaciones. La naturaleza, para los mecanismos del Estado es un recurso para gestionarse, en los mundos campesinos e indígenas, en las comunidades de cuidado y los mundos relacionales, la naturaleza es también un actor político. La disputa por el territorio es una disputa ontológica. Es decir, una disputa que se traduce en el reparto de lo sensible. Es decir, en quién y cómo es visible en lo que se reconoce como parte de la comunidad política. En el siguiente capítulo argumento sobre las posibilidades de reelaborar lo político para entender cómo la naturaleza participa y cómo a partir de las prácticas de resistencia de las mujeres se gestiona aquel desplazamiento. Para llegar allí expongo reflexiones para pensar formas de subjetividad territorial desde el cuidado.

El cuidado, ofrece un espacio para analizar críticamente las gramáticas de la reproducción y las desigualdades que comportan. En particular, a partir de la sustitución de la lógica del dominio y la opresión, por fórmulas de cooperación y justicia que desplazan una concepción del yo “como un sujeto autónomo, que se construye a sí mismo, al subrayar su separación de los

⁴⁵ Utilizo estos dos conceptos reconociendo que ambos acarrear debates y definiciones propias. Sin embargo, los utilizo reconociendo la amplitud de relaciones que describen y su potencia para reconstruir la multiplicidad de relaciones con los mundos más que humanos como apuntan Price y Chao (2023).

demás, sustituyéndolo por un sujeto relacional, que se reconoce distinto de los demás y de la naturaleza, pero que a su vez reconoce la continuidad con ellos” (Svampa 2015, 131).

El cuidado en los mundos campesinos se cultiva en el suelo, como un vínculo de reproducción multiespecie. Los ciclos de reproducción de las plantas, del bosque y el agua sostienen la vida campesina. El cuidado, en los mundos campesinos, es una relación territorial basada en una mirada ética y crítica de las relaciones y entendimientos de la naturaleza como alternativas a un modelo de agricultura depredador y de desarrollo extractivo⁴⁶. Durante mis distintos acercamientos al Macizo nariñense, a partir de la observación de formas de organización comunitaria y de entrevistas con campesinos y campesinas de distintas edades, indagué sobre las formas de cuidado de la naturaleza que generan acciones colectivas, familiares e individuales. La noción de cuidado apareció en múltiples usos discursivos y prácticos para expresar vínculos afectivos y definir formas de habitar el territorio.

En esta región el “cuidado” expresa un sentido intersubjetivo que se utiliza como herramienta política, ética y práctica para la lucha colectiva por el sostenimiento del territorio (Cely Muñoz 2018; Revelo et al. 2022). Estos usos discursivos se expresan y reproducen a través de prácticas de producción agroecológica, estrategias de conservación de fuentes de agua y bosques, así como de mecanismos de organización comunitaria. Prácticas como la diversificación productiva, la reproducción de las semillas nativas y especies silvestres, así como el sostenimiento de sistemas agroforestales y preservación de reservorios de agua, son estrategias que buscan no solo reducir la vulnerabilidad climática, social y económica, sino reproducir la vida como entramado territorial. El lugar de lo campesino, en este entramado está forjado en estas relaciones de reproducción. El cuidado, como labor colectiva y comunitaria, es también personal y política pues define prácticas en torno a los vínculos con la naturaleza y forja sentidos del ser. En palabras de Neidi, “La naturaleza es vida y ser campesino es cuidar esa vida, cultivarla y seguirla. De la misma manera que ella nos da, darle para que ese ciclo no se acabe” (Neidi, comunicación personal, julio de 2018).

La diferencia de involucrarse y reconocerse como parte de un entramado de cuidados, versus hacerse cargo de algo que requiere tutela y supervisión, es fundamental. Estar a cargo ofrece una visión de dominio,

⁴⁶ En *Estrategias de Cuidado Territorial y Multiespecie* (2024) analizo las formas de producción centradas en el bienestar del suelo y del bosque en Nariño, así como de mecanismos de planeación y ordenamiento del territorio para comprender cómo las personas aprenden a ser parte de ese territorio y a compartirlo colectivamente.

participar exige respons(h)abilidad. El cuidado territorial cultiva un vínculo intersubjetivo desde la diferencia entre *being involved* versus *being in charge* (Puig de la Bellacasa 2017). Una diferencia que configura subjetividades territoriales al delimitar un espacio vital de interdependencias a través de prácticas productivas, lazos comunitarios y familiares, así como sentidos de pertenencia territorial y vulnerabilidad.

Este vínculo alimenta una sensibilidad y afectividad que informa las demandas políticas en las que se incluye la naturaleza como actor político. Las relaciones que constituye dicha afectividad se expresan en la sincronía de formas de producción adaptadas a los ciclos ecosistémicos, así como en prácticas rituales, espirituales y materiales para marcar la sacralidad de la naturaleza. Por ello es importante mostrar cómo la invisibilización tanto de los cuidados, como de quienes ejercen tareas de reproducción, oblitera las subjetividades que exceden la racionalidad del sujeto moderno y por ende al rol de la naturaleza. Cuando ponemos al cuidado en el centro, tanto los cuerpos como los territorios, la naturaleza y los mundos más que humanos, no solo aparecen en escena. Por el contrario, también cuentan como parte de los vínculos de reproducción. Las fincas son espacios clave donde se ejercen múltiples cuidados; son territorios donde se audita, regula y controlan múltiples procesos en beneficio de una cadena de cuidados multiescalares ejercidos localmente, por ende, es crucial el reconocimiento y el respeto del conocimiento experiencial de los campesinos (Krzywoszynska 2016).

Las subjetividades territoriales evidencian la relacionalidad en la que lo más que humano también informa la producción del ser, con ello alimenta una sensibilidad y afectividad políticas que cultivan la capacidad de pensarse en relación y amplían el registro de lo sensible. Es decir, el registro de quien se considera en la discusión sobre lo común y las maneras en que se conforma lo político para su gestión. Situar al cuidado en el centro implica una redefinición del sujeto de conocimiento, ampliando las formas de saber y conocer, restituyendo valor a cuerpos y espacios. Con ello, se busca generar un acuerdo político más generoso sobre quienes son parte de lo colectivo y cómo son considerados en la toma de decisiones.

La intersección entre feminismos en la que he elaborado en este capítulo sitúa sus preocupaciones en la necesidad de pensar perspectivas no normativas o post-individualistas de sujeto que posibiliten la transformación de lo político, tanto en su comprensión como en la práctica. Una transformación que reposa en el desmantelamiento del orden de dominación perpetuado por concepciones normativas de género, naturaleza y valor. Para ello, una tarea fundamental es visibilizar cómo las tareas de reproducción, así

como ciertos cuerpos y espacios, han sido obliterados. En consecuencia, ampliar el sujeto de conocimiento y los procesos en los que se constituye es una herramienta para disputar los sentidos de lo político.

El reconocimiento de la vitalidad del mundo y la interdependencia radical nos desplaza hacia los afectos y las emociones como ejes constitutivos de lo político cuyo espacio de acción es lo ordinario. Las arenas del cuidado y las luchas campesinas se ciernen allí en la invisibilidad del trabajo reproductivo. Habrá que preguntarnos cómo nos acercamos a estas formas de ser y hacer en el mundo para alimentar otros horizontes de sentido, expandir la producción del ser y ampliar el registro de lo sensible.

Reconocer la vitalidad del mundo

*“Vitality is what is hidden when life is reduced to ‘biodiversity’; a pool of resources to be managed and exploited”
(Remme 2017)*

El cuidado territorial tiene algo que decirnos sobre cómo reconfigurar lo político a partir de la importancia del reconocimiento de la vitalidad del mundo para construir otros horizontes éticos que transformen lo sensible. En este capítulo expongo sobre esta característica haciendo uso de los nuevos materialismos. En particular de una perspectiva ética encantada como forma reconfiguración de lo político desarrollada por Jane Bennet. Para ello, expongo cómo esta perspectiva ayuda a comprender los modos en que la dimensión territorial opera en los contextos campesinos articulando afectividades y modos de relación que entablan continuidades entre cuerpos y espacios. Estas continuidades se reivindican en las luchas y disputas frente a los constreñimientos de las instituciones o el mercado.

Desde esta perspectiva expongo cómo el territorio, en tanto materialidad encantada, permite reivindicar el cultivo de otras sensibilidades y afectos como asuntos centrales para generar arreglos sobre lo colectivo que desestabilizan y contienden el orden de lo sensible. Un orden en el que ciertos cuerpos importan o, por el contrario, son susceptibles de ser explotados. Expongo cómo a través del territorio se restituye densidad política a las relaciones de cuidado con la naturaleza, los mundos espirituales y más que humanos.

Este análisis es posible a partir de un movimiento analítico ofrecido por el trabajo de Bennet; el re-centramiento de lo ético en la comprensión de lo político. Así es posible visibilizar el rol y la centralidad del territorio desde una perspectiva ética del cuidado en los contextos campesinos a través de la cual es factible cuestionar quiénes se considera toman parte en las decisiones, reformulando las vulnerabilidades que se atienden y transformando la naturaleza de lo político en una preocupación ética fundamental. El territorio

en los contextos campesinos ejemplifica este desplazamiento al situar en el centro las preocupaciones por el sostenimiento de la vida, el entramado de relaciones de cuidado. De esta manera se parte de un horizonte otro, sostenido en el reconocimiento de la vulnerabilidad y la interdependencia que transforma la búsqueda de lo político en el establecimiento de una comunidad de vida más allá de las prerrogativas de lo humano.

A través de las herramientas analíticas ofrecidas en el trabajo de Jane Bennet, resalto el papel de la sensibilidad y afectabilidad en la transformación de los vínculos, en particular a través del reconocimiento de los vínculos materiales y sensibles con el espacio y los otros. Su trabajo expone cómo una ética encantada de la materialidad necesariamente cultiva otras lógicas en los vínculos que no son la obtención o maximización de beneficios económicos. Por el contrario, reivindica su importancia relacional, de esta forma se reformulan definiciones normativas de lo político y se resitúa su carácter ético en tanto situado, sensible y material.

Para desarrollar este argumento en la primera parte del capítulo expongo los elementos de una ética encantada que cultivan un sentido compartido de responsabilidad que facilita una comprensión de lo político más generosa ofrecida por la autora. En la segunda parte elaboro sobre una comprensión del territorio como materialidad vibrante imbuida en relaciones afectivas mostrando cómo, en las prácticas y relaciones de cuidado en los mundos campesinos, lo político habita en la cotidianidad de la continuidad entre cuerpos y espacios. El territorio está sostenido en un sentido de comunidad que no se agota en las vidas humanas. Por el contrario, las reconoce como interdependientes en un mundo rodeado de vitalidad y las asume como importantes en los desafíos que enfrentan. Finalmente ofrezco reflexiones sobre cómo una perspectiva ética encantada, pensada desde el cuidado como relación ético-política, descentra los sujetos y se enfoca en las relaciones partiendo del reconocimiento de la amplitud tanto de las prácticas que se conciben como políticas como de los cuerpos que participan en aquella distribución de lo colectivo.

Éticas de materialismo vibrante

Lo político, dentro de los márgenes de la modernidad colonial, y por ende de la racionalidad política y jurídica que establece las gramáticas de la democracia como una tecnología de gobierno, excluye maneras de pensar la organización, producción y re-creación de formas de vivir que entiendan la democracia como una comunidad de vida (Mbembe 2025).

El ideal moderno eurocentrado del Estado, es una idea normativa a partir de la cual se jerarquiza y clasifica, tanto lo político, como las buenas formas de hacer lo político que paradójicamente han establecido un nexo histórico entre democracia y necropolítica. Esta lectura no solo omite la complejidad histórica que le ha dado forma incluso a proyecto de estado liberal moderno europeo, sino además desconoce y aplanas las trayectorias políticas y sociales locales que han participado de formas desiguales en relaciones asimétricas de poder global⁴⁷.

En contextos en los que el proyecto del Estado sigue en tensión, como el de Latinoamérica, lo político tiene múltiples caras. No solamente por el carácter inacabado de las democracias en la región que se expone a través de su incapacidad para satisfacer las reivindicaciones de igualdad política y gobernanza democrática, definidas por los principios de la democracia liberal (Valdés-Ugalde 2025). Si no por la complejidad y la naturaleza de los procesos de formación de los Estados, que demuestran cómo las fuerzas democráticas y autoritarias se entrelazan en los procesos políticos y el diseño institucional afectando la inclusión de la ciudadanía en las decisiones políticas⁴⁸.

Las instituciones democráticas en los países latinoamericanos se han forjado en estrecha dependencia del contexto internacional, en el que los intereses económicos en los recursos naturales y la garantía de los intereses de las élites locales prevalecen por sobre los derechos de los ciudadanos⁴⁹. A pesar de las transiciones a la democracia, en América Latina la politización de las élites no ha cambiado aspectos esenciales de la naturaleza oligárquica y patrimonialista de la sociedad política que domina el Estado⁵⁰. Con ello, una

⁴⁷ Kerner (2018) en *Beyond Eurocentrism* desarrolla cómo el eurocentrismo está sostenido en la autorepresentación de Europa como una unidad que evolucionó por sí misma sin interrelaciones globales importantes. Una idea sostenida en lo que Coronil desarrolla como occidentalismo, un conjunto de representaciones negacionistas de las relaciones de interdependencia y colonialidad que sostienen el mito de superioridad eurocéntrico a partir del cual se estructuran relaciones de poder y dominación.

⁴⁸ Valdés-Ugalde (2023) y de la Peña (2024) muestran cómo el reto para la consolidación de las instituciones democráticas en la región es la inclusión de todos los grupos sociales en la vida política.

⁴⁹ Para un análisis sobre la relación entre los procesos ocurridos en Europa y Norteamérica que repercutieron de modo marginal en América Latina generando procesos diferentes en la formación del Estado que influyen directamente en que esta no haya ido de la mano de construcción de estatalidad ver los trabajos de Tilly (1998); Piketty (2022); Mazzuca (2021).

⁵⁰ Los cambios en el uso de la tierra en la región es uno de los mayores mecanismos de producción de riqueza. Para un análisis histórico sobre estos procesos y su relación con las

mirada de lo político centrada en el Estado es limitada y por ende problemática como argumenta Dussel (2018; 2019). Por el contrario, dar atención a las maneras en como estas conceptualizaciones y prácticas políticas afectan a los actores sociales excluidos, marginados y estigmatizados podría permitir reubicar la mirada hacia alternativas emergentes a dichos sistemas políticos, económicos y jurídicos existentes (Roberts 2023).

Frente a los órdenes de desigualdad y a los embates de la violencia estructural, agudizados por la falta de garantías democráticas, sumadas a las secuelas de la historia colonial, emerge la organización popular y la resistencia comunitaria de los movimientos sociales (Arce y Wada 2024). Propongo situar nuestra atención allí con la intención de ampliar una lectura de lo político, a partir de las prácticas de cuidado y defensa del territorio en los contextos campesinos. En particular, aquellas actividades que buscan mejores formas de vivir en comunidad y cuyos sentidos de comunidad se expanden a través del espacio como referente relacional más que humano.

A través de las herramientas analíticas de Jane Bennet y su filosofía neomaterialista, argumento que podemos ver en dichas prácticas, formas de producción y organización ético-políticas que tienen el potencial de transformar el orden de visibilidad en el que ciertos cuerpos y territorios están destinados a convertirse en zonas de sacrificio⁵¹ o, por el contrario, son concebidos como parte de quienes participan e importan en la definición de la mejor manera de vivir en comunidad.

Jane Bennett teórica de la filosofía política contemporánea explora la afectividad en la materia humana y no humana, la agencia distribuida y el poder de la materia en ensamblajes complejos, atendiendo sus implicaciones políticas y éticas⁵². En su perspectiva del materialismo vitalista teoriza la

instituciones y condiciones contemporáneas en el marco del Antropoceno ver Kaltmeier et al. (2024).

⁵¹ Melissa Wright (2007) elabora sobre cómo en las estructuras del capitalismo global, las mujeres trabajadoras se vuelven descartables a través de la circulación de sus cuerpos y fuerza de trabajo como mercancía. Su trabajo, muestra las maneras en que las mujeres confrontan estas narrativas y prácticas invitando a una reflexión sobre la importancia de ampliar una lectura política de las formas de resistencia.

⁵² Su trabajo se inscribe en la corriente de los nuevos materialismos y los feminismos posthumanistas para las cuales la materia es el principio de lo real y el horizonte común de todo lo que existe. Estas perspectivas participan y se nutren de un debate teórico que tiene como desafío pensar el alcance, las consecuencias y los efectos de las modificaciones del entorno y del cambio climático. La escala de los desafíos que enfrentamos marca los límites de las teorías de la construcción discursiva y lingüística de lo real en las que la materia es un repositorio inerte o simple telón de fondo, operando una reconceptualización que afirma que la materia posee sus

agencia política de las cosas y los fenómenos naturales para examinar cómo los elementos no humanos o la materia ejercen fuerza sobre la política y las relaciones sociales. Así rompe con la idea, dominante en la tradición política occidental, de que la naturaleza se rige por leyes deterministas mientras que las sociedades humanas se rigen por el libre albedrío (Lemke 2021). En su trabajo, hay una profunda crítica a la filosofía moderna que representó lo humano, encarnado en el arquetipo del Hombre⁵³ como un agente racional, auto-consciente, libre y con capacidad de movimiento en contraposición a la materia inerte y a la naturaleza domesticable. Dicha subjetividad no solo se juzgó capaz de dar sentido a la naturaleza midiéndola y clasificándola a distancia, sino también habilitada a instrumentalizar, dominar, manipular y explotar la materia, y los cuerpos considerados como objetos -entre ellos a las mujeres-, en una escala sin precedentes.

El trabajo de Bennet (2001; 2004; 2010) invita a imaginar un ‘onto-relato’ que ponga en primer plano la vitalidad de la materia a través de los constantes modos de autotransformación que presenta teniendo en cuenta su capacidad de afectar y producir efectos. Es decir, la naturaleza de sus capacidades de agencia.

La vitalidad de la materia (*vibrant materiality*), como concepto, perturba las concepciones convencionales de la agencia al reconocer la fuerza de las entidades no humanas partiendo de la definición de vitalidad como la capacidad de las cosas para actuar como fuerzas con trayectorias, propensiones o tendencias propias, más allá de los designios humanos (Bennet 2010, 8). La agencia se entiende como una propiedad distribuida a lo largo de una amplia gama de cuerpos que trastoca la división entre lo humano y lo no humano, y la comprensión moderna e individualista del sujeto. Al centrarse en la capacidad afectiva de los cuerpos para producir efectos, la vitalidad es inherente a toda materia en tanto puede afectar a otros cuerpos. Se trata de una producción relacional que comprende la conformación de “la realidad en términos de agenciamientos; un ensamblaje de cuerpos que se afectan mutuamente” (Flores 2016, 274).

propios modos de auto-transformación, autoorganización y direccionalidad. Sobre estas perspectivas ver la caracterización que ofrecen Maccioni y Jorge (2022), el análisis de Palacio (2018) y la genealogía de Coole y Frost (2010).

⁵³ Sostenido en lo que Wittig (1992) desarrolla como el pensamiento heterosexual. Se trata de un dispositivo heterocentrado que norma el deseo, las relaciones sexuales, la filialidad y la organización social y política, centrados en delimitar, controlar y prohibir ejerciendo coerción moral y física sobre los cuerpos.

La comprensión de lo político que ofrece Bennet ha sido criticada por el riesgo de despolitización que podría generar, al desplazarse hacia nuevas consideraciones éticas y estéticas. Este riesgo se da en tanto hay una falta de atención a las desigualdades, asimetrías y jerarquías enactadas en las materializaciones vitales. Siguiendo a Lemke -uno de sus mayores críticos-, la autora descuida el énfasis en lo político cuya atención debería comportar “un análisis crítico de las condiciones políticas y sociales que resisten o limitan el cambio material hacia una economía sostenible y hacia una política más democrática” (Lemke 2021, 55).

Sostengo, por el contrario, que Bennet en su trabajo propone una crítica más profunda sobre lo político y sobre el carácter de los procesos, relaciones y afectividades que definimos como parte del registro de lo político. A través del desplazamiento propuesto por la autora hacia consideraciones éticas en la problematización de lo político, hay espacio para preguntarse ¿Qué es lo político y cuáles son las arenas de su definición y contención? ¿A quiénes incluimos? ¿A través de qué relaciones? ¿Quiénes hacen parte del acuerdo colectivo que se gestiona a través de lo político? Afirmando que, a partir de su perspectiva, hay un espacio para la escala de las relaciones situadas, y para reclamar allí la vitalidad de la materia como una dimensión fundamental de los vínculos, las decisiones y las responsabilidades que ayudarían a responder estas preguntas desde el encuentro relacional de los cuerpos y los sentidos que emergen en función de sus necesidades. Es decir, desde una perspectiva ética del cuidado.

Lo político no se reduce a las agendas contra o hegemónicas que reflejan o resisten las relaciones de dominación. Por el contrario, para Bennet, lo político es un terreno de contención ontológica. Lo que está en juego es un proyecto sobre cómo construir gramáticas de la existencia cuando lo que está en disputa es la vida misma, no solamente su organización en un escenario democrático aparentemente dado.

Lo que brinda el imaginario teórico de Bennet, es la posibilidad de visibilizar y valorar la multiplicidad ontológica incluso en la comprensión y conformación de lo político. Este desplazamiento permite leer con otros ojos las formas de resistencia que sostienen la vida en contextos heridos por la colonialidad (Quijano 2000). Ver aquellas prácticas y relaciones de cuidado, defensa y sostenimiento como espacios de disputa ontológica, a través del apego a la vitalidad de la materia, ayuda a cultivar de manera más generosa la capacidad de preocuparnos por los demás y de asumir responsabilidad por nuestros vínculos como ejes de lo político.

Las reflexiones que elaboro en este capítulo a través de la idea de territorio como materialidad vibrante nos conducen allí. El desplazamiento hacia asuntos éticos como eje de lo político, en la perspectiva del materialismo encantado de Bennet, se afirma a partir del volcamiento hacia lo ordinario y lo sensible como espacio de disputa. Por ello tienen potencial para transformar las relaciones sociales que reposa en la capacidad de perturbar el orden normado de desigualdad cultivando otros imaginarios y prácticas.

El interés en el encantamiento, como ética para cultivar otros imaginarios, está relacionado con la caracterización del mundo moderno como desencantado en tanto ignora y desincentiva el apego y la vinculación afectiva con este⁵⁴. Este desencantamiento nos aleja del mundo imposibilitando que veamos “la maravillosa vitalidad de los cuerpos humanos y no humanos, naturales o artificiales” (Bennet 2001, 164). El llamado es a reconstruir onto-relatos que muestren la complejidad y el apego a la materialidad como un lugar potencial de encantamiento, que cultiven una actitud de responsabilidad hacia ello, y por ende que transformen el relato del desencantamiento del mundo que lo reducen a una experiencia calculable y cosificada⁵⁵.

El encantamiento al que invita Bennet es a experimentar con la posibilidad de que la generosidad humana pueda expandirse a través de una idea de mundo material vibrante, extravagante y desbordado de vitalidad. “Pues lo que cuenta es elegir cómo movilizamos las conexiones y afinidades afectivas que pasan del asombro al apego, y del apego a la generosidad” (Bennet 2001, 162). Considero que el territorio en los contextos campesinos evidencia esta posibilidad y elaboro sobre ello en la siguiente sección.

El potencial político de cultivar éticas del encantamiento es tocar el registro del imaginario cultural para explorar relatos alternativos sobre la naturaleza de las cosas y con ello expandir horizontes éticos dirigidos hacia la emancipación, la plenitud y la alegría. Imaginarios que ayuden a engendrar visiones políticas y éticas críticas comprometidas para disfrutar (en-joy⁵⁶) del

⁵⁴ Badal (2024) ofrece una reflexión de este proceso en la sociedad europea y la transformación de los mundos rurales que generan existencias ingravidas, desapegadas de la tierra.

⁵⁵ Bennett utiliza los conceptos del fetichismo de la mercancía de Marx, el mundo calculable de Weber y los giros y simulacros de Lucrecio para investigar las diversas actitudes humanas hacia el mundo material no humano.

⁵⁶ Un juego de palabras que ofrece Bennet para resonar con la potencia afectiva de la alegría y el disfrute en lógicas del encantamiento como actitud hacia las relaciones y el reconocimiento de la vitalidad de la materia.

mundo. Esta ética es una actitud que cultiva formas de transformar la conmoción en voluntad política en aras de una mayor capacidad para “desaprender cómo hacer daño a los demás” (Bennet 2001, 13). Para aprender a cuidar lo que nosotros, los humanos –la mayoría de nosotros– aprendemos a descuidar colectivamente (Puig de la Bellacasa 2010).

Una ética del materialismo encantado hace hincapié en la necesidad de mantener “el apego a la abundancia de la vida” (Bennet 2010, 158) pues la pérdida de este apego hace que las orientaciones éticas sean inoperantes⁵⁷. Por ello, “es necesario alimentar otra clase de encantamientos comprometidos con la complejidad de las relaciones vitales” (Bennet 2001, 110) cuyo impacto en la performatividad de las relaciones sociales sea emancipador (Gibson-Graham 1996). Las narrativas culturales que utilizamos contribuyen a configurar el mundo en el que tendremos que vivir. Por eso, cuando la naturaleza y todo lo que existe es obliterado como excedente de lo humano, en una comprensión ecológica antropocentrada y capitalista, es difícil dar valor per se a la existencia material de un mundo más allá de su prerrogativa como recurso.

Además de una ética encantada es necesario cultivar una ética que no tema intervenir y cultivar asuntos del cuidado como una “noción que nos remite con más fuerza a una idea de hacer material” (Puig de la Bellacasa 2011, 90) que atiende a las formas en que el cuidado se distribuye, se practica y se organiza. Para Puig, es fundamental problematizar una comprensión normativa de la ética que permita avanzar hacia formas de actuar y responder que descentren lo humano. La transformación del ethos en las relaciones cotidianas con la tierra se distancia de una moral normativa. Por el contrario, se centran en relacionidades concretas sostenidas en prácticas cotidianas donde “la práctica personal está conectada con un colectivo” (Puig de la Bellacasa 2010, 152). La ética resultante de esta praxis, como afirma Puig, se convierte en un tipo de alter-biopolítica que opera como una fuerza que confronta al poder, produciendo subjetividades alternativas y otras formas de vida colectiva.

⁵⁷ Badal nos habla del desarraigo como una imagen de una existencia ingravida a partir de las condiciones que le imponen al devenir individual una distancia que hace que se desatienda lo que le sucede al territorio. Se trata de condiciones cernidas por la modernidad y la desagrarización en particular. El autor afirma que a medida que dejamos de identificarnos con la tierra que nos cobija y con el abandono de los trabajos reproductivos se agudiza el nuestro desarraigo. “Esta relación enajenada con la tierra, aparte de constituirse como la raíz de la crisis ecológica contemporánea, sea también el mecanismo reflejo que nos ayuda a vivir con cierta normalidad en una situación que debería resultarnos insoportable” (Badal 2024, 50).

El encantamiento, en términos de Bennett, se centra en la materialidad y sus relaciones, prestando atención a las fuerzas sensuales, vitalistas y afectivas a través de las cuales se crean los espacios y los vínculos. Con ello, esta relación encantada explica la respuesta emocional a la materia en la estética, la naturaleza, el arte⁵⁸, pues sugiere una especie de fuerza que emana de lo que otros podrían considerar material inerte. Esta fuerza sugiere una respuesta ética que no puede abordarse desde el determinismo. Por el contrario, necesitamos sensibilidad y asombro.

La existencia colectiva territorializada de entramados más que humanos expresada en el territorio, como un ensamblaje en constante movimiento, afirma la naturaleza móvil e iterativa de los arreglos y preocupaciones éticas a partir de cuerpos en transformación. Una especie de gesto *cuir*⁵⁹ que reconfigura e interroga las relaciones, percepciones e identidades preestablecidas desestabilizando constantemente los modos normativos del modelo cartesiano.

Es importante considerar cómo damos intención a los arreglos colectivos en los que participamos y cuáles son los asuntos de cuidado que se ponen en el centro con el fin de reconfigurar e interrogar relaciones, percepciones e identidades preestablecidas que permitan a otros hacer parte de lo que se define como político. En particular en contextos donde la existencia corpórea de montañas, cuerpos de agua, suelos, animales, seres espirituales, etc., se ve afectada y amenazada por el extractivismo transnacional. Definir lo colectivo y lo político a partir de relaciones y comprensiones que hagan justicia a estas comprensiones es precisamente el eje de una ética del encantamiento imbuida en la vitalidad del mundo.

En los mundos campesinos en particular aquellos que reivindican al territorio como un espacio sensible y un entramado de cuidados, la continuidad entre cuerpos y espacios es elaborada a través de una gramática afectiva y sensible que, en términos de Bennet, podría ser descrita como una afectividad encantada. Estas relaciones afectivas y espaciales informan procesos de subjetivación y formas de gestión de lo que se considera

⁵⁸ Gell en *Art and Agency* (1998) elabora una teoría del performance artístico mostrando cómo los objetos artísticos encarnan intencionalidades complejas y median en la agencia social.

⁵⁹ El gesto *queer* como exponen Gutiérrez y Basurto (2024) en *Queer Gestures in the Garden*, se despliega como una interacción de acción-percepción entre humanos, animales y plantas. Un tipo de interacción que propone formas horizontales en que las subjetividades implicadas se encuentran, con ello, se abren espacios para formular imaginarios contrahegemónicos sobre los cuerpos que desafían las ficciones esencialistas sobre los límites normativos.

colectivo de maneras que contienen el orden de lo sensible y las maneras en como lo político es definido. En este sentido es útil pensarlas desde una lectura del encantamiento a pesar de que a todas luces la excedan.

Territorio como ensamblaje político vibrante

En las agriculturas campesinas, la agroecología o la permacultura, el cultivo de una actitud de cuidado con el espacio y los seres con los que se habita, excede una lectura mercantilista de su rol como administradores de recursos. Por el contrario, como han demostrado Puig de la Bellacasa (2010; 2017), Krzywoszynska (2020), Lyons (2020), Giraldo (2022) entre otros, en estas formas de agricultura se cultiva una capacidad de asumir responsabilidades de cuidado hacia las relaciones que sostienen la vida de múltiples seres, incluyendo la vida humana. Lo que se cuida son los vínculos de sostenimiento, por ello la reciprocidad y la gratitud son ejes fundamentales.

En las agriculturas campesinas la empatía y el afinamiento de los sentidos son gestos movilizadores de formas de cultivo no centradas en la producción sino en la cohabitación del territorio. Se trata de una capacidad cultivada en la vida cotidiana que “se nutre con el contacto con la tierra, el amor y la curiosidad por las necesidades de un ‘otro’. Es estando en contacto que se crea una relación que reconoce nuestra interdependencia” (Puig de la Bellacasa 2010, 160).

Desde el contacto con la tierra, como gesto sobre una superficie de inscripción, se generan relaciones de cuidado, tanto sobre el suelo como sobre los cuerpos. Así emerge una coreografía del cultivo como una responsabilidad compartida. Un gesto que, siguiendo a Haudricourt (1962) evidencia formas de organización de las relaciones entre los seres humanos, los animales y las plantas, y habla de iteraciones en los cuerpos y las prácticas que actualizan modos de habitar, sentir y relacionarse prestando atención conjunta a las corporeidades y territorialidades⁶⁰.

⁶⁰ Para Haudricourt (1962) las prácticas de un agricultor de ñame de oriente contrastan con las de un pastor de occidente, cada uno de los cuales emplea técnicas distintas para trabajar con el ganado o los cultivos. Estas técnicas representan una forma de acción visible o un gesto que afecta tanto a su explotación del entorno como a sus interacciones con otros seres humanos. El pastoralismo, por ejemplo, promueve una relación vertical con los animales que a su vez reproduce la dominación de la naturaleza y del hombre por el hombre, característica de las sociedades capitalistas modernas. Mientras que las prácticas agrícolas en Oriente fomentan una relación de dependencia y cuidado, respetando los tiempos y las vitalidades de entidades más-que-humanas, estableciendo así una relación más generosa en el análisis del autor.

Las perspectivas críticas, post-dualistas, y neo materialistas, desde la década de los noventa, han dado un giro a los regímenes de representación y poder a través de los cuales la naturaleza ha sido construida y situada históricamente poniendo en tela de juicio la división entre naturaleza y cultura. La multiplicidad de redes, ensamblajes, composiciones o mundos más que humanos que ponen estas perspectivas en la mesa, hablan de la distribución de la agencia en un mundo no dualista y múltiple. Desde una perspectiva ontológica relacional los seres no se limitan a ocupar el mundo, sino que lo habitan, y al hacerlo “enhebran sus propios caminos a través de entramados (meshwork) que contribuyen a su tejido en constante evolución” (Ingold 2011, 71).

Desde las perspectivas neo-materialistas hay una agenda de investigación emergente centrada en las cualidades afectivas del territorio que toma en serio la capacidad de los entornos para incitar respuestas emocionales en un registro corporal cotidiano (Fregonese 2017, 9), además de profundizar los lazos afectivos territorializados (Merriman y Jones 2017, 604). “Esto se refiere a la presencia tangible del territorio como un espacio “táctil” o “háptico”, que se reinterpreta como una fuerza activa que impresiona sobre los cuerpos, obstaculizando o facilitando su movimiento” (Usher 2020, 1037).

En los mundos campesinos el territorio es un concepto relacional y la producción de subjetividades está anclada a su reproducción, que a su vez es la reproducción del colectivo. Aquel intercambio vibrante de vitalidad, en el contexto de los procesos de organización campesina, se actualiza y reproduce a partir de la articulación del proyecto de vida de las comunidades con sus proyectos políticos. Con ello sostengo que el territorio es un ensamblaje vibrante en tanto opera como materialización de conocimiento y encarnación de afectos en los cuerpos. Es una materialidad encantada en tanto cultiva sentidos de asombro y compromisos ético-políticos para su reproducción.

Retomemos la definición de territorio que propone Arturo Escobar a partir de la experiencia del Proceso de Comunidades Negras -como experiencia de cuidado territorial- desde los sistemas de producción y las formas de organización campesinas de las comunidades afrodescendientes del Pacífico Colombiano.

El territorio se considera como un espacio fundamental y multidimensional para la creación y recreación de las prácticas ecológicas, económicas y culturales de las comunidades; él une pasado y presente. En el pasado, las comunidades mantuvieron la autonomía relativa, así como las formas de conocimiento y estilos de vida conducentes a ciertos usos de los recursos

naturales; en el presente, existe la necesidad [imperante] de su defensa. (Escobar 2010, 164)

El territorio como ensamblaje de múltiples relaciones de sentido y prácticas materiales incluye conjuntos de cuerpos cuya existencia es interdependiente. El territorio se define a partir de la experiencia compartida que configura sentidos de lo común excediendo y ampliando la participación humana. Así mismo, se reclama como espacio de afirmación y resistencia frente a las amenazas y violencias generadas por los extractivismos que profundizan las dinámicas y la presión del mercado hacia los espacios que son vistos como fuente de materia prima, de mano de obra y de naturaleza baratas (Moore 2015).

La amenaza a los sistemas de vida a través de la minería o múltiples formas de violencia que sostienen las economías extractivistas hace latente la necesidad de su defensa en la actualidad (Ulloa y Coronado 2016). La naturaleza afirmativa del territorio, su pulsión vitalista⁶¹, es una búsqueda por situar un espacio de existencia. Un ejemplo de ello se encuentra en las luchas de las comunidades campesinas del Macizo colombiano y la disputa por el reconocimiento territorial del campesinado como sujeto de derecho.

En el norte de Nariño en 2016 se llevó a cabo la proclamación del primer Territorio Campesino Agroalimentario del norte de Nariño y sur del Cauca (tecam) como propuesta política de ordenamiento territorial para el fortalecimiento de los planes de vida digna, el gobierno propio y el buen vivir en el Macizo colombiano. Los tecam, son territorios concebidos, habitados y organizados por familias campesinas a partir de un Plan de Vida Digna⁶². Un plan basado en el compromiso de cuidar la tierra, el agua y la gente (Cuenca 2016). Los principios que sostienen un llamado al reconocimiento del territorio son el auto-reconocimiento de la identidad campesina, la autonomía y la participación de las familias para decidir cómo organizar los territorios de manera democrática e incluyente para el cuidado de la vida y de la naturaleza.

Esta propuesta busca delimitar un espacio de autonomía territorial basado en la premisa de la protección a la agricultura campesina y sus

⁶¹ En un sentido expansivo similar al que elabora Nietzsche en la *voluntad de poder*.

⁶² Un plan de vida digna es un instrumento de planificación y organización a partir de la soberanía alimentaria, el cuidado y conservación del territorio, el medio ambiente y la cultura campesina para la transformación de conflictividades rurales, y la superación de necesidades concretas a corto, mediano y largo plazo para materializar la Reforma Agraria, la Reforma Rural Integral y el Desarrollo Rural. <https://funcionpublica.gov.co/eva/gestornormativo/norma.php?i=242896>

espacios de vida contra el avance de la minería en la región⁶³. Para las organizaciones campesinas, la promulgación y reconocimiento de esta figura de ordenamiento territorial, no solamente expresa los primeros pasos para el reconocimiento de derechos como colectivo, sino además afirma la posibilidad de establecer los términos en los que la relación entre naturaleza, el conocimiento tradicional y los sistemas de producción, sostienen la vida del territorio. Una disputa ontológica sobre lo que incluye una definición de territorio, participación política y derechos colectivos. Por medio de estos mecanismos no solo se disputa la visibilidad ante el Estado, sino se afirman otras lógicas de producción de las subjetividades y espacialidades relacionales.

El territorio, en este sentido, es una categoría que apunta hacia la construcción de modelos de vida alternativa y de sociedad, pues afirma la multiplicidad de enredos entre seres y espacios que exceden una mirada normada sobre la naturaleza como recurso biológico o económico. El mangle, por ejemplo, para el caso de las comunidades negras del pacífico⁶⁴, o los bosques y ríos para las comunidades del Macizo, como territorio hidrosocial (Hernández 2018) son un ejemplo de ello. La materialidad del territorio que constituye la propia naturaleza de su agencia es el punto de partida para comprender los vínculos y las acciones políticas que buscan protegerlos.

La relación entre la conservación de la biodiversidad, los sistemas de producción tradicionales y las prácticas culturales de las comunidades indígenas y campesinas han probado ser un entramado de prácticas y actores que se sostienen de forma ensamblada. Con ello el territorio es una materialidad afectiva que encarna el proyecto de vida y el proyecto político. El conocimiento expresado en múltiples prácticas y formas de organización política, así como los afectos corporizados que unen a quienes habitan un

⁶³ Esta propuesta se formalizó en Colombia en conjunto con el reconocimiento del campesinado como sujeto de derechos a partir del decreto 780 de 2024 que los reconoce como territorios concebidos, habitados y organizados históricamente por familias, comunidades y organizaciones campesinas en áreas geográficas delimitadas con el fin de garantizar la permanencia en el territorio, la conservación de los bienes comunes de la naturaleza, la vida digna de sus habitantes, la soberanía alimentaria, la agroecología, y la protección de las dimensiones económica, social, cultural, política y ambiental del campesinado que lo habita y se constituyen como una forma diversa de ordenamiento social y productivo de la propiedad rural.

⁶⁴ Los trabajos de autores como Escobar (2010; 2015); Quinceno (2016); Mena y Meneses (2019); Ruiz Serna (2023) desarrollan sobre los mundos relacionales de las comunidades afrotrasteñas, en cuyos territorios se han dado avances significativos en materia de derechos de la naturaleza, como mecanismo de garantía y reconocimiento de los derechos territoriales de las comunidades y su profunda relación de interdependencia con los ecosistemas ribereños.

territorio se expresan en una concepción relacional del territorio donde nada preexiste a las relaciones que lo constituyen. Dicho de otro modo, el territorio es la vida, es el espacio para el ser, y con todo lo que lo integra da sentido al vivir individual y colectivo.

Esta comprensión del territorio es importante para una concepción y práctica política cuyo propósito ético es redistribuir valor de manera más generosa para desestabilizar el orden de desigualdad. Este orden dominante que excluye del acuerdo democrático y no garantiza las posibilidades de ser sujetos de participación, por lo que esta debe ser disputada y afirmada a través del espacio.

La materialidad de los entornos desempeña un papel importante en la política mediante la cual se demarcan los territorios y se definen las entidades colectivas⁶⁵. La creciente visibilidad de las luchas por la defensa de montañas, paisajes, bosques y ríos, apelando a una comprensión relacional, no dualista y pluriontológica de la vida es una manifestación de las transformaciones en la comprensión de lo político, el derecho y los mecanismos para su garantía (Escobar 2017, 247).

Actualmente el avance en el reconocimiento de los derechos de la naturaleza ha sido un mecanismo a través del cual se han otorgado garantías para el sostenimiento de los ecosistemas y, por ende, a los sistemas de vida locales que contribuyen a su cuidado (Wesche 2021; Lyons 2023; Richardson y Bustos 2023). En el contexto colombiano, por ejemplo, en el marco del post-acuerdo para el cese del conflicto armado con las FARC-EP, la jurisdicción especial para la paz creada para atender un marco de justicia transicional y restaurativa, se han hecho importantes avances en el reconocimiento del territorio como víctima⁶⁶. Estos avances se han dado en relación con las comunidades indígenas y el reconocimiento de derechos

⁶⁵ Gonin et al. 2023, analizan la producción de territorios desde una perspectiva materialista a partir de un estudio de caso en Francia, mostrando cómo los entornos y sus propiedades juegan un papel importante en la demarcación de territorios y la definición de entidades colectivas. Su argumento muestra cómo la territorialización es una política enraizada en la materialidad de los entornos.

⁶⁶ la Jurisdicción Especial para la Paz a través del Decreto Ley 4633 de 2011 ha reconocido a los territorios como víctimas del conflicto armado, siendo el primer fallo el proferido en desarrollo del Caso 002 de 2019 del territorio Awá. Este reconocimiento otorga a los territorios indígenas los mismos derechos –incluyendo verdad, justicia, reparación y garantía de no repetición– que a humanos –individuos y grupos afectados por el conflicto armado. Para ver sobre las posibles consecuencias políticas, epistemológicas y ontológicas que pueden derivarse de dicha medida ver Ruiz Serna (2017) Lyons (2022); Querejazu (2024); Killeen y Newton (2025).

étnicos. Sin duda representan un triunfo político que posibilita un campo de interlocución con el Estado y de la visibilidad de ciertos cuerpos y de las maneras en que importan. Ruiz Serna afirma que cuando se atiende a las relaciones implícitas en una noción de territorio y por ende a su reconocimiento, lo político no se agota en el contrato social en el que se regulan las relaciones humanas, sino se abarcan otras agencias más allá de lo humano, cuyo lenguaje e inteligibilidad desafían los marcos epistémicos del Estado liberal moderno (Ruiz Serna 2017, 108).

Sin duda, los avances en la ley para el reconocimiento del territorio han sido significativos y las posibilidades que emergen para la transformación de los mecanismos y sujetos de participación política son promisorias. Cultivar éticas del materialismo encantado podría abonar pistas para ampliar los registros y las prácticas a través de las que cultivamos sentidos de asombro y responsabilidad sobre los otros que nos lleven a asumir responsabilidades para su protección, reconociendo como punto de partida nuestra vulnerabilidad compartida.

Abogar por una lectura del territorio que reconoce en su materialidad las premisas para la constitución de lo común, es un camino a través del cual abonar a esta pregunta. En particular al ampliar las prácticas y los espacios de la acción política. El reconocimiento del territorio como sujeto jurídico es un punto de partida para construir puentes entre comprensiones de lo político entre el Estado y las comunidades. Para que estos puentes puedan llevar a la garantía de derechos y de formas de existencia que exceden los marcos normativos del contrato social moderno, es importante reconocer las prácticas, valores y sensibilidades con los que se describe, conoce y re-crea el mundo. Es decir, las narrativas, afectividades y sensibilidades desde las que se sostienen relaciones de sostenimiento. Volviendo a Bennet (2010), la idea de una materialidad compartida de todas las cosas conduciría a una ontología positiva que permitiría una transformación política fundamental, ya que inspira una nueva sensibilidad medioambiental e informaría una reestructuración radical de las relaciones.

Recomponer lo político para ampliar lo sensible.

A través del desplazamiento hacia asuntos éticos en la definición de lo político, Bennet demuestra cómo allí habita un potencial para el desplazamiento de lo sensible. Su trabajo se enfoca en cómo los elementos no humanos o la materia ejercen fuerza política en las relaciones sociales. Este reconocimiento de la vitalidad de la materia está sostenido en una

sensibilidad encantada que permite cultivar apego, así como narrativas más generosas sobre la participación de los otros en la constitución de nuestros mundos. Este imaginario como una ética encantada, se sitúa ante el carácter desencantado del mundo moderno en tanto alejado de los afectos. La perspectiva de una ética del encantamiento es un esfuerzo por relatar relaciones que exceden, multiplican, desbaratan y difractan el onto-relato de la racionalidad instrumental y la calculabilidad que cultivan lógicas del desapego y el desarraigo. Por el contrario, una actitud ética encantada de la materialidad cultiva la apreciación de la vitalidad de lo no humano, un sentido de interdependencia, una disposición modesta hacia los dones que ofrece la tierra, y una actitud de apego afectivo como fuente contingente de receptividad y contingencia hacia otros cuerpos.

El potencial político de cultivar éticas del encantamiento es tocar el registro del imaginario cultural para explorar relatos alternativos sobre la naturaleza de las cosas y con ello expandir horizontes éticos dirigido hacia la emancipación, la plenitud y la alegría. El territorio en los mundos campesinos muestra como estas preocupaciones evidenciadas en la literatura, las enfrentan cotidianamente en los contextos campesinos. El cuidado territorial, esta imbuido en éticas del encantamiento, del apego a la materialidad y enfocada en asuntos de cuidado que requieren respuestas prácticas.

En los reclamos por el territorio lo político se afirma como una dimensión colectiva en la que no solo participan humanos. Por el contrario, la construcción de lo político en la que reposa el territorio está sostenida en imaginarios más generosos sobre la colectividad y en la centralidad del sostenimiento de la vulnerabilidad común que se comparte. Son relaciones cultivadas a través de la presencia en el paisaje, en las relaciones históricas con la tierra, en el desarrollo de vínculos de arraigo y apego que reconocen al mundo que les sostiene como aliado, no como recurso. La naturaleza no necesita justificar su existencia, por el contrario, quienes necesitan dar explicaciones son quienes la ven como materia prima y no como hogar. La perspectiva de la ética del materialismo encantado destaca aquella sensibilidad y resitúa su rol en la reconfiguración de lo político. Una perspectiva ética encantada desde el cuidado descentra los sujetos y se enfoca en las relaciones como una forma de empoderamiento colectivo, que parte del reconocimiento de la amplitud tanto de las prácticas que se conciben como políticas y de los cuerpos que participan en aquella distribución de lo colectivo.

Las prácticas concretas y cotidianas trasladan al nivel de los cuerpos las preocupaciones por su existencia corpórea, en particular en contextos

donde aquella existencia es puesta en riesgo. La perspectiva que nos ofrece Bennet, para ver la materialidad vibrante que constituye las relaciones y las cosas, permite acercarse a la agencia relacional que produce subjetividades, y al hacerlo, propone una apertura ética sobre quienes son sujetos de la acción política y las experiencias a través de las cuales se forja esa agencia. Poner al cuidado en el centro es apostar por otras narrativas y actitudes éticas que cultiven en la apreciación por la vitalidad de lo no humano, un sentido ecológico de interdependencia y una disposición modesta hacia los dones que ofrece la tierra.

Este capítulo abordó la importancia del reconocimiento de la vitalidad del mundo para transformar horizontes éticos que expandan comprensiones de lo político a través de la figura del territorio. Esta noción permite identificar el rol de los afectos en la conformación de lo colectivo, demostrando cómo se restituye densidad política a las relaciones de cuidado con la naturaleza, los mundos espirituales y más que humanos.

Éticas feministas del cuidado. Hacia el desplazamiento de lo sensible

*“Lo común no es la violencia, lo común lo produce el cuestionamiento
situado y transversal de las violencias”*
(Gago 2019, 68)

La transformación de lo político, de las gramáticas y los espacios de lo político es una disputa que han dado las mujeres desde los cuerpos. En este capítulo, en compañía de las reflexiones sobre la emancipación que ofrece Rancière, elaboro sobre las formas en que lo sensible es disputado desde el cuidado territorial, a través de las experiencias situadas de las mujeres en sus territorios.

Para ello expongo la noción de cuerpo-territorio, y explico cómo ha sido elaborada y expuesta por un corpus de literatura y experiencias en América Latina que constituye un eje fundamental de aquel desplazamiento. Sin embargo, indico que esta noción tiene además un potencial inexplorado para hablar sobre la difracción y la apertura de lo político al que considero se puede atender resituando el papel de los afectos. En seguida elaboro sobre las coordenadas analíticas para entender lo político desde los cuerpos y las formas de emancipación que emergen a través del disenso. Se trata de una política de los cuerpos que permite transformar el imaginario sobre cómo se constituye lo político reivindicando su dimensión situada y afectiva.

En la tercera parte, expongo a través de la experiencia de Chiwik, una organización de mujeres artesanas, cómo estas reflexiones habitan y movilizan la realidad de las comunidades, dando luz a los horizontes que se exploran en la literatura. Afirmando que a través de la disputa de sus cuerpos-territorios como soberanos, como cuerpos que importan, las mujeres de Chiwik cultivan un gesto emancipatorio que contribuye al desplazamiento de lo sensible desde una dimensión territorial, situada y afectiva.

Cuerpo – Territorio. La potencia de la difracción de lo político

Las luchas de las mujeres y en particular de las mujeres campesinas e indígenas han puesto de manifiesto cómo las violencias ejercidas en sus cuerpos y territorios están interrelacionadas. Esta relación no solo se manifiesta en los mecanismos que se utilizan para ejercerla, como la violencia sexual como forma de control territorial, por ejemplo. Sino precisamente en las relaciones, prácticas y sensibilidades que sustentan sus mundos y que se ven amenazadas por dichos mecanismos de violencia. Por ello, es clave entender cómo el cuerpo es el centro de la política feminista.

Desde América Latina y el Caribe las experiencias de lucha y organización que han alimentado a las prácticas y preguntas académicas, se han hecho desde un feminismo intuitivo, desde la experiencia situada del cuerpo, no desde el canon eurocentrado (Galindo 2022). Desde allí es importante comprender cómo emergen los conceptos, cuáles son sus tránsitos y de qué maneras llegan a qué espacios. Para además situarnos y saber cómo llegan a nosotras.

La reivindicación del cuerpo, la cotidianidad, el saber, el poder y biografía de las mujeres, y de los sujetos históricamente silenciados, han puesto en el centro la necesidad de resituar no solo la mirada, sino las relaciones que establecemos con aquello que miramos, y que nos mira. Por ello desde América Latina ha sido fundamental la invitación a aguzar la mirada sobre las formas en que la colonialidad se actualizan a través de los embates del extractivismo, mientras a la par se sostienen y multiplican modos de existencia que exceden su vorágine. Vale la pena recordar que el extractivismo, no solo es un modo de explotación de la naturaleza como recurso, sino de las ideas, de los pueblos y de las relaciones (Alcoff 2025). Es un modo de relación colonial de dominio y apropiación incrustado en nuestras prácticas. Es aquello de lo que es preciso sanar.

Desde esta forma intuitiva del feminismo, no se trata únicamente de resistir a un modelo de explotación, y por ende reducir la existencia a la supervivencia de un modelo que nos permite existir solo para explotarnos. Por el contrario, se trata de reclamar el gozo de la existencia, afirmándose en medio de las ruinas, haciendo la vida más allá de los constreñimientos impuestos por el entronque patriarcal (Paredes 2017), reivindicando la alegría sin perder la indignación.

Desde estas coordenadas emerge la noción de cuerpo-territorio. Una categoría que permite ver cómo surge una forma de nombrar lo que no se le

ha permitido ser nombrado, haciendo visible lo que ha sido invisibilizado. Sostengo que es una categoría que ha permitido resituar el orden de lo que importa y tiene el poder de ser visible y de decir. Desde allí, propongo una conversación con las pistas que ofrece Rancière, sobre el desplazamiento de lo sensible como característica de lo político, en un apartado posterior. Por ahora volvamos a las coordenadas del cuerpo-territorio para situar su trayectoria y los elementos clave para entablar dicha conversación.

Ha sido la relación entre saber, naturaleza y comunidad la que los feminismos territoriales y comunitarios han puesto en el centro. Por una parte, a partir de la defensa de los territorios, evidenciando que los cuerpos de las mujeres son objetos de guerra y son ellas las que sufren mayor violencia en contextos extractivos (Navarro 2019; Caretta y Zaragozín 2020). Por otra parte, mostrando la continuidad ético-política entre cuerpos y espacios, cuya producción relacional es sostenida en el conocimiento situado. Desde los feminismos comunitarios, situar al cuerpo, su materialidad, su memoria, su saber y su historia, propone una práctica de descolonización que parte de lo que Paredes y las organizaciones desde donde emerge esta perspectiva en Bolivia llaman la memoria larga y la recuperación de las luchas desde el cuerpo como experiencia histórica, material y política que descifre y contienda las actualizaciones del entronque patriarcal.

La noción de entronque patriarcal ha permitido comprender las formas en que las estructuras de dominación que preceden el momento de la conquista se actualizan y potencian generando un sistema de organización y dominación racista y sexuado que constriñe a las mujeres y afirma las violencias con las que se controla sus cuerpos. Una articulación desigual entre hombres, pero articulación cómplice contra las mujeres, que confabula una nueva realidad patriarcal (Paredes 2017, 6).

La perpetuación de la colonialidad y su actualización en la constante invasión y ejercicio de violencia sobre los territorios implica también:

Usufructuar, invadir, someter, imponer, dominar y colonizar los cuerpos de las y los colonizados para enajenarlos y ocuparlos, para domarlos, para disciplinarlos y para que obedezcan mandatos y órdenes hasta lograr la internalización de los invasores en sus cuerpos, en la subjetividad, las percepciones y los sentimientos de identidad, placer y deseo. (Paredes 2017, 7)

Recuperar el cuerpo, como primer territorio, y la relación cuerpo-territorio es un acto político emancipador en tanto el patriarcado es la anulación del cuerpo, el capitalismo es el encierro del cuerpo y las tiranías sobre el cuerpo, son la base para la consolidación de todas las otras tiranías.

A través las pedagogías de la crueldad (Segato 2018) se perpetúan formas de imponer control sobre ciertos cuerpos. Con ello, pensar desde la historicidad de las mujeres y sus relaciones amplía lo que se reconoce como saber y potencia política.

En la actual crisis de los cuidados, y luego de una pandemia que hizo evidente nuestra vulnerabilidad común, se afirma que dicha crisis, es una crisis del hacer colectivo. Saber cuidar a los otros se ha mostrado como el saber más valioso para la sociedad y ese saber está en manos de las mujeres. La labor es emanciparlo del dominio, explotación y significación patriarcal.

Para Cabnal, usar el cuerpo de manera política, no solamente es privilegio de aquellas pedagogías de la crueldad para marcar y dominar. Por el contrario, las mujeres ponen el cuerpo para interpelar, cuestionar y hacer otras formas de lo político acuerpando y desarrollando relaciones de comunalidad desde el territorio. La materialidad del territorio como agente político emerge aquí en conexión con los cuerpos, para traer al discurso público las formas relacionales en las que se sostiene la vida exhibiendo los mecanismos de dominación coloniales y patriarcales que separan para dominar. En esta lectura lo comunal es político, y ello no solo atañe a las personas, sino a los espacios, los seres espirituales y la naturaleza, porque la fuerza de lo comunal se devuelve a la materialidad de la tierra.

Desde la perspectiva de Cabnal y la Red de Sanadoras Ancestrales el feminismo comunitario territorial se conciben formas de comunalidad y sanación política comunal⁶⁷ que se traduce en mecanismos de acompañamiento y reconstrucción de lo colectivo para tejer nuevas epistemologías desde la sanación ancestral al hacerla política. “Para sanar nuestras identidades, nuestras corporeidades” (Cabnal 2020). La sanación como como camino cósmico político⁶⁸, como experiencia del cuerpo, y los

⁶⁷ Cabnal describe la sanación como camino cósmico político en tanto todas las somatizaciones, los dolores, las enfermedades que cruzan el cuerpo están concatenadas con historias de opresión, con lo cual decodificarlas desde nuestras las formas propias y prácticas ancestrales es vital. Ver más en <https://generoymetodologias.org/actualidad/detalle/la-sanacion-como-camino-cosmico-politico/>

⁶⁸ Para la Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario Territorial desde Iximulew-Guatemala donde participa Lorena Cabnal como sanadora, la sanación es un proceso político y una medida de seguridad para acuerpar a mujeres defensoras de la vida en situación de riesgo político.

<https://pbi-guatemala.org/es/qui%C3%A9n-acompa%C3%B1amos/tzkat-red-de-sanadoras-ancestrales-del-feminismo-comunitario-territorial-desde>

procesos de subjetivación que encarna, se convierten en elementos clave para la expansión ético-política del cuidado situada en el territorio.

La noción de cuerpo-territorio, y la continuidad ontológica que expresa, empieza a ser visible para el mundo académico a través de la experiencia de las defensas territoriales de las mujeres indígenas que se refieren a la defensa de los tejidos de vida o las redes de la vida misma (Ulloa 2023). Una de las voces más reconocidas es Lorena Cabnal quien ha compartido desde su experiencia vital y de lucha desde la Red Tzk'at⁶⁹, la comprensión de la defensa del territorio cuerpo tierra como una propuesta de sanación y recuperación ante las violencias sistemáticas que el actual modelo de explotación y barbarie ha ejercido sobre cuerpos y naturalezas, la cito:

Ser mujer indígena y defender el territorio ancestral implica colocar en la línea frontal de ataque –en primera instancia– nuestro primer territorio de defensa, el cuerpo. Al defender el territorio tierra, las mujeres hacemos una defensa cotidiana y paralela impresionante en dos dimensiones inseparables: la defensa de nuestro territorio cuerpo y la defensa cosmogónica, concepto que se refiere a la interpretación plural de la vida en el cosmos, su ser y estar en relación con la reciprocidad para la vida de nuestro territorio tierra. Dos dimensiones entrettejidas porque reconocemos que tanto el cuerpo como la tierra son espacios de energía vital que deben funcionar en reciprocidad. Por lo tanto, reconozco que las propuestas feministas que convocan a la emancipación de los cuerpos contra la manifestación patriarcal y no convocan a la despatriarcalización de la naturaleza, como un territorio en disputa por el actual modelo neoliberal, carecen de sostenibilidad política. (Cabnal 2019, 121)

La acción política de defensa territorial y del cuerpo, esta entrelazada con la lucha por el derecho al agua, la defensa de los ríos, bosques y montañas, así como de la autonomía alimentaria, de los saberes ancestrales de las abuelas, y la lucha contra los megaproyectos como las hidroeléctricas o la minería y las violencias que generan contra las personas. Esta articulación del trabajo político y de sanación, se da a través de una coordinación territorial y colectiva de *acuerpamientos*. Es decir, de estar con y sentir las injusticias e indignaciones que viven otros cuerpos y la naturaleza a causa del

⁶⁹ La Red Tzk'at, que en idioma maya quiche significa red de la vida en reciprocidad, para y por la vida, nació en Guatemala en 2015 conformada por mujeres mayas que participan en procesos de recuperación emocional y espiritual “para acuerparse ante las enfermedades, las tristezas, la estigmatización y los desplazamientos como efecto de la criminalización y judicialización por sus acciones de defensa de su cuerpo y de la tierra, además de luchar contra la violencia estructural institucionalizada, las expresiones del patriarcado y del machismo en sus comunidad (Cabnal 2017, 98–99).

patriarcado, “nos juntamos y actuamos con plena conciencia para defender de manera colectiva nuestro cuerpo” (Cabnal 2017, 100).

Esta articulación es lo que Cabnal expone como sanación cósmico política; un acto de reivindicación personal y colectiva para desmontar las opresiones y la victimización, emancipando el cuerpo de su dimensión individualizada a partir de la defensa del territorio cuerpo-tierra, las alianzas territoriales, la incidencia en la protección y resguardo integral de las defensoras.

La defensa territorial parte de una comprensión compleja sobre las causas y los efectos de las violencias históricas y estructurales que afrontan las mujeres, así como de un horizonte de deseo otro. Se trata de afrontar los efectos históricos estructurales de la convergencia patriarcal colonialista que establecieron pactos y mandatos sobre el cuerpo y la tierra a partir del racismo, la dominación y la desposesión. “Defender el territorio cuerpo conlleva asumir el cuerpo como un territorio histórico en disputa con el poder patriarcal ancestral y colonial, pero también se concibe como un espacio vital para la recuperación de la vida” (Cabnal 2017, 100).

Para ello es trascendente tener incidencia en el fortalecimiento de las interpretaciones de justicia socioambiental y violencia epistémica que demanden de la aplicación de acuerdos, mecanismos y protocolos para la protección los derechos humanos y de los conocimientos ancestrales, y su rol en el sostenimiento y el cuidado de la tierra. “Recuperar el cuerpo para dignificarse y la alegría en relación con la naturaleza es una apuesta política emancipadora” (Cabnal 2017, 100).

Desde las prácticas y reflexiones académicas cuerpo-territorio ha sido una noción para visibilizar cómo el cuerpo se convierte en territorio político a través de dispositivos racializados, genéricos y coloniales que justifican la explotación de ciertos cuerpos y espacios (Zaragocín y Caretta 2020; Gutierrez Aguilar 2017). Así mismo, se reconoce como un espacio de creatividad y potencia vitalista que se politiza para continuar con un proyecto de vida que se ve interrumpido a través de múltiples violencias.

La noción de cuerpo-territorio ha inspirado el desarrollo de un método y concepto feminista decolonial desde el Colectivo Miradas Críticas al Territorio, quienes han incidido en la acción política, activista e intelectual reivindicando las espacialidades feministas como una forma de crear resistencia geográfica desde la cartografía social. Así, han dislocado lo humano reconociendo agencia al espacio, lo que ha dado lugar a esta metodología y concepto (Zaragocín 2019; 2021).

A través de esta noción se da cuenta de cómo el poder colectivo conecta cuerpos y espacios situados multitemporal y multiescalarmente, transformando las relaciones de poder y enfrentando las violencias a través de formas de re-existencia que re-territorializan y re-significan formas de saber, conocer y hacer que emanan del territorio dotándoles de valor epistemológico y político (Haesbaert 2020). Prácticas de sanación, tejido y cuidados múltiples emergen como prácticas políticas de organización y producción de lo común. A través de la noción cuerpo-territorio se pone en evidencia la pluralidad de mecanismos que operan simultánea e interconectadamente en un proyecto civilizatorio fundamentado en el despojo y la desposesión al que se resiste situadamente.

Al visibilizar las múltiples formas en que opera la violencia como mecanismo civilizatorio, se ha demostrado una guerra sistemática sobre cuerpos, subjetividades y espacialidades que lo exceden (Segato 2018). Con ello, la conversación con las prácticas y reflexiones académicas desde los feminismos converge mostrando cómo “es necesario someter a las mujeres para controlar sus cuerpos y su sexualidad para reproducir el sistema bélico-extractivo capitalista”⁷⁰, cuyo mecanismo es el mismo que funda “el moderno concepto de propiedad privada desde el cual se construye la libertad del individuo moderno occidental” (Marchese 2019, 27).

La guerra contra las mujeres y sus formas de saber-poder se convierten en la condición de posibilidad del capitalismo, que se actualiza mediante la privatización y fragmentación continuas de los espacios comunes (Gutiérrez Aguilar 2017). También se sustenta en las dinámicas que perpetúan los cuerpos femeninos y los territorios como superficies de colonización, conquista y dominio, y criminaliza las acciones colectivas protagonizadas por mujeres, al tiempo que afirma la autoridad masculina y reubica constantemente el orden de acumulación capitalista como único horizonte posible. Por ello descolonizar el deseo es urgente, así como rastrear los modos de conexión entre la maquinaria de explotación y extracción de valor conectando “las tierras arrasadas por el agronegocio, con las diferencias salariales y el trabajo doméstico cuyo impacto diferencial es estratégico sobre los cuerpos feminizados” (Gago 2019, 66).

Volver sobre las relaciones colectivas y las formas otras de producción de cuerpos, territorios y espacialidades es uno de los mecanismos de

⁷⁰ Giulia Marchese (2019) propone una genealogía feminista de la crítica a la violencia. Para análisis de la relación entre modos de producción y opresión de las mujeres ver Mies (1986); Federici (2011); Segato (2018).

resistencia sobre los que la noción cuerpo-territorio nos informa. Desde esta práctica se apunta a la construcción de éticas encantadas cautivadas con la materialidad relacional de los cuerpos. Abolir la “represión” del saber del cuerpo y de las acciones en las cuales se actualiza propone otros horizontes deseantes y de transformación (Rolnik 2019). La producción de subjetividades que exceden esa pluralidad de violencias desde las que se buscan generar una experiencia de sujeto “compelida a la precariedad y al mismo tiempo batallando por prosperar en condiciones estructurales de despojo” (Gago 2019, 75) es la que se desestabiliza desde la continuidad cuerpo-territorio en tanto revela una composición de afectos, potencias, y recursos que en tanto corporales son plurales. Recordemos que se es cuerpo siempre con otros.

El cuerpo-territorio es la imagen antagónica al carácter abstracto que requiere el individuo propietario. Esta noción, desde las luchas de las mujeres, sitúa los procesos de subjetivación más allá del individualismo en tanto demanda con sus acciones políticas la defensa de la fluidez y relacionalidad de las fronteras ontológicas de las redes de vida donde los no-humanos son seres, con agencia, cuyos afectos y territorialidades dan forma a las relaciones sociales. Poner de relieve los saberes del cuerpo, resitúa un orden de sociabilidad y de valoración que excede las lógicas capitalistas centradas en la comodificación y el individualismo. Por el contrario, hay un compromiso con la creación y valoración de horizontes comunes y emancipatorios que fomenten respuestas a las necesidades colectivas mediante entramados multiespecie⁷¹.

El uso de la noción de cuerpo-territorio se ha expandido en la academia, en particular quisiera remarcar los usos que se le han dado a través de la producción que circula en el mundo anglosajón, como el espacio idealizado y el idioma de circulación y afirmación legitimado del conocimiento

⁷¹ Al poner el “cuidado” en el centro, aquellas actividades que se realizan para el mantenimiento de la vida, históricamente invisibilizadas relegadas al ámbito doméstico y atribuidas a las mujeres, constituyen un tema central de análisis y discusión para los feminismos multiespecie como muestra Bidaseca (2023) cuya premisa fundamental es que las especies o las entidades vivas no son individuos sino multiplicidades en constante asociación siguiendo a Van Dooren, Kirksey y Münster (2016). Si bien, el reconocimiento de la vulnerabilidad compartida es uno de los ejes claves que hemos legado de las éticas feministas del cuidado, desde las perspectivas multiespecie la condición compartida de aquella vulnerabilidad es constitutiva de lo humano y se da en entramados materiales y de sentido más que humanos. Vargas y Varela (2024) generan una lectura de las propuestas de los feminismos multiespecie como otra forma de nombrar a los fenómenos, prácticas y saberes relacionales que han resistido a los embates del neoliberalismo moderno-colonial y que, de cara al Antropoceno, proponen otros relatos alternativos de futuro.

académico⁷². Esta proliferación se ha dado a través de su uso en dos sentidos, por una parte, a partir de su comprensión como espacio de contención que visibiliza la materialización de las relaciones de poder (Tait et al. 2022) y, por otra parte, a través de su aplicación metodológica desde la cartografía social para visibilizar las violencias que se ejercen sobre los cuerpos (Colectivo de Geografía Crítica 2018; Cruz et al. 2017; Zaragocín y Caretta 2020; Jakubchik-Paloheimo 2024). Sin duda, la noción de cuerpo-territorio es una categoría vibrante y actual. Sin embargo, vale la pena explorar su potencial más allá de estos usos. Afirmo que esta noción es una herramienta conceptual que habla sobre la difracción y la apertura de lo político resituando el papel de los afectos y, por ende, las relaciones entre los cuerpos. Esta comprensión ha sido explorada de forma incipiente (Hayes-Conroy 2018; Satizábal et al. 2021; Francica 2024).

Sostengo que es una categoría que permite ver cómo surge una forma de nombrar lo que no se le ha permitido ser nombrado, haciendo visible lo que ha sido invisibilizado, con ello, problematiza y resitúa el orden de lo que importa y de lo que tiene el poder de ser visible y de decir. En el siguiente apartado me gustaría ofrecer algunas consideraciones sobre este potencial emancipador generando espacio para cultivar otras éticas, otros mundos, otras formas de ser y hacer desde los afectos. En suma, generando otras lógicas en las que aparezca algo inédito rastreando los territorios afectivos que circulan entre los cuerpos y las formas en que se pueden transformar.

La difracción y apertura de lo político, resituando el papel de los afectos

Pensar situadamente es pensar desde el cuerpo. Los cuerpos en tanto ensambles de experiencias situadas, condicionamientos, lugares y tiempos, son el producto de procesos de corporeización. Atender su historicidad implica atender las relaciones que le han dado forma. Dichas relaciones conforman territorios afectivos que materializan formas de hacer, sentir, organizar, circular, etc.

⁷² Quiero referir en particular a este uso, como un lugar privilegiado a través del que se consolidan formas de usar los conceptos y de situarse ante los debates, sin que ello quiera decir que desconozca la producción que se hace en español. Por el contrario, como afirmo más adelante esta producción alimenta otros usos de dicho concepto más en sintonía con mi argumentación sobre su potencial para la resignificación de lo político desde los afectos.

Estas relaciones, se conforman a partir de procesos heterogéneos que articulan tanto las estructuras, las instituciones, las formas de dominación históricas, así como los espacios de lo íntimo, la cotidianidad, lo *micropolítico*. Sin embargo, al comprender estos procesos desde los cuerpos, como resultados de la circulación de afectos, es evidente que dichas materializaciones van más allá de las lógicas de dominación y el espacio de acción del Estado. Por el contrario, el carácter heterogéneo de lo político, su condición impura o –en ciernes– (Quintana 2023), emerge en dichos ensamblajes al poner en el centro las preguntas sobre cómo vivir juntos.

Los movimientos sociales han abonado fértilmente a la difracción de nuevos espacios, nuevas relaciones, nuevas maneras de pensar la agencia y los sujetos. Los feminismos en Latinoamérica, por ejemplo, como vimos anteriormente han mostrado cómo la política se hace desde los cuerpos (Jiménez y Cruz 2021) en tanto siempre atañen a condiciones y efectos materiales que se incorporan y resultan en formas de reconocernos y relacionarnos.

Desde el cuerpo, como condición situada y vulnerable, por cuya finitud dependemos de otros incorporamos y transformamos las relaciones que hacen mundo. Con ello, siguiendo a Quintana toda incorporación se puede confrontar. “Los cuerpos se pueden desintensificar, moverse de lugares y roles atribuidos, afirmar su capacidad, reconfigurar su existencia” (2023, 51). Esta posibilidad de determinación puede darse mediante la disputa de las coordenadas en las que se ha dado algo como dado, para reapropiarse de su experiencia. El disenso un eje central en esta comprensión que reconoce el valor del conflicto político y su importancia para la reelaboración de la vida.

A través del lugar del desacuerdo Rancière elabora sobre la capacidad transformativa de los cuerpos para reconfigurar tejidos de experiencia asumidos como comunes, en este sentido lo político se transforma hacia algo que tiene más que ver con desensamblar, desestabilizar y reconfigurar lo que se ha definido previamente como comunidad y como políticamente razonable (Quintana 2020, 240). Una forma de poner en cuestión un cierto reparto que discute lo que cuenta como parte, sujeto, problema, y sobre las fronteras de la comunidad política que de ello resulte. La noción de desacuerdo permite hacer valer la dimensión sensible y conflictiva de toda comunidad política (Rancière 1996).

Coincido con Quintana y su lectura al pensamiento de Rancière cuando afirma que este “se mueve alrededor de la pregunta acerca de lo que los cuerpos pueden, de la potencia común que los acomuna y de los efectos políticos de esta potencia, con todo lo que esto implica” (Quintana 2020, 52).

Sus herramientas conceptuales posibilitan resituar el rol de los afectos y su circulación entre los cuerpos, como espacios en donde se reconfigura lo político. Abrazo esta comprensión en tanto permite elaborar sobre cómo la emancipación implica un movimiento afectivo y reflexivo por medio del que se reconfigura lo sensible. En particular, para explorar cómo en la noción de cuerpo – territorio habita este potencial que se materializa en las prácticas que reconocen y sitúan la vulnerabilidad común desde el territorio y el cuidado como eje de su *relacionabilidad*⁷³. Un deseo que supone establecer una relación con otros que forman parte de la existencia cotidiana en la búsqueda por “recomponer lo que se dañó o exigir que el mundo que hizo posible el daño sea transformado” (Quintana 2023, 58).

La comprensión que ofrece Rancière de la emancipación, como la búsqueda para cuestionar lo que vale como problema y como sujeto político, es a su vez una pregunta por lo que se asume como común y lo que es políticamente razonable, a partir del borramiento de la frontera entre aquellos que actúan y aquellos que miran (Rancière 2022, 28).

Comprender las disputas que emergen desde los feminismos a través del reclamo de los cuerpos, y las relaciones afectivas que les dan forma desde esta lente, permite visibilizar que lo que se disputa en un conflicto político son las fronteras y la evidencia de lo asumido como común y de quienes tienen lugar de enunciación legítima. Estas fronteras en nuestras sociedades han sido definidas por criterios coloniales que marcan cuerpos y espacios apropiables y sacrificiales.

Es precisamente la afirmación de la multiplicación de las voces, la problematización de dichas fronteras y el desplazamiento de los regímenes de validación que las hacen totales, a lo que contribuye desplazar la mirada hacia los afectos, los mecanismos y las lógicas en las que lo político toma forma en las luchas de las mujeres. Cuerpo-territorio resitúa otros territorios afectivos, otras sensibilidades y orientaciones morales sobre las que los cuerpos están relacionados y conforman una vida en común. La experiencia de las mujeres campesinas masehual desde las montañas de Puebla, da cuenta de este gesto y movimiento. Para llegar allí elaboro sobre la comprensión de la emancipación desde la que deseo continuar siguiendo la perspectiva de Rancière.

Partiendo de la base de que tanto las formas de dominación como las formas en las que se adhieren o distancian de los cuerpos son combinaciones

⁷³ Como habilidad para relacionarse, aprender a estar juntos. Generar capacidades de respuesta o habilidades situadas.

heterogéneas de afectos y formas de conciencia siempre afectivas y corporales, la emancipación surge como un movimiento en busca de otras coordenadas de existencia y de otro tipo de vida, desde la plasticidad y la afirmación del poder de reconfiguración de los cuerpos (Quintana 2020, 34). En este sentido, la emancipación puede entenderse como una transformación en la corporeidad a partir de prácticas reflexivas que transforman su posición e inscriben otro universo sensible que producen otra forma de ver el mundo, de ser afectados por el, y de enjuiciarlo (Quintana 2020, 35). La cuestión política es antes que nada la de la capacidad de unos cuerpos cualesquiera de apoderarse de su destino (Rancière 2022, 81).

La reconfiguración de dichas fronteras no emerge como resultado de la acción individual ni de la búsqueda de un valor supremo perdido al que algo o alguien, como la ciencia o los intelectuales, sean los llamados a responder para ilustrar el camino. Por el contrario, Rancière critica las perspectivas que parecen afirmar que también se nos han apropiado del deseo de ser de otro modo, sin trasgredir los límites dados de cambiar las formas de vida y con eso la posibilidad misma de toda resistencia o sujeción⁷⁴. Contrario de afirmar un lugar moralmente superior y dado del sujeto autónomo y deliberativo, se trata de un proceso de liberación como multiplicación que se sitúa en tensión con el dispositivo humanista de la persona con sus rígidas fronteras entre lo verdaderamente humano, racional, capaz de palabra articulada, y la mera vida de quien solo estaría destinado a la sobrevivencia (Quintana 2020, 38). El movimiento emancipatorio más allá de consolidar un lugar experto cultiva un lugar situado.

Quintana ha elaborado precisamente sobre esta reivindicación de la reflexividad ganada que emerge desde dónde se padecen condiciones de daño. La emancipación además de un movimiento afectivo es reflexivo. Con ello quisiera acompañarme de la reivindicación de las capacidades críticas de la gente común, que señala la autora, como el deseo que destensa las perspectivas que fijan lo que es y lo que no puede ser, cultivando sentidos de dignidad que habitan en medio de las ruinas. Justamente han sido los movimientos sociales y los cuerpos que confrontan la dominación los que actúan impulsados por reivindicar formas de igualdad y crear otros lazos entre unos y otros, los mismos cuerpos que se exponen a su fragilidad y sus embates, para recusar las condiciones de su precariedad y así también

⁷⁴ Quintana en *Política de los cuerpos*, elabora sobre esta crítica a partir de los problemas del consensualismo como perspectiva que anula los conflictos políticos, reproduce la idea de un sujeto transparente y despolitizado, reducido a las gramáticas de la democracia liberal.

contestar sus efectos desde demandas que exigen condiciones para hacer una vida vivible.

La experiencia de vulnerabilidad compartida cultiva sentidos reflexivos desde los que se gestan formas inéditas de relacionabilidad en la que se gestionan formas de contestación, como formas otras de existencia que resitúan la mirada sobre lo que importa. De esta forma contribuyen al desplazamiento de lo sensible, abren espacio para otras formas de hacer lo común, de ser en común y de participar en ello. Quintana, a propósito de los esfuerzos de recomposición de la sociedad colombiana y en particular de las organizaciones de base, luego de la negativa al plebiscito que buscaba la reafirmación del acuerdo para el cese de conflicto armado, señala cómo esta experiencia demostró que lo que mueve los cuerpos, es el deseo de ser de otro modo. Lo que moviliza la reflexividad ganada a partir del reconocimiento de ciertas condiciones de precariedad compartida, son los afectos de fragilidad y solidaridad, desde la evocación también de historias fallidas de su pasado y asumirlos como inspiración para seguir actuando, recursando las identificaciones compactas del campesino ignorante, del pobre incapaz de reflexionar sobre sus problemas y sus razones (Quintana 2020, 50). Al cultivar otras éticas, otros sentidos, otras maneras de reivindicar las experiencias de daño se reconfigura la circulación y el lugar de los afectos que movilizan y localizan los cuerpos.

Las luchas de las mujeres visibilizan la compleja interdependencia entre cuerpos, entre humanos y más que humanos a través de las afectaciones que genera un modelo de explotación y dominio, a la vez que enuncian la interdependencia radical que conforma sus mundos. En este sentido, es un acto político en tanto consiste en la exclamación de cuerpos afectivos que perturba su distribución dentro de un orden desigual (Rancière 2014). Las experiencias de cuidado territorial y, en particular, las luchas y reivindicaciones de las mujeres, que reclaman sus cuerpos-territorios como soberanos y visibles –como cuerpos que importan (Butler 2011)–, perturba y pone de manifiesto un orden político que ha usado esos cuerpos desde la explotación y el despojo. Por lo tanto, es una noción estratégica que “expande un modo de ‘ver’ desde los cuerpos experimentados como territorios y de los territorios vividos como cuerpos” (Gago 2019, 90). A través de la noción de cuerpo-territorio se visibiliza algo que siempre ha estado allí, pero que ahora necesita ser visible para otros registros. Esta noción reivindica un imaginario político en el que las relaciones, los cuerpos, los lugares, los nombres, las maneras de sostener el mundo tienen nombre, existen y ahora reclaman un lugar que multiplique las condiciones para lo que pueda ser vivible.

En la siguiente sección desarrollo sobre la experiencia de Chiwik Tajsál en el Puebla y las maneras en las que, a través de la reivindicación de las experiencias colectivas, tanto de daño como de conocimiento y saber, se ejercen formas de reconfigurar la circulación, el lugar y las posibilidades de los cuerpos.

Reverberar el saber ancestral para desplazar lo sensible

Vayamos a la región de las altas montañas en México. En esta región las comunidades de cuidado “se organizan en torno a diferentes comprensiones y prácticas ético-políticas que se traducen en esfuerzos diversos pero interconectados de cuidado del territorio y de organización frente a la violencia contra las mujeres, los cuerpos feminizados y la naturaleza” (Moreno y Trevilla 2021). Una de estas comunidades es Chiwik Tajsál, un colectivo de artesanas masehuales que enhebran relaciones entre las plantas medicinales, la defensa del bosque y sus conocimientos para reivindicar los derechos de las mujeres y el valor de sus saberes. El tejido, además de su actividad para el sustento económico, se ha convertido en un mecanismo para la sanación de múltiples violencias a las que ellas y su territorio han sido expuestas⁷⁵. Los textiles de Chiwik, no solamente son piezas artesanales de altísima calidad y belleza, sino una práctica textil de escritura, de resistencia y conocimiento en un contexto donde las mujeres tienen poco acceso a la tierra, educación y fuentes propias de sustento económico.

Reivindicar el rol de los tejidos como mecanismos de acción política feminista afirma su potencial para visibilizar y movilizar formas cotidianas en las que las mujeres hacen espacios de resistencia y subversión (Pentney 2008). Los tejidos y bordados han sido una herramienta sutil para desafiar a la autoridad, reclamar autonomía y amplificar las voces de las mujeres problematizando su lugar como actividad feminizada e históricamente ocultada (Pérez Bustos et al. 2019; 2019^a). Las prácticas textiles, también han sido pensadas como prácticas estéticas a través de las que se ha dado cuenta de la violencia ejercida en cuerpos y territorios (Bustos et al. 2022), así como

⁷⁵ Conocí el trabajo y experiencia de Chiwik gracias a las redes de colaboración feministas y los trabajos de las colegas de la Universidad Veracruzana en la región. Especialmente gracias a Juliana Merçon y el Grupo de Investigación Acción Socioecológica –GIASE y a Verónica Moreno Uribe y lxs estudiantes de la Maestría en Educación para la Interculturalidad y la sustentabilidad.

prácticas textimoniales en contextos de resistencias comunitaria (Cuéllar-Barona 2022).

En el contexto mexicano, las prácticas textiles se han pensado como prácticas estético-políticas que contribuyen a dar forma a contra-pedagogías de la crueldad (López y Linares 2024). Estas contra-pedagogías, en el sentido que expone Segato (2018), refieren a maneras de reaprender y oponer resistencia a la normalización de la explotación y la violencia que se ejerce en particular sobre los cuerpos feminizados. Así como maneras de reconstruir la vitalidad de las cosas transformando los horizontes de deseo de las relaciones a partir de las cuales se sostiene la reproducción de lo común.

Las plantas y los animales que nacieron entre nosotros son honrados en cada pieza hecha a mano. Desde que nacemos, estas relaciones íntimas permanecen ligadas a las prácticas ancestrales de nuestras Abuelas, a través de vivencias, sentimientos y conocimientos. Desde nuestro nacimiento, nuestras madres entierran nuestro ombligo y algunas de ellas lo exponen en la copa de los árboles, para que nuestra esencia permanezca allí con las plantas y con todo lo que habita en el taltikpak (en la tierra) [...] al decir taltikpak podríamos estar refiriéndonos al concepto de territorio, al espacio donde vivimos y evolucionamos en los campos, en las parcelas, en las montañas mesófilas; con las plantas, animales, deidades y cuidadores de los espacios sagrados. (Flores 2022, 116)

A través de ejercicios de práctica narrativa centrados en diálogos continuos y retroalimentaciones acompañadas por el bordar, las mujeres de Chiwik construyeron espacios de reflexión en donde el reconocimiento de su historia inscrita en la materialidad del territorio y de sus cuerpos como artesanas, campesinas y mujeres masehuals, también estaba atravesada por un conjunto de violencias. Violencias que hasta ahora permanecían silenciadas en sus historias de vida y ocultadas por la vergüenza y la culpa a través de la que el patriarcado se incrusta en los cuerpos validando sus opresiones.

Estos ejercicios fueron guiados y facilitados por Emilia Flores, integrante y cofundadora de la cooperativa. En su práctica de investigación, como mujer masehual y artesana los ejercicios narrativos se construyeron en el tejer, en la práctica colectiva del ser, trabajar, cuidar en conjunto. Así emergió la certeza de que su identidad como mujeres indígenas se reproduce a través del trabajo y el cuidado colectivo, una certeza que hoy se afirma con orgullo y arraigo desde el territorio. En esta relación, el rol de la naturaleza y de las economías y prácticas campesinas, que sustentan sus modos de vida, también se reconocen fundamentales. Las plantas, las ovejas y su lana, los

cultivos, los árboles y el agua son fundamentales tanto para la producción de sus textiles y sus actividades agrícolas, como para el sostenimiento del territorio como un entramado interdependiente desde el cual su historia, su conocimiento y su vida presente se actualizan de forma continua.

Las jornadas y espacios para el tejido se convirtieron en espacios de escritura colectiva que alimentaron los relatos que Emilia documentó. En estos relatos se condensaban las historias de dolor, represión y violencia que las mujeres han soportado a lo largo de su vida y, que, a través de ese encuentro, se hicieron comunes. Así mismo, se reivindicaba el conocimiento de las abuelas, las formas en que sortean múltiples retos, los saberes de los procesos productivos artesanales y su relación con la agricultura campesina, los lugares y espacios en los que esos saberes han tenido lugar, y su centralidad para el sostenimiento de la vida comunitaria. Este ha sido un trabajo de cuidados que no solo no ha sido reconocido, sino además ha sido negado y usado.

Los procesos productivos artesanales nos han servido para reflexionar sobre nuestra vida indígena mahseual desde una lógica de resistencia y caminando contrahegemónicamente en dirección opuesta a un proceso productivo que encarcela y produce plusvalía [...] En estas reflexiones nos dimos cuenta de que es difícil que nos miren —a los habitantes de pueblos indígenas— como personas “racionales” porque nuestras prácticas productivas se basan en el cuidado de la madre tierra antes que en la explotación de ella. (Flores 2025, 107)

En los relatos, la importancia de la relación con las plantas, el agua o los árboles, se evidencia en las historias que permiten contar sobre los saberes compartidos, sobre las estrategias que han sorteado y sobre todo el lugar de dichos seres en los episodios de violencia, ofreciendo refugio, protección, guía o compañía. Estas memorias y narraciones fueron retratadas en el trabajo de escritura colectiva: *Siuasentekipacholis: Trabajo y cuidado colectivo entre mujeres. Bordados que relatan la vida*. Se trata de un texto que en el que “las artesanas de Chiwik Tajsál narran sus vivencias, dolores y esperanzas. No es un estudio externo: es una autoinvestigación que devuelve la palabra a quienes siempre fueron objeto, no sujeto” (Flores 2025).

De esta práctica narrativa colectiva, emergen las figuras de las mujeres *Ahuacatl*, *Ahyohkilit*, *Esquinera* y *Camelia* como arquetipos que expresan historias de violencia y resistencia, sentires y afectividades asociados a estas plantas destacando su lugar en el sostenimiento, protección y defensa de las mujeres en aquellos episodios. Por medio de estas estrategias se describen las relaciones entre los cuerpos rearmando las relaciones y sentimientos en el

territorio (Chiwik Tajsál 2023). Las historias por medio de las que expresaron estas experiencias daban anonimato a sus protagonistas, y a su vez permitían visibilizar la dimensión compartida reclamándose como “mujeres de conocimiento” a partir del proceso de producción artesanal y “el mensaje de nuestras abuelas [que] nos invitan a ser árboles perennes para convertirnos en sostén de quienes lo necesitan y al mismo tiempo, ser enredaderas o guías de frutales para apoyarnos mutuamente sosteniéndonos las unas a las otras” (Flores 2022, 23). Estas formas de experiencia reflexiva ganada cultivan un sentido de rearticulación de la corporeidad que reclama soberanía y se opone a la precariedad con la que sus cuerpos son tratados (Hayes-Conroy 2018).

El reconocimiento de la vulnerabilidad común pone en el centro las estrategias y solidaridades que se despliegan y que exceden la agencia humana. La construcción de las figuras de las mujeres-planta visibiliza los recursos y estrategias con las que han contado las mujeres para resistir y sobrevivir. Estrategias ancladas a la materialidad del territorio y a sus relaciones vitales. Las habilidades colectivas que reestructuran y problematizan las relaciones sociales, se da a través de sentires corporizados y sensaciones emergentes que reconocen válida su experiencia, trayectoria y afectividades. De esta manera se restituyen formas de lo que Hayes-Conroy llama soberanía somática (Hayes-Conroy 2018, 1309).

Desde nuestra experiencia individual hemos sido golpeadas, insultadas, amenazadas, manipuladas, cosificadas, reprimidas, expuestas y expulsadas. Con eso que nos aqueja, nos hemos percatado sobre las formas en que nos atraviesa este tema sabiendo que dentro de nuestras manos queda generar una situación diferente, **reverberando nuestro saber ancestral como aliado para salirnos de ese engaño donde nuestra vida es solo cosa utilitaria.** [énfasis añadido] (Flores 2022, 130)

Verse como cuerpos que importan, como cuerpos con nombre, como cuerpos atrapados en relaciones que las cosifican y utilizan, también posibilitó verse como cuerpos que habitan otras alternativas cuyo deseo de transformación del lugar que les ha sido asignado, moviliza las capacidades para desplazar lo (im)posible. Reivindicar que se habita en condiciones de posibilidad, a través de la compañía del territorio y de los saberes que emergen de aquella relación de ancestralidad, irrumpe como acto político que exclama un orden afectivo de los cuerpos que perturba la legitimidad de su distribución desigual. En este sentido, no solo lo denuncia, sino lo contiene.

Las experiencias, las luchas y reivindicaciones de las mujeres que reclaman sus cuerpos-territorios como soberanos y visibles –como cuerpos que importan–, perturba y pone de manifiesto un orden político que ha usado

esos cuerpos desde la explotación y el despojo. Así mismo, expone cómo la vida humana y más que humana están sostenidas por formas de afectación que construyen sensibilidades y vínculos de interdependencia que se visibilizan cuando también se nombra a las mujeres, su historia y su resistencia.

Las prácticas narrativas y los arquetipos expresados en los textos y los tejidos se convirtieron en una forma de nombrar lo que no se ha nombrado, de hacer visible lo que ha sido invisibilizado y de resituar el orden de lo que importa y tiene el poder de ser visible y de hablar: las mujeres, sus cuerpos, sus estrategias y sus historias. Creando espacios de visibilidad, denuncia y sanación emerge un acto político dando voz a estas historias en las que además hace visible la vitalidad del territorio.

Nombrarnos ‘Chiwik’ puede hacer visible la realidad y la utopía de muchas; el deseo de ser vistas, aunque seamos diminutas [como la flor de epazote, símbolo de la cooperativa] **Llamarnos Chiwik nos ha permitido nombrar lo imposible, lo utópico [...] Creemos que esta utopía debe recuperar lo que nos ha sido arrebatado a través de múltiples violencias.** [énfasis añadido] (Chiwik Tajsál (2023, 12)

El espacio de contención que se abre aquí es sobre la legitimidad de lo político, del sujeto político y de los mecanismos que se han utilizado para sostenerlo. Cuando cambia un juego de relaciones cambia un mundo (Quintana 2023). Reconocerse como cuerpos cuya existencia necesita ser nombrada hace visible otro conjunto de relaciones. Les devuelve su valor. Reconocer la subjetividad como parte del proceso de reconocimiento, se convierte en un gesto político que perturba la legitimidad de la dominación masculina del saber porque su proceso de construcción no ocurre en la separación del mundo, sino en la proximidad a él, en el situamiento en la experiencia del cuerpo.

Lo que Chiwik pone en entredicho, no solamente es la invisibilización de las mujeres y su borramiento como sujeto, sino su anulamiento político, su capacidad de existir como cuerpo y de definir las maneras en que ese cuerpo puede ser. Sus reflexiones y su práctica textil, que se afirma a través de la cooperativa, dan espacios a las voces y los haceres de las mujeres, como haceres, saberes y experiencias legítimas. De esta manera se pone en cuestión un cierto reparto del orden de los cuerpos en el que su vida ha sido marginalizada.

Por el contrario, a través de la resignificación, del nombrarse y reconocerse, se problematizan las fronteras que les habían sido impuestas. En este sentido quisiera destacar el carácter disensual de las prácticas textiles,

narrativas y reflexivas que genera Chiwik para sí mismas, y la manera en que permite confrontar las formas de poder que configuran la experiencia cotidiana. Lo que las mueve es el deseo de que su ser, que es un ser de otro modo, pueda irrumpir en los espacios de lo vivible, del gozo, del bienestar, de la alegría. La puerta que abre Chiwik, es la de la descolonización del deseo, una fuerza anclada en el cuidado y el territorio cuya búsqueda es *hacer eco de su conocimiento ancestral como aliado para salir de este engaño donde la vida de uno es sólo una cosa utilitaria*, desafiando el orden de la máquina civilizatoria de muerte.

Cuando se abren las conversaciones para que las mujeres afirmen su historia, sus redes y su saber se deshacen múltiples consensos que mantienen las opresiones aceitadas. “El consenso no se deshace en momentos de excepción y por obra de especialistas, se deshace todas las veces que se abren mundos de comunidad, mundos de desacuerdo y disenso” (Rancière 1996, 81).

En los contextos extractivos, a los que se enfrenta Chiwik, cuyos espacios han sido continuamente permeados por las lógicas del narcotráfico, a lo que se resiste es a seguir entendiendo y usando naturalezas, cuerpos y territorios como mercancías y recursos. Por el contrario, el desplazamiento político, y poético a través de múltiples repertorios del hacer de los cuerpos, se da a partir del reconocimiento de esos cuerpos como sujetos políticos en tanto cuerpos que importan en un orden de sentido donde lo que prima son las relaciones de sostenimiento que nutren esos cuerpos y territorios. Colocar el cuidado en el centro es una afirmación de la vida en sus ilimitadas formas de diferenciación en las que no sólo tiene lugar la vida humana.

Reestablecer el orden de lo político

Las luchas de las mujeres se han centrado en la vida cotidiana y en lo ordinario como espacios de sustento abriendo una reflexión sobre el cuidado como actividad central para la reproducción y la interdependencia. De esta manera se ha puesto en evidencia sus implicaciones políticas de los trabajos y actividades necesarias para la sostenibilidad social y ecológica (Herrero 2013; Suresh 2021). Prestar atención a los afectos y a la *relacionabilidad* que emerge en estas luchas puede ofrecernos alternativas para imaginar futuros políticamente comprometidos con la apertura, el conflicto y la diferencia. Futuros en transformación donde haya espacio para re-crear lo común.

Las experiencias de cuidado territorial no buscan detentar el poder en un orden dado, por el contrario, el objetivo es reestablecer un orden de lo

político donde su existencia sea posible. Estas reivindicaciones no sólo dan testimonio de un orden de lo político que ha utilizado los cuerpos a partir de la explotación y la desposesión. También propone un imaginario político en el que aquellas relaciones, aquellos cuerpos, lugares, nombres, plantas y prácticas, como lógicas otras de sostener el mundo, también importan. A través de las formas en que opera la continuidad material y ontológica expresada en la noción de cuerpo-territorio, y las estrategias para la sanación política desde la trayectoria de las mujeres, se rompe con el régimen de visibilidad sobre el que se establece la primacía de ciertos cuerpos sobre otros.

Este capítulo elaboró sobre la transformación de lo político, sus gramáticas y espacios desde los cuerpos. Haciendo uso de las herramientas analíticas de Rancière, expuse cómo estas formas de transformación de lo sensible se disputan desde los cuerpos y las formas de emancipación que emergen a través del disenso. Se trata de una política de los cuerpos que permite transformar el imaginario sobre cómo se constituye lo político reivindicando su dimensión situada y afectiva. Afirmando que a través de la disputa de cuerpos-territorios como soberanos, como cuerpos que importan, las mujeres cultivan un gesto emancipatorio que contribuye al desplazamiento de lo sensible. El potencial difractivo de la noción de cuerpo-territorio es un terreno en exploración. Este emerge cuando se da atención a articulación de otras lógicas entre los cuerpos que disienten su distribución y cartografía, lógicas de emancipación inéditas a través de las que se afirma la existencia.

La resistencia visible a través del desplazamiento que propone la noción de cuerpo-territorio es un intento de reapropiación colectiva del poder creativo para reconstruir con él lo común. Un esfuerzo que inicia difractando, movilizándolo y transformado lo que se considera posible

Poéticas del cuidado. Re-crear lo sensible.

*“Las formas cotidianas de resistencia no hacen titulares”
(Scott 1985)*

*“¿Para qué la revolución si no es para sanar?”
(Page y Woodland 2023)*

*“El objetivo no es modesto ni sacrificial, ni siquiera es la sostenibilidad,
es la abundancia. El afecto que se cultiva ... no es el desaliento ante lo
imposible, sino la alegría en la esperanza de lo posible”
(Puig de la Bellacasa 2010)*

En este capítulo desarrollo sobre las formas cotidianas de resistencia en los mundos campesinos que reconfiguran espacios, estrategias y comprensiones de lo político. Partiendo del análisis sobre las formas de resistencia ordinarias como espacios de re-existencia argumento que no solamente se erigen estrategias de sabotaje a un orden de dominación, por el contrario, se afirma la existencia de un orden otro en el que sus cuerpos y experiencias no son menores, disminuidos o violentados.

Afirmo que esta dimensión ordinaria de la resistencia se gesta en la recreación de un espacio de existencia a partir del despliegue de poéticas del cuidado. De esta manera se contribuye a los procesos de subjetivación política anclados al territorio que reclaman desde el arraigo, los sueños sobre la vida querida y las formas de sanación, maneras de re-hacer lo sensible. Es decir, transforman el espacio de las cosas que son visibles, vivibles e importantes en un contexto en donde la colonialidad se actualiza a través de la imposición de proyectos de muerte como las lógicas del narcotráfico o los extractivismos. En este sentido reconfiguran lo político.

Las formas de resistir al patrón de poder moderno colonial, para no sucumbir ante sus violencias, son múltiples. Una de ellas, sitúa al cuidado en el centro tanto de las relaciones, como del imaginario. Desde allí se gestan

formas de resistencia simbólica desde las que se generan maneras de habitar, relacionarse y existir que contienen aquellas formas de colonialidad. Las hacen explícitas, pero también las habitan de formas diferentes. Afirmando que dichas resistencias, sin ser espectaculares, son formas de re-existencia; es decir son poéticas del cuidado a través de las que se recrea lo sensible.

Las poéticas del cuidado desafían la violencia patriarcal expresada en formas de agronegocio, despojo, violencia contra los cuerpos feminizados, pauperización, etc., cuyas expresiones son tangibles tanto en el ámbito doméstico como colectivo. Las poéticas del cuidado proponen formas de recuperar las voces y los espacios en los que se reclama una vida otra, así como de las formas de sanar las heridas que las múltiples formas de dominación ejercen en los cuerpos.

¿Qué es resistencia, a qué se resiste y cómo se resiste?

¿Es la resistencia la acción colectiva que contiene abiertamente las estructuras hegemónicas de dominación? ¿Son la huelga, el boicot o la protesta, las narrativas propias de la resistencia? ¿Qué prácticas y actos consideramos actos de resistencia? ¿Son las formas de resistencia siempre visibles e intencionadas? ¿Qué efectos produce la resistencia?

En los mundos campesinos la resistencia tiene múltiples repertorios. James Scott, desde hace décadas puso a consideración esta tesis. Las formas de resistencia campesina no siempre son visibles, y su visibilidad no implica necesariamente que tengan un carácter intencionado u organizado. Insistir en que los actos de resistencia deben mostrar que fueron intencionados, crea enormes dificultades para todo un ámbito de la actividad campesina (Scott, 1985).

Los actos de resistencia no dejan huellas de las que se pueda dar cuenta como eventos históricos; por el contrario, son estrategias ordinarias. Se trata de formas de resistencia cotidianas que incluyen expresiones, conductas, refranes, gestos, burlas, sarcasmos, mitos, rituales y otros elementos que los dominados, como refiere Scott, construyen y utilizan conjuntamente para responder al orden hegemónico. Las formas cotidianas de sabotaje y disputa que performan las clases dominadas podrían observarse en pequeños actos de desobediencia, no necesariamente planeados ni organizados, pero sistemáticos y tangibles. Esta forma de resistir se evidencia en discursos ocultos a los que no pueden acceder los actores dominantes, pues se lleva a cabo de forma secreta y disimulada. “Si bien pueden ocurrir o manifestarse

en la vida pública, están contruidos estratégicamente para que no sean detectados como resistencia y para que la identidad de sus protagonistas no sea descubierta” (Salazar-Rendón et al. 2023, 9).

En este sentido, la resistencia cotidiana, a diferencia de la resistencia organizada, se basa en cómo las personas actúan en su vida diaria de formas que puedan socavar el poder, pero sin que lo parezca. A diferencia de las resistencias organizada, la resistencia cotidiana, consiste en acciones, prácticas o performatividades que se configuran desde el ámbito de lo íntimo, donde no se quiere hacer visible públicamente al sujeto de la resistencia, sin dejar de dar cuenta del desacuerdo frente a ciertas expresiones de las relaciones de poder.

Quisiera llamar la atención sobre esta diferencia entre espacios de la resistencia y sus funciones. En Scott, La diferencia entre resistencia organizada y resistencia cotidiana reside en que la primera se reconoce como espacio para la construcción de relaciones que configuran identidades políticas, mientras que la segunda no, en tanto recae en prácticas y espacios íntimos y anonimizados.

Afirmo, por el contrario, que en las formas de resistencia cotidiana también se generan espacios para el desarrollo de identidades políticas y proyectos colectivos, a través de otros mecanismos y prácticas. Lo ordinario, no solamente es el espacio del sabotaje, también es el espacio de la recreación de las condiciones de existencia que se disputan contra el orden hegemónico. Es el espacio de la re-existencia. Desarrollo esta idea a partir de las formas de resistencia cotidiana en los mundos campesinos a través de la experiencia de las mujeres, cuya voz y estrategias nos abren a un mundo de relaciones y actos de resistencia que no han sido considerados.

Sostengo que esta dimensión ordinaria de la resistencia se gesta en la recreación de un espacio de existencia a partir del despliegue de poéticas del cuidado. Estas formas de resistencia/re-existencia contribuyen, además, a los procesos de subjetivación política anclados al territorio que, desde el arraigo, reclaman los sueños sobre la vida querida y las formas de sanación, que proponen maneras de rehacer lo sensible. Es decir, recrean el espacio de las cosas que son visibles, vivibles e importantes en un contexto donde la colonialidad se actualiza a través de la imposición de proyectos de muerte.

Propongo pensar las formas cotidianas de resistencia en los mundos campesinos profundizando en su dimensión simbólica a través de la cual, en el caso de las organizaciones de mujeres, se evade/contiene/re-crea un orden que disminuye sus cuerpos y experiencias. En este capítulo desarrollo cómo a través de poéticas del cuidado se cultivan formas de re-existencia en la vida

cotidiana que no solo sabotean un orden hegemónico, sino transforman y contienen los espacios en los que ese orden define lo sensible. Estas prácticas, o poéticas, cultivan el desacuerdo dando forma a otros imaginarios y espacios en los que otros sujetos políticos emergen y su voz y formas de hacer, tienen valor.

La condición disensual de las poéticas del cuidado radica en su carácter de acciones, prácticas y performatividades que expresan desacuerdos frente a las relaciones de poder. En este sentido, son formas de resistencia que se convierten en formas de re-existencia, cuya condición política consiste en crear un espacio de desacuerdo frente a un orden de los cuerpos que define las divisiones entre los modos de hacer, de ser y de decir. Este orden, que Rancière (2022) llama policial (*policing*), hace que tales cuerpos sean asignados a tal lugar y a tal tarea; es un orden de lo visible y lo decible “que hace que tal palabra sea entendida como perteneciente al discurso y tal otra al ruido” (Rancière 2022, 57).

La política por su parte emerge como desacuerdo a este régimen policial, pues consiste en perturbar este acuerdo mediante operaciones disensuales que vuelven visible lo que no se veía y hacen que prestemos atención a sujetos habitualmente tratados como simples objetos al servicio de los gobernantes (Rancière 1996). Las poéticas del cuidado en tanto prácticas y performatividades que expresan desacuerdos se erigen como actos políticos que reconfiguran el escenario para que lo que ha estado oculto pueda emerger.

Es importante señalar que con estos actos no se busca ser visible en el marco de un orden de dominación, ya que no solo importa ser visible en la casa del amo. Lo que importa es ser visible para otros que, como uno mismo, habitan mundos en el exceso, en los bordes del orden hegemónico y se afirman como posibles y existentes fuera de esa casa, más allá de un orden que se imagina, reclama e impone como total, pero que no lo es. Por eso usa la violencia. En este sentido toda resistencia como expresión del desacuerdo a un orden de lo sensible, es inmanentemente una acción política. A través de poéticas del cuidado, como formas cotidianas de re-existencia, afirmo se recrea lo sensible.

¿A qué se resiste?

La dominación de la naturaleza y las mujeres como procesos paralelos son evidencia de las formas en que las jerarquías de raza, género y clase operan desde ordenes coloniales y patriarcales. La colonialidad del poder y el conocimiento como mecanismo de actualización de las opresiones basadas

en consideraciones jerárquicas del saber y el ser (Lander 1993; Quijano 2000), permite que formas de racionalidad sean señaladas como atrasadas y que la dominación de la naturaleza y la vida se establezcan como el modelo de gubernamentalidad hegemónico de la modernidad, hoy normado por el capitalismo financiero.

Estas formas de colonialidad se distribuyen de manera desigual entre los cuerpos y también geopolíticamente. Las intersecciones que marcan a los cuerpos y los sitúan dentro que aquel orden de desigualdad, también atraviesan la agricultura. En el sur global, la presión de las historias coloniales y las fuerzas impulsoras del capitalismo han moldeado y distorsionado las formas en que las personas comen y cultivan (Bezner y Wynberg 2024).

Las agriculturas campesinas de América Latina no solo se enfrentan retos estructurales sin resolver, como la reforma agraria, la garantía de derechos, el acceso a recursos e insumos y las garantías para la comercialización en contextos ampliamente regulados por el mercado internacional, en los que entran con absoluta desventaja. A estos problemas se suman las vulnerabilidades generadas por el cambio climático o las soluciones enfocadas en pagos por servicios ambientales que precarizan la autonomía y formas de vida locales. En este mismo contexto, la expansión de agendas extractivas que ponen en riesgo el agua y lo suelos, en particular cuando son garantizadas a través de mecanismos legales e ilegales de control territorial a través múltiples violencias. Las formas de securitización y militarización hoy son mecanismos a través de los cuales, por vías coercitivas, se restringen las formas de movilización, organización social y defensa ambiental (Rico 2026).

Desde 2012, Global Witness lleva registro de las personas que han perdido la vida por defender el medio ambiente. A la fecha 2253 personas, registradas oficialmente, han perdido la vida por defender sus territorios y sus vidas. Las agriculturas campesinas existen en estrecha interdependencia con los ecosistemas en los que se asientan. La defensa de la naturaleza es por ende la defensa de los modos de vida locales.

La forma en que se gestiona la agricultura en la región no solo disputa la tierra, sino también el acceso, el uso y el control. También se disputan las formas de intervención, regulación y financiarización heredadas de la revolución verde. El aumento de la producción agrícola fue la promesa que impulsó la transformación de las agriculturas locales dentro de un modelo que contribuyó a la eliminación de la diversidad agrícola y sometió a los agricultores a mecanismos de control centralizados arraigados en las industrias químicas, mecánicas y biológicas (Shiva 1999, 37).

La política agrícola ha servido de vector de colonialidad, un medio a través del cual se mantienen las economías políticas del trabajo y la explotación mediante jerarquías racializadas de clase y género. “Estas políticas surgen de sistemas agroalimentarios hipermodernistas y los perpetúan, jerarquizando tanto la experiencia agrícola como la culinaria y creando un ‘locus de enunciación’ privilegiado a lo largo de líneas clasistas, racistas y patriarcales” (Graddy-Lovelace 2017, 81).

En los territorios latinoamericanos, estas transformaciones vinieron de la mano de modelos de desarrollo neoliberales que profundizaron agendas agrarias irresueltas y expandieron la frontera agrícola. La implementación de estas agendas no ha sido homogénea. Por el contrario, ha estado atravesada por las historias locales y los modelos democráticos que las han implementado, encontrándose con barreras estructurales, falta de acceso a recursos o rechazo y organización comunitaria. Estas formas específicas de implementación siempre han dejado espacios a través de los que se negocia o se habita de formas contenciosas con el orden hegemónico. En estos espacios actualmente germinan formas comunitarias de organización que proponen enfoques agroecológicos, silvopastoriles o campesinos y mantienen prácticas basadas en el conocimiento local y la biodiversidad, ofreciendo alternativas a los sistemas agrícolas convencionales. En estos actos de resistencia, las mujeres juegan un papel protagónico.

Los conocimientos y prácticas agroforestales de las mujeres campesinas son agriculturas basadas en la diversidad, la descentralización y la mejora de la productividad de las pequeñas explotaciones mediante métodos que no generan dependencia con insumos externos. Es un tipo de agricultura en la que el conocimiento se comparte, otras especies y plantas son consideradas parientes, no propiedad, y la sostenibilidad se basa en la renovación de la fertilidad de la tierra, así como de la biodiversidad y la riqueza de especies para proporcionar insumos internos.

Las experiencias y acciones colectivas de organizaciones y grupos de mujeres crean estrategias de gestión socio-ecológica y de respuesta a las múltiples violencias, basadas en acciones por la soberanía alimentaria, la identidad campesina, la preservación del conocimiento sobre plantas medicinales y la generación de alternativas económicas a partir del cuidado del bosque y de la agroecología. De esta manera se resiste a un tipo de agricultura que responde a un patrón de poder moderno colonial, en el que cuerpos y espacios son objetos de apropiación, explotación y sacrificio. A través de formas cotidianas de resistencia, las mujeres gestionan formas de re-existencia.

¿Cómo se resiste?

El concepto de re-existencia (Porto-Gonçalves 2003; 2009) refiere a formas de existir o una matriz de racionalidad que actúa y reacciona a partir de un lugar propio, tanto geográfico como epistémico. En los análisis a los movimientos sociales en América Latina, este concepto ha sido usado para hacer alusión a las formas en que estos “no solo luchan por resistir contra los que *matam y desmatam*⁷⁶, sino que luchan por una determinada forma de existencia, un determinado modo de vida y de producción, por modos plurales de sentir, actuar y pensar” (Hurtado y Porto-Gonçalves 2022, 3).

Esta definición que abraza las formas en que se despliega la resistencia, procura ir más allá. El prefijo re, remite a la reiteración, la recurrencia, la repetición que se despliega de formas cotidianas que involucran procesos de reinención de los saberes y las prácticas que también moldean identidades reverberando en la memoria para proyectar formas de ser y estar (Ceceña 2008). Estas prácticas contienen las formas hegemónicas de dominación dando nuevos sentidos a la existencia, “al tiempo que resisten y cuestionan el poder dominante, lo reconocen al adoptar formas, procedimientos y lenguajes de dominación como una forma de ser registrado o escuchado, resignifican los estereotipos y los asumen para contestarlos, manifestando su desacuerdo con las políticas de criminalización y de negación de sus derechos” (Hurtado y Porto-Gonçalves 2022, 5).

En resumen, re-existencia es un concepto que cuestiona las hegemonías del sistema-mundo moderno, sustentadas en la colonialidad, y que reconoce las relaciones entre el saber y el territorio a través de las cuales se territorializan formas de producción de espacios y relaciones que no giran en torno a la simple acumulación de capital. Por el contrario, se trata de espacios y relaciones que ponen en el centro la vida y el anhelo de permanecer en el lugar que se habitan a partir del sensible equilibrio de la interdependencia socio-ecológica.

Las formas cotidianas de resistencia de las mujeres campesinas gestionan formas de re-existencia situando al cuidado como eje de las relaciones. Propongo leer estas estrategias a través de su dimensión poética cuya potencia re-creadora no solo habita la creación de un espacio de existencia que se reclama legítimo, sino además resitúa el registro de las prácticas y espacios que son considerados políticos. De esta forma se

⁷⁶ Matan y deforestan, un juego de palabras en portugués.

desplaza de los márgenes al centro a las experiencias de las mujeres, sus historias y sus formas de sostenimiento.

A través de la poética del cuidado, -como un modo de relación que emerge y se actualiza en el encuentro entre formas de desposesión y colonialidad, saberes y vínculos de conocimiento ancestral y las experiencias ordinarias y colectivas de las mujeres-, se cultivan formas de re-existencia en la vida cotidiana que no solo sabotean un orden hegemónico, sino transforman y contienen los espacios en los que ese orden define lo sensible. Estas prácticas, o poéticas, cultivan el desacuerdo dando forma a otros imaginarios y espacios en los que otros sujetos políticos emergen y su voz y formas de hacer, tienen valor.

Poética como potencia re-creadora

El cuidado, como práctica ético-política, materializa formas de re-crear el mundo que se actualizan y disputan en relación con múltiples modos de dominación en los mundos campesinos a través de entramados territoriales más que humanos⁷⁷. Estas prácticas germinan en la relación de múltiples procesos de despojo y violencia actuales e históricos (Ojeda 2016), múltiples ciclos socio-ecológicos y productivos, así como múltiples trayectorias de poblamiento, organización y movilización, además de afectos y vínculos emocionales y espirituales con la naturaleza. La resistencia al modelo agroindustrial, que continuamente busca afirmarse en los espacios rurales de América Latina, ha sido percibida como condición de atraso del campesinado y freno a la modernidad. Este imaginario ha sostenido las formas de intervención de múltiples instituciones para el desarrollo rural⁷⁸. Sin embargo, con el despliegue de perspectivas que voltearon a mirar los saberes locales descentrando la agricultura industrial como único modelo posible, las agriculturas campesinas empezaron a ser leídas desde su complejidad

⁷⁷ Omar Felipe Giraldo ofrece un concepto interesante para pensar estos agregados territoriales a través de la idea de Multitudes agroecológicas (2022), una idea que expone la forma en que la diversidad de actores y procesos que construyen prácticas alternativas al modelo agroindustrial gestionan procesos agroecológicos que emergen como perspectivas emancipadoras en tanto desplazan el eje de transformación civilizatoria hacia la autonomía de los pueblos.

⁷⁸ Sobre la transformación histórica de los enfoques y paradigmas de desarrollo rural en América Latina ver los trabajos de Kay (1989; 2006) y Zoomers (2002). Así mismo, sobre el papel de la reforma agraria, las resistencias campesinas ver Oliveira (2014). Puede ser interesante agregar en esta revisión la transformación de los enfoques de la reforma agraria a las cuestiones ambientales que ofrecen Scoones et al., (2023) e incluso análisis sobre cómo la perspectiva biocultural es aplicada.

biocultural, ampliando el horizonte hacia el reconocimiento de sus derechos (Girard y Frison 2021).

Esta relación entre modos de creación de mundos y proyectos civilizatorios desde las agriculturas campesinas me gustaría pensarla en términos del encuentro como propone Glissant (1997). Entendiendo este encuentro no como un momento específico y estático, sino como una relación que emerge en continua transformación, en constante re-creación. Si bien, se trata de un encuentro desigual y voraz⁷⁹. También puede ser entendido como un proceso en el que la identidad de quienes se han encontrado se transforma y recrea. Tanto las agriculturas campesinas, como las estrategias de modernización que han buscado normalizarlas, se han transformado continua y mutuamente.

Retomo del análisis del poeta y filósofo martiniqués, la invitación a ver cómo en dicha relación, por una parte, se impone un mundo normado -en este caso por la colonialidad-, y, por otra parte, emergen múltiples formas de mundo que exceden y desbordan aquel imaginario, siempre en tensión con este. Desde esta invitación desarrollo mi comprensión de la poética como potencia expresiva y creativa, narrativa y material que adquiere un protagonismo fundamental en la materialización y re-creación de lo sensible.

Desde esta potencia re-creadora de la diferencia, me gustaría ofrecer una comprensión de lo que llamo “poéticas del cuidado” como prácticas y performatividades que expresan desacuerdos, dando forma a otros imaginarios y espacios de lo político en los que se cultivan subjetividades que reivindican su voz y sus formas de hacer. En este sentido, apuntan a la transformación de lo sensible.

Las cartografías de disuño, las narrativas de arraigo y las prácticas de sanación colectiva, cultivan formas de desacuerdo que sitúan asuntos de cuidado en el centro. Es decir, asuntos que involucran la sostenibilidad de la vida de innumerables seres y de relaciones que van más allá de la agricultura como medio productivo normado por el capital. Estas prácticas, por el contrario, cultivan relaciones de reciprocidad y arraigo que sitúan a la naturaleza como aliada. En este gesto también reside una potencia queer que se afirma en el cuestionamiento de las identidades normativas impuestas a cuerpos y naturalezas. Una potencia que reclama lo afectivo como campo

⁷⁹ Contrario a la idea de encuentro cultivada en la literatura sobre el intercambio colombino que borra la violencia y voracidad con la que se extrajeron materias primas de las Américas a cambio de algunas enfermedades o especies. Para una visión general sobre el tema y la literatura ver Nunn y Qian (2010).

político. Una potencia que no solo disiente de un orden desigual de los cuerpos, sino que, por el contrario, recrea el registro de lo sensible.

Cartografías de Disueño

“Hay que hacer primero un diagnóstico de lo que hay, porque en todo lo que se hace, en todos los contextos donde se vive, se planifica el territorio”
(Raquel)⁸⁰

Un mapa es una hoja de ruta que nos indica hacia dónde ir -lo que puede entenderse como el futuro-, pero también es una huella, una marca, un trazo de la memoria sobre el espacio. Es un movimiento que nos devuelve al paso de quienes estuvieron allí y nos legaron aquella pista, quizá el pasado.

Un mapa también es un dispositivo de dominación (Akerman 2019) y un instrumento político para marcar, identificar y guiar (Cosgrove 2008, 162). Si bien, la relación con los mapas que atraviesa nuestra comprensión del espacio y de lo que puede ser conocido-dominado, se sostiene en una mirada colonial heredada a través de la geografía moderna (Machado 2015). Hoy en los mejores nichos de la disciplina, el espacio ha dejado de entenderse como un contenedor. Por el contrario, su continua producción es un asunto clave, lo que ha permitido pensar las cartografías como relaciones de producción del espacio (Lefevre 1991; Santos 2000; Thrift 2003; Massey 2005).

Tanto las críticas a los mapas modernos como armas del colonizador como el desarrollo de perspectivas de contramapeo y metodologías en la cartografía social, que reconocen el lugar del conocimiento local en la relación con el espacio, ampliaron lo que ahora concebimos como un mapa, quiénes participan en su elaboración y las maneras en como este se hace en medio de relaciones de poder y deseo (Crampton 2009). Por lo tanto, a los mapas les habita un poder emancipador como han mostrado las cartografías críticas⁸¹.

En este sentido emancipador, creador de poder y deseo, quisiera afirmar una idea de poética comprometida en cultivar asuntos de cuidado a través de los mapas. En particular, a través de la experiencia de las organizaciones campesinas en Nariño, Colombia. En esta región, desde las metodologías de

⁸⁰ Raquel, Comunicación personal, febrero 2021.

⁸¹ El trabajo del colectivo iconoclastas es una muestra de esta perspectiva. Desde Argentina han desarrollado una apuesta para el desarrollo de investigación colaborativa y desarrollo de pedagogías desde cartografías críticas en la relación entre prácticas artísticas, políticas y académicas.

campesino a campesino, el ‘disueño’⁸² es una forma de compartir y expandir los procesos de conocimiento campesino desde la agroecología. Esta metodología es una forma de materializar y visualizar la realización del plan de vida.

El plan de vida es un concepto heredado de las comunidades indígenas del Cauca donde plasman su visión de presente y futuro teniendo como base sus sistemas de conocimiento y sus principios culturales. Tanto los desafíos como los propósitos se plasman de manera colectiva y en sincronía con la vida familiar y personal. Estos planes, en el contexto de las comunidades indígenas están alineados con los principios de autonomía territorial y son reconocidos como mecanismos de ordenanza legal que les permite dialogar y negociar con otros instrumentos y procesos de planificación nacional y regional.

Las comunidades campesinas, si bien han gestionado planes de vida y formas de organización colectiva, no tienen los mecanismos institucionales para que les sea reconocida la autonomía territorial en Colombia. Por ende, sus planes de vida tienen un alcance limitado en el diálogo institucional. A pesar de ello, los planes de vida como instrumentos de planeación de la vida querida, son herramientas que afianzan los vínculos colectivos y territoriales y permiten generar sinergias narrativas y prácticas, entre las formas de gestión de la agricultura campesina y los procesos políticos que sostienen en diálogo y tensión con otros actores como las instituciones del Estado.

El ‘disueño’ es un juego de palabras entre diseño y sueño a partir del que se proyecta un mapa. La realización del mapa parte de un diagnóstico sobre lo que se tiene, lo que se ha logrado y la manera en que se ha hecho. Esa información se consigna en un mapa inicial. De allí se identifican los sueños que se quieren alcanzar, ya sea individuales, familiares o colectivos. Luego de identificarlos, se estructura un plan de vida que ayude a delimitar una ruta para alcanzarlos en conexión con los objetivos comunitarios. En el plan se identifican acciones concretas en espacios definidos desde la finca para su realización. Este escenario prospectivo se consigna en un mapa de ‘disueño’.

El mapa de disueño articula una dimensión comunitaria en el presente, difractando el futuro en la familia desde la práctica ordinaria de la agricultura. Un tipo de agricultura disueñada sobre relaciones territoriales de cuidado para

⁸² Esta metodología que nace entre las comunidades campesinas de la Laguna de La Cocha, Nariño y se expandió en la región a través del compartir campesino de organizaciones como ADC, ver más en <https://adc.org.co/disonadores/>

una vida colectiva basada en los sueños familiares y el trabajo en la parcela. De esta manera las relaciones de cuidado se siembran y se enredan políticamente con el territorio. El ‘disueño’ incluye no sólo la forma de gestionar la finca, sino también el tipo de relación que se establece con la naturaleza. Se trata de una práctica ético-política que conecta el quehacer colectivo con una dimensión subjetiva y comunitaria. A través de los mapas se identifican formas en que el cuidado se distribuye, se practica y se organiza desde una perspectiva territorial, en donde la agricultura tiene un rol central en la mediación de las relaciones más que humanas.

La primera vez que vi aquellos mapas fue en 2010 en casa de Mercedes, quien me acogió en su casa cuando visité por primera vez la región. Entonces ella era una líder que trabajaba como coordinadora local de los grupos que acompaña Pastoral Social de la Tierra en la zona. En su casa, a la entrada colgaba un dibujo de la finca. Me llamó la atención el título, *Mapa ‘disueño’ Familia Bolaños*. Pasaron varios años y visitas a campo para entender que estos mapas cumplían una función política y poética. La proyección de los sueños y la organización del territorio de la finca. En tanto mecanismos de diseño ontológico (Escobar 2019), eran estrategias de re-creación de mundo. Un mundo campesino donde era posible vivir una vida querida.

En la finca de Claudio y Janeth, en la vereda el Guabo en el municipio de La Unión en 2015, el mapa se titulaba *Familia Gómez-Díaz, mapa del futuro-parcela la fortuna. Plan de vida familiar y personal*. Claudio compartía que su sueño con la finca era que le permitiera ‘cuidar bien a su familia’, ‘dar educación a sus hijos’ y ‘cultivar la tranquilidad’. También tenía el objetivo de hacer de su finca demostrativa para que otros pudieran visitarla e inspirarse en ella. Tuve la fortuna de hacer el recorrido con él y su pequeña hija, quien me contaba a detalle sobre cada espacio. El recorrido tuvo el sentido de un ciclo. Cada actividad marcada en el mapa estaba relacionada con el conjunto.



Mapa del futuro-parcela la fortuna. Fuente: Archivo propio, Tyanif Rico 2015.

Los vínculos de interdependencia que constituye el manejo agroforestal se materializan en formas colaborativas que articulan las funciones y límites de esos espacios, con usos, tecnologías y formas de trabajo familiar. La protección del agua, el suelo y el bosque es el eje de los principios agroecológicos y su defensa es el núcleo de la agenda política de las organizaciones de la región. El extractivismo, las concesiones mineras, el control violento por parte de actores armados relacionados con las economías del narcotráfico, además de la expansión del monocultivo del café, son algunos de los conflictos en los que el agua tiene un rol fundamental. Por eso en las fincas, el cuidado del agua está en el centro.

La posición del Macizo colombiano, donde estas comunidades están asentadas, es fundamental para la conexión entre el piedemonte amazónico y las llanuras del pacífico. Es un corredor estratégico para la biodiversidad, además de la circulación de recursos legales e ilegales. Esta región tiene un papel fundamental en la producción de agua y la recarga de los cinco principales afluentes de Colombia, los ríos Magdalena, Cauca, Putumayo, Caquetá y Patía. En esta región sin duda, “el agua vale más que el oro”⁸³.

Las organizaciones campesinas en el Macizo son múltiples y sus trayectorias son diferenciadas, pero como quebradas que fluyen entre las montañas, crecen como un río alimentando al Comité de Integración del Macizo – CIMA que les reúne (Nates Cruz 2002; CNMH 2017). Esta

⁸³ Esta es una consigna recurrente en las luchas de las organizaciones campesinas en resistencia a la minería.

organización ha coordinado las luchas por el agua, la defensa territorial contra la minería, la custodia de las semillas campesinas y la agroecología.

La agenda que representa el CIMA está profundamente entrelazada con las preocupaciones ético-políticas de los mundos campesinos anclados al territorio. Un territorio que se sostiene en el compromiso que conecta el quehacer personal con una dimensión colectiva más que humana. En este sentido, cultiva una ética encantada que se expresa en el disueño de la vida querida a partir del reconocimiento y valoración de su existencia y vitalidad material y se identifica y proyecta a través de un espacio de existencia que contiene un orden desigual de los cuerpos.

Los mapas de disueño no solo manifiestan una forma de contestar a las formas de dominación y poder que afirman a esos territorios como lugares de extracción y dominio, sino también son una forma de afirmar y materializar la potencia re-creativa y poética del cuidado. A través de los mapas de disueño se cultivan asuntos de cuidado, temas a los que hay que prestar atención porque estructuran horizontes de deseo para la vida que se quiere en entramados territoriales más que humanos. De esta manera se contribuye a un onto-relato que se afirma en la materialidad y que, a su vez, la transforma conteniendo el lugar de lo posible, de los sueños y de los cuerpos.

Narrativas del arraigo

“Quedarnos aquí ya es un acto de resistencia. Continuar la vida con dignidad y con arraigo a la tierra sosteniendo otras formas de vivir y no yendo a engrosar los cinturones de miseria en las ciudades, es un acto de resistencia ante los embates continuos del capital”
(Clara)⁸⁴

Reivindicar el lugar de lo ordinario ha sido uno de los temas fundamentales de los feminismos, en particular desde una perspectiva comunitaria y popular (Korol 2019). Rita Segato, en su aguda crítica al poder y las formas de dominación ancladas al proyecto colonial sobre el que la modernidad se implementa introduce la idea de domesticar la política. Esta noción, es una invitación para crear espacios de transformación profunda de lo político expandiendo su práctica y comprensión reivindicando lo afectivo y lo comunitario.

⁸⁴ Palabras de Clara en evento de socialización de tesis de doctorado Thelma en Ixhuatlán, Veracruz, archivo propio.

Domesticar lo político significa llevarlo hacia formas de organización social que se basen en otros principios, como el cuidado o la reciprocidad. Para ello, nos invita a pensar en un tipo de feminización de lo político que reivindique el lugar de lo comunitario y lo ordinario como espacios de decisión clave. Estos espacios feminizados y precarizados histórica y ontológicamente se han relegado de la política institucional. Su reivindicación no es la veneración de los 'valores femeninos'⁸⁵, por el contrario, es más bien la afirmación de la centralidad de una serie de actividades vitales para la sostenibilidad de la vida que han sido históricamente sostenidas por las mujeres.

En esta sección mostro cómo lo cotidiano en los mundos campesinos se transforma en un espacio de creación y acción política feminista que cultiva una ética encantada desde el arraigo. Se trata de un tipo de compromiso y acción política que en términos de Segato permite pensar un tipo de relacionalidad que no solo restituye densidad a los afectos y a las formas de hacer comunidad en entramados más que humanos, sino que siembra la posibilidad de ser en la tierra y de enraizarse.

La potencia poética con la que observo las narrativas de arraigo es la potencia de cultivar un tipo de sensibilidad que reconozca y promueva el apego a la materialidad de la tierra como una forma de arraigo. Un gesto hacia la búsqueda y la hechura de la raíz como un modo de re-creación narrativa del ser y del pertenecer al mundo. Para esto me remito a la experiencia de VIDA, una organización campesina de productoras de café en Veracruz, México cuyo trabajo afianza un sentido emancipatorio y re-creador del arraigo desde la dignificación de la agricultura campesina.

Vida es una organización campesina feminista que surge en 1990 a raíz del desmantelamiento Instituto Mexicano del Café, la entidad encargada de la regulación de los precios del grano⁸⁶. Desde entonces, enfrentaron múltiples retos asociados al empobrecimiento, las consecuencias de la migración y la justicia social para las familias cafetaleras de producción de

⁸⁵ Betty Friedan (1963) ha expuesto claramente una crítica sobre lo que ella llama *mística femenina* a través de la formación histórica y generizada de lo femenino asociada a roles sexuados y de servidumbre.

⁸⁶ Con el desmantelamiento del IMECAFE los programas para mantener precios garantizados, independientemente del precio internacional y los subsidios hacia los productores de café acabaron. Con ello y las múltiples reformas de ajuste estructural experimentadas en la región desencadenaron procesos de desagrarización que incentivaron la migración de mano de obra hacia Estados Unidos. La región donde se ubica VIDA en el estado de Veracruz tiene uno de los índices más altos de migración desde entonces.

pequeña escala. Desde entonces, la agroecología ha sido un pilar fundamental, tanto para el sostenimiento económico como para la revaloración de las formas de vida campesinas más allá de la dependencia económica a la agricultura industrial. Esta organización a través de los cafetales comestibles⁸⁷ sostienen milpas y huertos medicinales para herboristería⁸⁸.

Conocí su experiencia a través del trabajo de investigación de Thelma Pontes⁸⁹ en particular a partir de la presentación de los resultados del proceso de investigación colaborativa que habían realizado durante su doctorado. A nuestra llegada, el día de la presentación, decenas de servilletas bordadas a mano, de las que se usas para mantener calientitas a las tortillas, colgaban frente al café que la organización había inaugurado recientemente en Ixhuatlán, donde tendría lugar la presentación. La brisa en ese día caluroso hacía bailar las servilletas haciéndolas aún más llamativas. Las servilletas tenían un lugar protagónico en la distribución del espacio rodeando la entrada del café. En ellas resaltaban las figuras de alimentos y cultivos, así como mensajes y símbolos feministas.



⁸⁷ Los cafetales comestibles se refieren a la multiplicidad de cultivos que crecen entre los cafetales, tales como plantas medicinales, quillites y otros alimentos de los que se abastece tanto a la familia como a las marcas colectivas de la organización. Ilescas y Olguín (2021) desarrollan a detalle sobre el manejo de estos sistemas de agroforestería en VIDA.

⁸⁸ En la página web de la organización se puede encontrar información a detalle sobre sus iniciativas que incluyen cinco marcas colectivas: Femcafé (café agroecológico y de especialidad), Mujer que Sana (medicina tradicional), Mujeres de la Niebla (cocina tradicional), Familias de la Niebla (turismo campesino) y Bordadoras de Vida (bordados) ver en: <https://vidaycafe.org/>

⁸⁹ Desde su investigación “Mujeres cafecultoras y la recolecta: aportes a la soberanía alimentaria en dos municipios de las montañas de Veracruz, México” como estudiante de doctorado en ecología tropical en la Universidad Veracruzana en 2023.

Presentación y servilletas bordadas. Fuente: Archivo propio, Tyanif Rico 2023.

La presentación cerró con las palabras de Clara, a quien cito al inicio de este apartado. Ella es una de las fundadoras de la organización y con sus palabras le recordaba al grupo que las servilletas eran una muestra de las formas en que ellas, las mujeres de Ixhuatlán, creaban resistencia y una vida posible desde la soberanía alimentaria. Una forma de re-crear utopías cotidianas, preformando actividades ordinarias de formas no convencionales (Cooper 2013). “Las servilletas son símbolo de saberes y experiencias compartidas por mujeres y entre mujeres, acompañan a la familia cuando se reúnen a compartir los alimentos, en la mesa y en el campo, mantienen calientes las tortillas de maíz” (Pontes et al. 2024, 2).

A través de la fuerza de la presencia material y simbólica de las servilletas, los saberes y prácticas de las mujeres campesinas de VIDA se entrelazan con la soberanía alimentaria como marco político. Estas prácticas textiles, como narrativas, son formas de producir territorio vinculadas con los activismos y las apuestas políticas por su cuidado (Quinceno 2021). En los tejidos de VIDA, las narrativas sobre el arraigo tejen relaciones de reciprocidad y cuidado a partir de cuatro principios.

El primero, es la salud integral, entendida como la posibilidad de nutrir integralmente el cuerpo y el espíritu, conectando con la tierra y reivindicando el saber propio para decidir sobre cómo curarse y alimentarse teniendo a las plantas como aliadas. De esta forma lo político adquiere una dimensión espiritual y material que conecta las formas de sanación y sostenimiento con la milpa. El segundo principio: la recolección de alimentos y plantas medicinales en los cafetales comestibles⁹⁰. De esta manera se promueven formas de alimentación diversificadas que reivindican el saber, la identidad y la creatividad campesinas, en particular a partir del rol de los quelites⁹¹. Los

⁹⁰ La riqueza e importancia del conocimiento tradicional de las mujeres sobre plantas comestibles para la agrobiodiversidad y bioculturalidad es fundamental (Pascual-Mendoza et al. 2021). Los cafetales comestibles como formas de manejo agroecológico diversificadas no solamente ofrecen alimento para los humanos, sino además ocupan un lugar clave en la alimentación de polinizadores (Zavala-Olaldem et al. 2016). La pérdida de la diversidad gastronómica y su conocimiento son indicadores de intervención y dependencia productiva que impacta directamente en la pérdida de ecosistemas y modos de vida campesinos (Espinoza-Pérez et al. 2024).

⁹¹ La palabra quelite viene del vocablo náhuatl quiltil que significa verdura o planta tierna comestible y tiene su equivalente en varias lenguas. Los quelites son plantas de uso en la cocina tradicional que, en general, por desconocimiento son poco valoradas y utilizadas tomado de Quelites | Biodiversidad Mexicana

recetarios⁹², se convierten en mecanismos narrativos para resituar el rol de los quelites y, por ende, las prácticas campesinas de alimentación y cultivo. Al reivindicar las cocinas tradicionales y las dietas basadas en la milpa, se desmontan las narrativas que imponen el consumo de alimentos industrializados y desdeñan el saber popular y los alimentos propios, resituándolas en poética identitaria de la milpa a la mesa. El tercero es el trueque como mecanismo para el fomento de relaciones no mercantiles de intercambio. En las economías campesinas persisten múltiples formas de reciprocidad, ayuda y compensación⁹³. Para VIDA, el apoyo mutuo, el trueque y la reciprocidad son formas del cuidado colectivo que contribuyen a la diversificación de la dieta, el fortalecimiento de la solidaridad y la honorabilidad del alimento. Cultivar y compartir alimentos es un acto espiritual y político. De esta forma el trueque contribuye a repensar el trabajo productivo no remunerado, y la reproducción del cuidado desde la reivindicación de los saberes, espacios, decisiones y prácticas de las mujeres campesinas.

El cuarto principio es una comprensión de feminismo campesino cuya intención es la dignificación de la vida campesina reconociendo cómo se reconstruye y sostiene desde la autonomía, el conocimiento propio y el cuidado colectivo. Desde la promulgación del Manifiesto de las mujeres en La Vía Campesina en 2010, el feminismo campesino ha emergido como un proyecto político transnacional que lucha contra el círculo vicioso del acaparamiento de tierras, semillas y las personas, o el borramiento del campesinado. La reivindicación de las éticas del cuidado que sostienen las prácticas campesinas y sus fuerzas de reproducción es clave para los feminismos campesinos y populares, pues no hay agroecología sin feminismo⁹⁴.

⁹² Desde la iniciativa Mujeres de la Niebla, esta organización ha generado un recetario de comida tradicional a partir de los quelites de sus milpas que puede consultarse en línea https://vidaycafe.org/investigacion-acompanante/#flipbook-df_975/3/

⁹³ Las economías del don, el regalo y el intercambio han sido ampliamente exploradas por Humphrey y Hugh-Jones (Eds.) 1992; Gregory 1994; Arai 2020). Particularmente en los contextos campesinos en América Latina ha destacado la forma en que su uso estructura formas de resistencia, parentesco e identidad en el trabajo de Tocancipá (2008) y Angé (2015).

⁹⁴ Como desarrolla el Mecanismo de la sociedad civil y de los pueblos indígenas (MSC) para las relaciones con el comité de seguridad alimentaria mundial en el documento *Contribución y documento de perspectiva del grupo de trabajo de mujeres del MSC*. Se puede consultar en https://www.csm4cfs.org/wp-content/uploads/2019/10/MSC-Agroecologia-y-Feminismo-Septiembre-2019_compressed.pdf

La importancia de cultivar narrativas del arraigo, reivindicando la soberanía alimentaria como un proceso político desde la salud, la alimentación y el intercambio, reside en el corazón de la lucha contra aquel proceso de borramiento de quienes sostienen la vida al poner de manifiesto la relación entre la violencia contra la naturaleza y la violencia contra las mujeres. Así mismo su potencial ético-político para cultivar éticas encantadas que re-creen la posibilidad de ser en la tierra excediendo las narrativas de la escasez, se sostiene en la multiplicación de lógicas de la abundancia que afirman condiciones para que la identidad del campesinado pueda enraizarse *con arraigo a la tierra* sosteniendo otras formas de vivir.

Sanación política comunal

*“A leaf, a gourd, a shell, a net, a bag, a sling, a sack, a bottle, a pot, a box,
a container. A holder. A recipient”
(Ursula LeGuin 2019)*

¿Qué pasa si resituamos lo que se ha puesto en el centro de las historias sobre evolución humana? ¿Qué historia contaríamos sobre la evolución de la agricultura y el desarrollo de nuestras sociedades si descentráramos la narrativa del héroe, el cazador, la lanza y la agresión como gesto civilizatorio?

La idea del desarrollo lineal de la revolución agrícola hasta la revolución industrial sostenida a partir del mito del cazador y el arma, como primer artefacto cultural, en teoría da cuenta del deseo primario de aniquilamiento como primer gesto evolutivo. Por el contrario, Elizabeth Frazer (1980) nos invita a revisar los marcos teóricos que afirman que las primeras invenciones culturales debieron haber sido un recipiente para contener los productos recolectados y algún tipo de superficie honda o red portadora.

Si pensamos que el primer dispositivo cultural de la evolución humana no fue un arma, reflejo del deseo primario de aniquilación, sino todo lo contrario: un contenedor, una bolsa, un dispositivo para transportar, sostener y compartir; para tener otra semilla que plantar, podríamos situar entonces en el centro de aquel relato un gesto primario de reproducción y cuidado. Esto cambia el orden de las narrativas. La narrativa del cazador omite y opaca el rol de la siembra y el cultivo de un vínculo de aprendizaje mutuo que implica recoger semillas, entender sus procesos de reproducción y acumular todo ese saber para hacer germinar frutos de la tierra pensando en cómo alimentarse y alimentar a otros. Esta narrativa oblitera al cuidado y la reproducción a partir

de un relato masculinista de la evolución social que feminiza la naturaleza y naturaliza a las mujeres.

Cuando hablo del potencial y la importancia de abrir la narrativa política, y por tanto lo sensible, me refiero a la amplitud y generosidad de quién y qué cuenta como actor político. Así mismo, de cuál es el relato común sobre el que aquel acuerdo político reposa. Reposicionar el cuidado en el centro cambia la narrativa proteica del desarrollo y el lugar secundario y esencialista asignado a ciertas actividades y cuerpos. Narrativas que incluso sostienen nuestras coordenadas comunes sobre nuestra historia como sociedad. Los relatos del héroe, el cazador, sobre los que se ha erigido el patriarcado, son formas en las que hemos afirmado como sociedad la narrativa del progreso y el desarrollo encapsuladas en la identidad del sujeto moderno (Barry 2020).

Este proyecto heteronormado y centrado en una idea excluyente de lo humano, no solo ha omitido el legado de otros cuerpos y modos de subjetivación, sino que los ha sometido a su dominio, domesticación o exterminio. Al día de hoy, mientras escribo estas páginas el genocidio en Gaza no cesa. Como si aquella barbarie no fuera suficientemente atroz, hay quienes consideran que allí hay una guerra justa. Allí en la barbarie del hecho y en la idea que lo sustenta se esconde es un proyecto mayor, un proyecto que no solo habita en quienes ven los territorios palestinos como tierra para inversión expuesto en los intereses de quien hoy se sienta en una casa blanca bañada en sangre. Si no, además, en miles de personas en el norte global cuyas decisiones ‘democráticas’ sostenidas en el miedo a perder sus privilegios basados en la explotación de otros pueblos, mantienen en alza la ultraderecha fascista cuya promesa es una sociedad normada por la supremacía blanca.

Esta es la herida que se actualiza a diario; la norma patriarcal y colonial que permea los cuerpos y los horizontes políticos haciendo la opresión deseable. La norma que recae en los cuerpos de las mujeres, las personas trans, racializadas y empobrecidas, una norma que se expresa en formas de crueldad hacia esos cuerpos y territorios. Sus legados y modos de subjetivación han sido objeto de borramiento y opresión sistémica. Restituir densidad a esa experiencia, no solamente es una apuesta emancipatoria a partir del desplazamiento de lo sensible, sino una apuesta de sanación política, como expresan la red de sanadoras ancestrales del feminismo comunitario desde Iximulew, Guatemala.

En este contexto vale la pena preguntarse ¿Cómo hacer frente a tantos agravios? ¿Qué hacer con esta gran herida que se hace cada vez más profunda?

Justicia, eso piden las mujeres incansablemente ante los crímenes feminicidas, justicia piden las comunidades amenazadas por el despojo y las violencias en su territorio, justicia piden las madres de los desaparecidos. La atención al trauma generacional resultado de las opresiones sistémicas es una de las maneras en que múltiples actores han buscado acompañar ese llamado de justicia. No solamente atendiendo a una dimensión jurídica que es fundamental, sino atendiendo la dimensión colectiva de ese daño a través de la re-creación de comunidad a partir de una lectura politizada de la sanación.

Desde los feminismos negros anglosajones han emergido múltiples herramientas para entender cómo las múltiples opresiones se intersectan para crear experiencias diferenciadas de discriminación y privilegio (Crenshaw 1989), así como la reivindicación de la sanación radical para atender el trauma generacional producto de ese sistema de opresiones (Jean et al. 2023). Allí la sanación parte del reconocimiento profundo de las historias de esclavitud, explotación y violencia, reconociendo que su legado y linaje colectivo no se reducen en esa experiencia. Por el contrario, su herencia es aún más amplia y habita en sus cuerpos, en la ancestralidad de su memoria y en sus relaciones de sostenimiento. Aquella idea de sanación se expresa como una forma de restitución de la densidad de la experiencia de esos cuerpos en toda su complejidad material, afectiva y espiritual.

En esta sección quiero retomar esta comprensión de la sanación como horizonte político para sumar a una idea poética de cuidado como una forma de re-crear el lugar de las mujeres, en particular desde las prácticas campesinas a partir de la relación entre espiritualidad, cuerpo y naturaleza y las pistas que ofrecen los ecofeminismos. Las mujeres campesinas, desde donde comparto mis reflexiones, han reivindicado las habilidades y conocimientos que sustentan sus formas de resistencia a partir del reconocimiento de su linaje y de su saber.

En la región de las Altas Montañas en México se encuentran los estados con mayores índices de desigualdad en cuanto a vivienda, salud y educación, acceso a servicios, analfabetismo, así como altos índices de violencia, desapariciones y feminicidios. En esta región las prácticas, las experiencias y acciones colectivas de organizaciones y grupos de mujeres generan estrategias de gestión socio-ecológica y de respuesta a las múltiples violencias a través del cuidado del territorio y de la vida comunitaria. Allí “las comunidades de cuidado organizadas desde diferentes comprensiones y

prácticas ético-políticas, que se traducen en gestiones diversas pero interconectadas de cuidado del territorio, se organizan contra las violencias hacia las mujeres, los cuerpos feminizados y las familias de las personas desaparecidas” (Moreno y Trevilla 2021, 56).

Kalli Luz Marina, es una de las organizaciones que en esta región acompaña a las comunidades organizadas contra las violencias hacia las mujeres y la defensa del territorio. Esta organización fundada por mujeres nahuas de la sierra de Zongolica y por las Misioneras de la Inmaculada Concepción genera acciones que contribuyen a la erradicación de la violencia de género y fortalecimiento de la igualdad. En particular a través de estrategias encaminadas al bienestar económico, físico y social de las mujeres. Además de acompañar activamente el proceso de denuncia y seguimiento a los casos de violencia de género, tienen un eje de trabajo relacionado con la promoción del bienestar, la economía propia y la sanación. Afirman “con las terapias naturales junto con el acompañamiento psicosocial, ofrecemos elementos que pueden sanar el cuerpo, las emociones, la mente y el espíritu de las personas”⁹⁵. A través de la promoción de acciones relacionadas con estrategias para la soberanía alimentaria y la promoción de la medicina tradicional, se dinamizan procesos de cuidado a la vida colectiva, de la vida de las mujeres y del territorio como espacio de sostenimiento colectivo desde las plantas medicinales. Conoció su experiencia a través de los talleres que imparten en las comunidades de la sierra y el acompañamiento de Gabriela, gestora de Kalli y líderesa de su comunidad en Tequila, Veracruz.

Gabriela me recibió en su casa, el fin de semana anterior había ofrecido una gran fiesta pues su familia tenía a cargo la mayordomía del santo patrono de su comunidad en Tequila, Veracruz. Las ceremonias de mayordomía son eventos colectivos centrales para fortalecer los lazos comunitarios y los sistemas de reciprocidad, crean una trama de reconocimiento y colaboración, así como visibilidad política (Morales 2024, 9). De la fiesta quedaban rastros por toda la casa, en particular recipientes. Había recipientes por todos los rincones, incluso cajas de platos y tazas sin abrir. Gabriela no tardó en explicarme que una de las cosas más importantes de organizar la fiesta era tener suficientes platos para compartir con todos. Esa noche nos preparábamos para el taller de medicina tradicional que compartiríamos con

⁹⁵ Como anuncia el sitio web del centro Yekyetolistli de Kalli Luz Marina AC, <https://kalliluzmarina.org/yekyetolistli/>.

las compañeras de Yekyetolistli y Kalli Luz Marina en la localidad de Zacamilola en Atlahulco, Veracruz.

El taller era parte de un ciclo de formación en medicina tradicional a partir de ingredientes propios que las familias pueden tener en la sierra. El taller se haría en náhuatl, en la cocina de Julia, una de las participantes. Era un espacio muy amplio, adornado por platos, plantas y más recipientes. Cuando las mujeres empezaron a llegar, entendí el valor de una cocina grande con suficientes vasijas. Gabriela me había explicado que en su comunidad algo importante a considerar en una casa era la dimensión comunitaria; la posibilidad de abrir el espacio para los demás. Esta dimensión está presente en la cotidianidad y determina inclusive la distribución de los espacios de la casa como espacio social. La cocina de Julia era una muestra de eso; un recipiente de recipientes, un contenedor para lo colectivo.



Taller medicina tradicional. Fuente: archivo propio. Tyanif Rico, 2023

Durante el taller, las mujeres compartieron sobre sus dolencias y las dificultades que afrontan. A través de sus experiencias, y en la intimidad de aquel espacio que se desarrollaba en su lengua, se hicieron evidentes las violencias a las que se enfrentan. Durante el trascurso del taller se hizo explícito cómo aquellas dolencias y dichas violencias están relacionadas. Desde ese entronque de violencias y la necesidad de hacerle frente, emerge la importancia de cultivar buen trato y amor propio en la lucha por los derechos. Una forma de sembrar narrativas de sanación para reivindicar la experiencia de las mujeres inscrita en sus cuerpos. Ese día prepararíamos ungüentos y jarabes a partir de las plantas medicinales que se encuentran en el bosque y las huertas.

Más allá de medicalizar los cuerpos y sus padecimientos (Page y Woodland 2023), las poéticas de la sanación desde la medicina tradicional, los politizan entendiendo cómo aquellas violencias y dolencias tienen raíces

comunes. La sanación como acto feminista emancipatorio reivindica los saberes ancestrales y los afectos expresados en los cuerpos, le restituye autoridad a su experiencia y sobre todo reivindica la dimensión espiritual, como una dimensión afectiva. De esta manera no solo identifica aquel entronque de violencias sobre los cuerpos de las mujeres, sino además identifica formas encarnadas de emancipación⁹⁶. Sanar para las mujeres es reivindicar su rol político negado y expropiado.

Los procesos que acompaña Kalli Luz Marina están contruidos desde esta dimensión íntima de las relaciones comunitarias. Son procesos que buscan fortalecer las herramientas que tienen las mujeres para afrontar las múltiples violencias y las constantes agresiones patriarcales que atraviesan a nuestras sociedades y que, en particular, se expresan en la crueldad contra los cuerpos de las mujeres en la cotidianidad. Al generar espacios de intercambio y reconocimiento de las redes de saber y cuidado a partir de la soberanía alimentaria y la medicina tradicional, se conecta con el acervo de conocimiento y la disponibilidad de insumos, alimentos y materiales en las fincas y las relaciones comunitarias.

La dimensión espiritual y afectiva de las luchas feministas, en particular las que han dado lugar a dichas prácticas con interés y rigurosidad en los ecofeminismos, han sido objeto de múltiples críticas y señalamientos. La dimensión espiritual de las prácticas de defensa de la naturaleza, así como la conexión afectiva de ciertos cuerpos y espacios, ha sido cuestionada por su esencialismo, biologicismo y falta de densidad política (Biehl 1991; Young 1994; Sargisson 2001).

Por el contrario, múltiples autoras han hecho evidente que en la raíz del ecofeminismo está la comprensión crítica de que vivimos bajo múltiples sistemas de opresión que se refuerzan mutuamente (Plumwood 1993; Warren 1987; Gaard 1997; Sandilands 1997). De esta forma se ha puesto en evidencia el compromiso emancipatorio que atraviesa a estas perspectivas, así como la complejidad de relaciones a las que apuntan (Mallory 2010).

Esta complejidad de relaciones que habitan entre los umbrales de lo que hemos pretendido definir a través de categorías normativas de mujer o naturaleza, hace parte de lo que excede aquel proyecto patriarcal y colonial. En ese exceso, habita un interés por lo político aún más profundo. Un interés

⁹⁶ Cabnal describe la sanación como camino cósmico político en tanto todas las somatizaciones, los dolores, las enfermedades que cruzan el cuerpo están concatenadas con historias de opresión, con lo cual decodificarlas desde nuestras formas propias y prácticas ancestrales es vital. Ver más en: <https://generoymetodologias.org/actualidad/detalle/la-sanacion-como-camino-cosmico-politico/>

por una perspectiva queer (Gaard 1997; Sandilands 1997) que aboga por una comprensión otra de lo político que no reside en la afirmación de la identidad y por ende en los valores normativos del “modelo del amo”. Por el contrario, lo político reside en la transformación del sentido de lo colectivo y del lugar del sujeto como habitante de la tierra a partir de una lectura material, afectiva y situada que cuestiona el lugar normativo de la naturaleza y de los cuerpos⁹⁷.

La crítica al ecofeminismo como esencialista y *naïve*, ha estado anclada en una lectura estática de lo femenino y de la naturaleza. Una crítica que no necesariamente ha cuestionado los dualismos de los que parte. Los valores normativos que se han asociado a las mujeres y la naturaleza históricamente han sido impuestos a través de metáforas patriarcales que simultáneamente feminizan la naturaleza y naturalizan a la mujer. Un proyecto colonial y racista que se sostiene en la delimitación de un mundo en el que solamente existe un tipo de identidad en la que todo lo demás debe existir como reflejo. Por ende, lo que ha sido descrito como opuesto aparece como identidad reificada a la cual refiere una idea esencial de mujer o naturaleza⁹⁸ derivada de una idea de humanidad excluyente.

Los dualismos normativos, el pensamiento jerárquico de valores y la lógica de la dominación como explica Karen Warren (1987) son formas de organizar conceptualmente el mundo en términos binarios, excluyentes y opuestos en los que se atribuye superioridad a uno sobre al otro. La identidad que está en el núcleo de la cultura occidental ha perpetuado la alienación y dominación de la naturaleza y se ha beneficiado de ella. El desmantelamiento de aquellos dualismos forma parte integral del proyecto del ecofeminismo, un proyecto que cuyo objetivo es desmontar la heternormatividad y el excepcionalismo humano.

El interés en la conexión material y afectiva con la tierra y en la sacralización de la naturaleza, reivindicada en prácticas espirituales y de

⁹⁷ Algunos han nombrado esta búsqueda como una perspectiva ética medioambiental ecofeminista que se concentra en “rehacer una identidad postcolonial como paso hacia una historia habitable para el futuro” (Plumwood 1993, 61). Autoras como Braidotti (2013), llamarán a construir identidades nómades que guíen hacia formas de enraizamiento a partir de una noción del valor intrínseco y la sacralidad inefable de lo salvaje, para desafiar todas las formas interconectadas de dominación, poder y control.

⁹⁸ Aquellas ecofeministas que consideran que la espiritualidad ecofeminista coloca a las mujeres en la categoría ‘equivocada’ pueden ser culpables de reinscribir los mismos dualismos que desean subvertir, al privilegiar la razón científica y el argumento moral distante sobre las emociones que es primordial en los encuentros espirituales con una tierra sagrada. Pero, como afirma el filósofo Roger Gottlieb, “puesto que vivimos en una cultura dominada por los hombres que asocia la emocionalidad con la feminidad, esto no es sorprendente” (Mallory 2010, 320).

sanación, es reclamar su carácter político. La marginación concomitante de dichas prácticas las despolitiza restando densidad a sus luchas y formas de organización obliterando su función política; criticar los valores y dinámicas patriarcales y coloniales. Reconocer su valor político es abrir espacio a epistemologías y éticas basadas en nuestras vidas afectivas, conocimientos participativos, respuestas intuitivas y experiencias sentidas de conexión entre los humanos y el mundo más-que-humano.

El papel de los feminismos campesinos al reivindicar el rol de ciertas prácticas y relaciones, que han sido asignadas a las mujeres, desafían los dualismos normativos sobre los que se ha pretendido gobernar cuerpos y territorios. “Cuando los lugares sagrados se ven amenazados, la respuesta adecuada para alguien cuyo sentido personal de la espiritualidad y del contacto con lo inefable está entrelazado con el contacto con una naturaleza viva y encantada es defender dicha sacralidad” (Mallory 2010, 55).

Las luchas de los feminismos campesinos son más por lo campesino como modo de vida arraigado al ser en la tierra cuyas prácticas, desde las éticas del cuidado, se expresan más comúnmente en los haceres de las mujeres. Lo que no quiere decir, que su demanda sea el reclamo de una identidad femenina esencial anclada a una noción normada de mujer madre reproductora o de naturaleza como deidad suprema anclada a una lógica cristiana. Por el contrario, la lucha es por poner la vida en el centro, como afirman las compañeras de la Movilización de Mujeres Afrodescendientes por el Cuidado de la Vida y de los Territorios Ancestrales⁹⁹.

Para ello hay que restituir valor a lo que se ha querido mantener en los márgenes. Es decir, restituir el lugar epistémico y político de las formas de hacer, sentir, relacionarse e identificarse, que han quedado excluidas en una idea de humanidad y naturaleza a través del relato de la dominación y el control sobre lo salvaje y débil. En últimas, al registro de lo sensible que distribuye los cuerpos a través de aquellos principios desiguales. Estas formas, que exceden aquella identidad normada, y que sostienen al capital porque las explota, hoy reclaman re-crear el mundo para que quepan otros mundos. Para transformar el relato que hace deseable la opresión.

La sacralización de la naturaleza más que un giro hacia una comprensión teológica de lo sagrado, en la que lo divino se convierte también

⁹⁹ Una organización de mujeres en Colombia en la que la actual vicepresidenta, Francia Márquez, ha apostado por la solidaridad y el saber de las mujeres afrodescendientes sobre sus territorios y su lucha por la autonomía y el cuidado. Sobre esta organización ver Mina Rojas et al. 2015 y Quiñones 2015.

en una forma de dominio monoteísta, es un gesto hacia la conexión material y afectiva que se construye desde el arraigo, las historias de parentesco y colectividad en las que la naturaleza tiene un valor intrínseco, por lo que se le debe un cuidado reverencial¹⁰⁰. Un gesto, que siguiendo a Haraway es más una práctica de simpoecis capaz de crear parentescos multispecie y vínculos cyborg, de afinidad y solidaridad, que expandan continuamente los usos normativos de la naturaleza y los cuerpos sobre los que ciertas verdades se han afirmado sin refutarse¹⁰¹.

Precisamente porque cuando la naturaleza es aprehensible como recurso su destino es la explotación. Por el contrario, cuando la naturaleza se configura desde la relación material y formas de afectación¹⁰², esta ocupa un lugar diferente en el relato común y en el hacer de lo político. El cuidado deja de ser una prerrogativa humana y por ello, no solo importan las historias que cuentan qué historias sino las poéticas con las que nos enraizamos a través de esas historias. Es decir, cómo re-creamos el mundo.

La poética del cuidado

En los mundos campesinos en América Latina, en particular en contextos extractivos, el cuidado territorial presenta modos de *relacionabilidad* o de habilidades e intenciones de respuesta a asuntos de cuidado de maneras situadas que conciernen el hacer común partiendo de la defensa de la vida ante lo que la vulnera. Dicha defensa es además la realización de la vida en la complejidad afectiva de mundos que no se ciñen a la norma de maximización y mercantilización del capital. Por el contrario, resisten a esta, generando formas de re-existencia.

Estas formas cotidianas de resistencia/re-existencia las desarrollo comprensivamente como poéticas cuya potencia no solo habita la creación de

¹⁰⁰ Aldo Leopold a través de la idea de ética de la tierra en su famoso *texto A Sand County Almanac*, invitaba a expandir los límites del sentido de comunidad y por ende a cultivar respeto por otros miembros, así como por la comunidad misma.

¹⁰¹ Sandiland, en su artículo *Mother Earth, the Cyborg, and the Queer* (1997) invita a pensar que el imperativo político es mantener un espíritu de naturaleza ‘queer’ en cualquier movimiento que afirme una afinidad (politizada) entre género y naturaleza. “En este contexto, enmendar la naturaleza es cuestionar su uso normativo, cuestionar las relaciones de conocimiento y poder que han permitido que ciertas verdades sobre nosotros mismos pasen sin ser cuestionadas” (p.35).

¹⁰² Para ver una maravillosa compilación de las prácticas etnográficas en América del Sur y los modos de afectación como deriva metodológica para entender “la forma que toma el encuentro con otros cuando los mundos que habitamos se fecundan mutuamente” ver Medrano y Pazzarelli (2022).

espacios de existencia que se reclaman legítimos, sino además en su capacidad de resituar y re-crear el registro de las prácticas y los espacios que son considerados políticos. De esta forma se desplaza de los márgenes al centro a las experiencias de los que han sido silenciados, sus historias y sus formas de sostenimiento, en contextos en donde su voz, sus cuerpos y sus territorios han sido objeto de múltiples violencias.

Este capítulo desarrolló cómo a través de poéticas del cuidado se cultivan formas de re-existencia en la vida cotidiana en los mundos campesinos que no solo sabotean el orden hegemónico, sino transforman y contienen los espacios en los que ese orden define lo sensible. Estas prácticas, cultivan el desacuerdo dando forma a otros imaginarios y espacios en los que otros sujetos políticos emergen y su voz y formas de hacer, adquieren valor.

La condición disensual de las poéticas del cuidado reside en su carácter de acciones, prácticas y performatividades que expresan desacuerdos frente a relaciones de poder, constituyendo formas de re-existencia que redefinen los modos del hacer, los modos del ser y los modos del decir. Re-crear lo sensible, es recrear el espacio en el que se es y se existe de las formas en que se desea, es un acto de resistencia frente a un orden de colonialidad que anula, oprime y explota. A través de cartografías del deseo, narrativas del arraigo y sanación de lo político, las organizaciones de mujeres en México y Colombia nos enseñan sobre formas de resistencia cotidianas que cultivan re-existencias de formas inéditas arraigadas en sus territorios.

Ambivalencias del cuidado

Este capítulo ilustra las tensiones entre diferentes concepciones del cuidado y sus consecuencias. De esta manera, desarrolla una de las dimensiones del cuidado territorial; su carácter ambivalente. Elaboro mi análisis a partir de entrevistas y material etnográfico, recolectado entre 2010, 2016, 2018 y 2021 en el macizo nariñense al sur de Colombia, enfocándome en las relaciones entre las prácticas campesinas de cuidado y las formas normativas del cuidado gestionadas por el mercado de cafés especiales.

El capítulo ejemplifica el argumento general del libro sobre el contraste entre las soluciones normativas a problemas ambientales impuestas por el mercado y su relación con los esfuerzos comunitarios por el sostenimiento de sus modos de vida. De esta manera evidencia las opacidades y consecuencias que dichos mecanismos normativos generan a nivel local. A partir de la noción de microlotes desarrollo como dicha relación opera como un proceso de traducción de lo que denomino el exceso.

Este exceso está constituido por dos procesos. Por una parte, por un espacio cotidiano en el que se reproducen y mantienen formas de resistencia, organización, cultivo, etc., que conforman los modos locales de cuidado territorial. Por otra parte, está constituido por las condiciones estructurales de precariedad que limitan la agricultura campesina y que son favorables para el mercado. Allí, en este espacio intermedio, entre modos de cuidado y las formas de descuido o precarización estructural, las ambivalencias en las concepciones del cuidado se convierten en valores conmensurables que disputan formas de habitar y relacionarse con la naturaleza.

Este capítulo elabora sobre aquellas concepciones y prácticas de cuidado a través de las maneras en como entran en relación por medio de procesos de valoración y traductibilidad. En particular, de las formas en que las condiciones históricas de precariedad productiva, falta de acceso a la propiedad de la tierra y garantías para la comercialización se convierten en condiciones óptimas para el desarrollo de un nicho de mercado. En esta

traducción el cuidado se convierte en una característica de calidad a través de mecanismos normativos de clasificación del sabor. De esta manera se opaca y omiten las formas de defensa y cuidado territorial que en los mundos campesinos sostienen las relaciones vitales y políticas en las que se produce el café.

Para desarrollar este argumento presentaré las relaciones de cuidado que se estructuran desde la finca y la agricultura campesina como parte de las estrategias de cuidado y defensa del territorio. Posteriormente presentaré las formas en que el cuidado es entendido a través de mecanismos normativos de calidad por el mercado de cafés especiales. En seguida, expondré los mecanismos a través de los cuales entran en relación en un proceso de traducción de lo que denominaré el exceso; un espacio intermedio entre las formas de cuidado territorial y las formas de descuido o precariedad estructural. A través de la noción de microlotes, evidencio cómo el cuidado territorial es apropiado y obliterado, y cómo las condiciones de precariedad estructural son opacadas y profundizadas al hacerlas funcionales para el mercado. Sostengo que, a través de una visión normativa de cuidado ambiental determinada por criterios de calidad, el mercado se beneficia de las formas de defensa, cuidado y resistencia de las comunidades campesinas sin ofrecer algo a cambio. Por el contrario, profundiza y aprovecha las condiciones de precariedad a las que estas responden.

La economía capitalista depende y se vale de actividades que producen y sostienen vínculos sociales y ecológicos. Actividades que son sostenidas por las fuerzas de reproducción en las comunidades campesinas. En la región del Macizo, las comunidades campesinas contribuyen a la reproducción social a través de la organización y el trabajo en la agricultura. A través de la reivindicación de sus modos de vida, gestionan formas de defensa y cuidado del territorio que se traducen en la conservación del agua, los bosques, las semillas nativas y la regeneración del suelo. Con ello, no solamente los vínculos sociales son reproducidos, sino además las relaciones ecológicas fundamentales que sostienen los ecosistemas en los que otros ven recursos por explotar. En el contexto actual, donde el cambio climático es un problema acuciante, ofrecer cuidados para la reproducción social como un asunto que también concierne el sostenimiento de la naturaleza, es fundamental.

A través de los modos de vida que reclaman los campesinos como legítimos, la continuación del territorio como entramado de relaciones más que humanas e interdependientes con la naturaleza contribuye a ello. La resistencia y defensa de los modos de vida campesinos abonan a una

comprensión otra no solo del cuidado, sino de la emancipación como horizonte posible.

A pesar de la constante presión del mercado y de la profundización de las condiciones de precariedad estructural, la defensa y el cuidado del territorio continúan guiando los esfuerzos de las y los campesinos, tanto en su vida cotidiana, como a través de sus organizaciones. En esta tensión ambivalente se sitúa el cuidado como una actividad cotidiana, colectiva, situada y casi imperceptible que negocia con miradas normativas e intereses de mercado que convierten a esta noción en un criterio de calidad y producción de valor capitalista.

Defensa y cuidado del territorio en los mundos campesinos del Macizo

El Macizo es la estrella fluvial más grande del Colombia. Allí el agua, los ecosistemas y la economía campesina son interdependientes. Las prácticas agrícolas a partir de las que se sostiene la vida y la defensa del territorio son el eje de los procesos identitarios y de las estrategias políticas de organización colectiva. Estas prácticas reúnen el cuidado y la defensa del territorio como un conjunto de actividades, relaciones y decisiones que movilizan las organizaciones campesinas a través de la coherencia entre sus demandas públicas por el reconocimiento de sus derechos territoriales y sus formas cotidianas de reproducción y sostenimiento.

La historia de los movimientos agrarios y la organización comunitaria campesina en esta región tiene antecedentes múltiples (Loingsigh 2011; Nates Cruz 2002; García Velandia 2017). En particular el rol de la iglesia católica y sus programas de formación de liderazgos y educación campesina (Cortez 2019) así como los movimientos agrarios y las demandas por la tierra (CNMH-CIMA 2017; Yie 2013; Zamosc 2001). En ambas trayectorias, destaca la centralidad de la naturaleza y la importancia de su sostenimiento más allá de su utilidad como recurso.

En un contexto atravesado por la amenaza constante de los extractivismos¹⁰³ haciendo vulnerables las fuentes de reproducción de la agricultura campesina como el agua y la vocación agrícola del suelo, se suma

¹⁰³ Desde 2010 la exploración para extraer oro y cobre, llevada a cabo por Gran Colombia Gold en el proyecto Mazamorra Gold es una amenaza constante que prevé daños ambientales, cambios en la vocación agrícola y mayor presión sobre el frágil orden y distribución de la propiedad.

el abandono estructural e histórico que ha tenido esta región por parte del Estado. Este abandono se ve expresado en falta de vías de acceso, servicios educativos y de salud, sin contar la ausencia de una reforma agraria que garantice acceso, tenencia y derechos de propiedad a los campesinos. “En el Macizo la fuerza organizativa de la comunidad ha sido la única garantía para la defensa del territorio y la vida campesina con dignidad” (Cruz et al. 2017, 26), como lo han demostrado los campesinos del Comité de Integración del Macizo Colombiano (CIMA). El CIMA es como un río que crece alimentado de muchas quebradas (Nates Cruz 2002). Se trata de una organización regional alimentada y sostenida por múltiples organizaciones locales y municipales en un territorio altamente biodiverso de más de 3 millones de hectáreas que cubre a cuatro departamentos: Huila, Cauca, Nariño y Putumayo.

En la región del Macizo que pertenece administrativamente al norte del departamento de Nariño destacan las organizaciones de mujeres. Allí la Red de Mujeres Las Gaviotas han materializado una de las estrategias centrales del CIMA definidas en *el Plan de Vida, Agua y Dignidad*¹⁰⁴: las Escuelas Agroambientales y el rol de las agrosembradoras. Las escuelas son espacios para aprender haciendo liderados por las mujeres que iniciaron con la promoción de huertas caseras y del rescate de la economía y saber locales por medio de metodologías de campesino a campesino. Desde allí se cultiva la importancia comunitaria del trabajo al interior de la finca. “Una estrategia de bajo perfil que fue caminando con una propuesta política que facilitó la construcción continua del Plan de Agua, Vida y Dignidad” (CNMH - CNA 2017, 206).

A partir de las fincas se han generado dinámicas sobre el territorio que han permitido su resignificación y defensa partiendo del cuidado de las fuentes de agua y de las zonas de protección ambiental que se encuentran

¹⁰⁴ Una hoja de ruta para el proceso organizativo que pone en el centro el cuidado del agua y del territorio a través de la defensa de la economía campesina o economía propia definida como “una visión integral en la que se incorporan los principios de la familia, la organización, las aguas, los bosques nativos, las plantas, los animales, la transformación y la comercialización, de manera armónica, reivindicando las formas propias de las comunidades, reconociendo todo ese conocimiento tradicional que hemos compartido de generación en generación, pasando transversalmente por lo político, lo ambiental, lo productivo y lo económico. La economía propia, no solo está representada en dinero, trasciende el valor económico como fin único y lo convierte en herramienta que permite junto a otros elementos sobreponer el valor de la vida. La estrategia tiene como base la relación semilla-tierra-agua, bienes comunes conservados, protegidos y utilizados por y para el bien de las comunidades, garantizando la pervivencia en el territorio” (Daza 2021, 99).

dentro de los municipios. Como indicaba Raquel (comunicación personal febrero de 2021): “El cuidado del medio ambiente es desde la finca porque se puede hacer desde varias prácticas cotidianas, por ejemplo, dándole otro manejo y significado al agua”. La relación entre las formas de producción en la finca y las estrategias políticas son profundas y el trabajo de las mujeres ha permitido generar y promover esta conexión a través de la visibilidad de la vida cotidiana como un espacio de acción política.

La promoción de la economía propia, parte de la dignificación del trabajo campesino y las opciones de vida que han construido en medio de un contexto vulnerable. Con ello, el sostenimiento de la naturaleza como un aliado de los modos de vida campesinos es fundamental. La importancia de las semillas nativas, de la conservación de los suelos, de la diversidad productiva y del cuidado comunitario de las cuencas ha sido acompañado también por el trabajo de otras organizaciones que alimentan al trabajo del CIMA. Entre estas organizaciones se encuentra la Pastoral Social de La Tierra con más de cincuenta años de presencia en la región apoyando la formación de liderazgos campesinos y promoviendo prácticas y saberes agroecológicos para la dignidad del campesinado. El rol de los saberes agroambientales ha sido central para la configuración de una identidad política y territorial anclada al macizo y las mujeres han sido claves en su multiplicación. El cuidado como una fuerza de reproducción cotidiana habita las formas de organización y producción en las economías campesinas.

La garantía de derechos territoriales para el campesinado es precisamente uno de los puntos clave de sus demandas ante Estado. De allí emerge la propuesta de los Territorios Campesinos Agroalimentarios como espacios de reconocimiento de los modos de vida campesinos y de su valor para la sociedad al producir gran parte de los alimentos que contribuyen a la seguridad alimentaria de la población (Rico y Montaña 2021).

El derecho al territorio que se reclama a través de esta figura brinda las garantías para que sean los campesinos quienes regulen y definan el acceso a la tierra y a los bienes comunes en las condiciones que consideren necesarias para proteger el bienestar de la comunidad. Lo anterior a partir del reconocimiento de que las fuentes de vida deben ser preservadas a partir de sistemas productivos que promuevan la vida y su diversidad, no de la minería. Por esto la agroecología se constituye como una herramienta fundamental para hacer posible la conservación del territorio y posibilitar la vida digna.

La economía propia posibilita el cuidado y la defensa del territorio. El trabajo reproductivo en la finca que a su vez es social y ecológico, se constituye como estrategia cotidiana de resistencia y organización política.

Una utopía cotidiana a través de la que se negocia y habita con los constreñimientos del mercado, con la presencia intermitente e insuficiente del Estado. El cuidado en los mundos campesinos es una fuerza cotidiana y territorial de reproducción que se actualiza a través de las prácticas en la finca por medio de las que se producen alimentos, se cuida de los suelos y se conservan los bosques.

En esta región el café es el principal sustento económico. Debido a las condiciones productivas de la zona el mercado de alta calidad ha estado en auge en los últimos quince años. En esta región, históricamente han primado los cultivos alimentarios de subsistencia, con lo cual el cultivo de café tiene características particulares. No es un cultivo extensivo, por el contrario, crece en bosques comestibles. Los esfuerzos institucionales para ampliar la oferta de café intensificando la producción han sido múltiples desde la década de los setenta. Pero en la región siempre han decidido mantener el bosque y los cultivos alimentarios. Una respuesta intuitiva, organizada e informada para cuidar lo que los cuida: la diversidad ecosistémica que caracteriza al territorio y el conjunto de relaciones más que humanas que lo conforman.

Ante las dificultades estructurales que precarizan sus modos de vida, el campesinado de esta región ha puesto su sostenimiento, arraigados en la biodiversidad y la diversificación, como eje de su agenda política. Si bien, en Colombia la noción de campesino es el resultado del encuentro entre diferentes políticas institucionales para ordenar el espacio y a quienes lo habitan (Rico y Urquijo 2021) que además los deslegitima como expertos bajo una perspectiva desarrollista (Lederach 2019, 191), también es producto de luchas e historias agrarias regionales complejas. En esta región en particular, la noción de campesino tiene un significado político relacionado con el arraigo al territorio y las prácticas que lo sostienen ancladas en una comprensión de lo político en la que la naturaleza participa, no como recurso, sino como aliada. El cultivo del arraigo campesino como un gesto identitario en el territorio del macizo es la apuesta política-poética que sostiene los esfuerzos organizativos del CIMA y todas las organizaciones que reúne. Cotidianamente este trabajo se sostiene a través del trabajo y las decisiones en la finca cultivando el territorio como un entramado interdependiente. La producción de café es uno de sus resultados, no el centro de sus esfuerzos a pesar de que sea un eje fundamental para la obtención de ingresos. Lucio en una entrevista en 2018 me explicaba sobre la importancia de hacer visibles los cuidados que realizan en las fincas a partir de criterios de calidad porque transforman sus esfuerzos organizativos, y la gestión que históricamente ha dado a su finca, en un mejor precio para su café.

Hace diez años, cuando Starbucks comenzó a comprar café, fue muy difícil para nosotros porque no teníamos buenos beneficiaderos y tampoco sabíamos nada sobre prácticas de calidad. Aquí solo tienes una hectárea y no toda es café. Además, no siempre podemos garantizar la misma cantidad porque las lluvias varían y en la cooperativa nos pagan por cantidad. Las parcelas son pequeñas y no todas se gestionan de la misma manera. También cultivamos otros productos para comer [...], pero ahora, con un café bien gestionado, con mil kilos ya se obtienen buenos ingresos. Porque hay que apostar por la calidad, no por la cantidad. (Lucio, comunicación personal, agosto 2018)

Durante las últimas dos décadas, la producción y el comercio de café en la región han sido mediados por comerciantes internacionales que compran directamente a los productores a través de proyectos de intervención social o desarrollo comunitario, evitando a la Federación Nacional de Cafeteros. Esto ha fomentado la expansión de un nicho de producción de café de alta calidad anclado a estrategias de desarrollo, sostenibilidad ambiental y protección de los bosques promovido por empresas privadas (Rico 2020).

En esta región, una finca campesina está compuesta por varias parcelas dispersas a diferentes altitudes en la ladera, formando áreas productivas inconexas de 1 y 2.5 hectáreas (0.025) cuya altitud varía entre los 1200-2400 msnm. La agricultura depende de la lluvia, no hay sistemas de riego. La variabilidad climática ha aumentado la incertidumbre sobre los volúmenes de producción, ya que deben hacer frente a situaciones de sequía, lluvias excesivas, e incluso falta de acceso a mano de obra suficiente, que también varía en función de la ubicación de la parcela. La mayor parte de la producción de café de la región se cultiva a la sombra y es interdependiente con los cultivos alimentarios. No se trata de monocultivos extensivos.

Las condiciones del cambio climático, la dependencia del mercado internacional y sus fluctuaciones, sumadas a la falta de apoyo y presencia institucional, generan vulnerabilidades a las comunidades locales que se suman a las condiciones históricas de precarización. Los sistemas de clasificación de cafés especiales esconden detrás de los valores de calidad y sabor, el exceso o las complejidades y relaciones sociales de la agricultura campesina donde se produce el café.

En el contexto de los cafés especiales, el sabor y la calidad son criterios clave para clasificar y valorar los granos destinados al mercado de especialidad. Sin embargo, ¿Qué pasa si las prácticas de cuidado y las formas de reciprocidad entre los cuyes, los campesinos, las plantas de café y el suelo forman parte de los procesos que crean el “sabor” y la “calidad”? ¿Cómo

evalúan e incorporan estas prácticas y relaciones de cuidado los sistemas de clasificación que definen el comercio, el consumo y el precio?

El sabor y la calidad, en el contexto del mercado de cafés especiales, se crean a través de sistemas de clasificación en los que las relaciones de reciprocidad del cuidado territorial se reducen a criterios normativos de calidad. Estos sistemas evalúan las prácticas de producción y procesamiento del café transformándolas en criterios visibles para los consumidores. En contraste, los procesos y prácticas de la agricultura campesina no se visibilizan de la misma manera. Tanto las formas de producción y organización por la defensa del territorio –sostenidas en relaciones de cuidado–, como las condiciones estructurales de precariedad con las que deben negociar, permanecen oscurecidas y obliteradas.

Las condiciones estructurales en las que estas relaciones se han desarrollado no siempre han sido favorables. En el contexto del macizo nariñense, una región altamente biodiversa incrustada en la Reserva de la Biósfera del Cinturón Andino, las amenazas son múltiples. Entre estas se cuentan los intereses extractivos mineros y la presencia de una compleja red de actores legales e ilegales asociados con los cultivos de uso ilícito y el narcotráfico, que amenazan las reservas de bosque con su expansión.

Los compradores de café de especialidad han desempeñado un papel clave en la redefinición y revalorización de las condiciones en las que se produce y comercializa el café. Starbucks una multinacional estadounidense fue una de las primeras empresas en llegar a la región años antes de establecerse oficialmente como franquicia en Colombia. A través de esta empresa y la cooperación para el desarrollo, los programas de calidad y certificación abrieron un espacio y posicionaron al café de Nariño como una marca regional en el circuito del café de especialidad. En una ventana muy corta de tiempo las condiciones precarias de producción que limitaban la comercialización del café de la región se transformaron en ejes de valor para el mercado.

¿Qué transformó las condiciones precarias que Lucio describe, como límites a la comercialización, en ejes de valor de mercado? Sostengo que, a través del concepto de microlote se configura una infraestructura para traducir la precariedad estructural y el cuidado territorial en criterios de calidad. Este proceso es facilitado por discursos y prácticas promovidos por certificadoras, comerciantes de café de especialidad y agencias de cooperación internacional a través de estrategias de desarrollo, discursos sobre sostenibilidad medioambiental y calidad. De esta manera se estructura

una noción normativa de cuidado resumida en criterios de precio definidos por el mercado.

Cuidado normativo: Sostenibilidad y desarrollo para el mercado de microlotes

La producción de café en Colombia ha sido utilizada como estrategia de modernización gubernamental desde el siglo XIX. Guhl (2008) propone tres periodos para comprender los cambios en la organización productiva y de intercambio del café. Se trata de procesos claves para entender la transformación en las relaciones entre el mercado y las dinámicas locales. El primer ciclo, a principios del siglo XX, fue un incipiente periodo de industrialización situado en lo que hoy se conoce como el eje cafetero donde se dieron procesos de colonización dirigida favoreciendo el rápido ingreso de divisas. El segundo ciclo, en la década de los setenta, consolidó un periodo de expansión del cultivo fuera de los circuitos tradicionales en el que se inserta al departamento de Nariño a las zonas de producción cafetera a través del fomento de la Federación Nacional de Cafeteros (FNC).

El fomento de la producción de café en esta región se dio sobre una estructura de propiedad basada en *minifundios* en la que la mayoría de los agricultores carecían de títulos de propiedad. Los minifundios que conforman una finca oscilan entre 500m² y 1 ha de extensión. Esto genera volúmenes de producción bajos y poco estables. A pesar de los esfuerzos y presión técnica de la Federación por la implementación de cultivos extensivos sin sombra (el modelo del eje cafetero promovido a partir de los procesos de colonización en otras regiones) no fue exitosa. Tanto las condiciones del paisaje, como la resistencia de las familias a abandonar los cultivos alimentarios y a avanzar sobre el bosque imposibilitaron su implementación.

A partir de los años setenta la identificación de nichos de mercado y producción, además de las especificidades para los consumidores, dieron un giro tanto a la producción como a la comercialización de café en el mundo. Esta influencia se materializó en regiones como Nariño hasta la década de los noventa.

Los procesos de especialización se organizaron para destacar el origen o procedencia, además de la construcción de sabores diferenciados o experiencias gustativas en el café. Durante la década de los ochenta, se creó la Specialty Coffee American Association (SCA) dando origen a la tercera ola del café. Un tipo de organización productiva que opera redefiniendo la relación entre responsabilidad social, calidad y sabor. Roseberry reseña la

forma en que esta reconfiguración del sabor ocurre a partir de los circuitos de expertos en mercadeo siguiendo los consejos de los comerciantes de vino. En la segunda convención de la SCA el consejo que el invitado central ofrecía a los participantes era:

Compre café de la Cooperativa Azteca orgánico, porque un alto porcentaje del dinero vuelve a los agricultores. Cómprelo, coménteselo a sus clientes y déjeles elegir si quieren pagar o no el precio más alto. [...] Utilice estos pasos para construir su imagen de empresa con conciencia social [...] y haga de ello su punto de diferencia en un negocio altamente competitivo. (Roseberry 1976, 768)

La procedencia y conciencia social se convierten en nociones clave para ofrecer experiencias de proximidad a los consumidores. Mostrar el origen de un café se convierte en una estrategia discursiva institucional para definir la calidad y el precio.

Hacia la década de los noventa, ocurre una transformación fundamental en la organización productiva del café en Nariño. A partir del despliegue de mecanismos de segmentación del mercado derivados de perfiles de sabor y denominación de origen las condiciones productivas, las posibilidades de comercialización multiplicaron sus opciones dando lugar al afianzamiento de la tercera ola.

En Nariño, la adaptación a las condiciones de la tercera ola fue promovido por las instituciones gubernamentales como programa de desarrollo rural con la participación financiera de Starbucks, a pesar de ser un actor asociado a la segunda ola. Paralelamente, a mediados de la década del 2000 en la región del Macizo, se implementó el segundo laboratorio de paz como estrategia de reconciliación territorial y pacificación con las víctimas del conflicto colombiano en la zona (Barreto 2009; 2011). Este proyecto, financiado por la Unión Europea, financiaba iniciativas económicas productivas en zonas vulnerables y conflictivas. Allí, el dinero fue destinado al mejoramiento del proceso de producción, beneficio y comercialización del café. El objetivo era consolidar prácticas de calidad. Un concepto que permitiría conectar las características productivas locales con las necesidades e intereses del mercado internacional.

Desde la implementación del proyecto, comercializadoras internacionales conocieron la región y su café, generando estrategias para comprar directamente a los caficultores a través de almacenes propios evitando la intermediación de la FNC.

A través de las instituciones gubernamentales, empresas como Starbucks, promueven el abastecimiento directo y el apoyo técnico para

mejorar el procesamiento. Los productores locales, recibían a cambio un aumento de precios, o ayudas para mejorar sus patios, baños, y locaciones esenciales. Las huellas de esas mejoras están impresas en las casas a través de placas que recuerdan a la familia que la habita que recibieron una “solución de vivienda”. Desde entonces, las instituciones gubernamentales han utilizado la producción de cafés especiales como un cultivo de entrada o *Gateway crop* (Mahanty y Milne 2016), o una estrategia de desarrollo local centrándose en la calidad como objetivo principal de los procesos productivos.



Placa de solución de vivienda. Fuente: Archivo propio, Tyanif Rico.

Los criterios de calidad intangibles ligados a narrativas de procedencia, bienestar local y sostenibilidad medioambiental se marcan en los granos de café mediante criterios de sabor, revelados y garantizados por los procedimientos de certificación, evaluación y cata. De esta manera se respaldan las ideas de los consumidores sobre la procedencia del producto que garantizan su responsabilidad social, a través de un conjunto de procesos técnicos de certificación y disciplinamiento de las prácticas locales.

A mediados de la década de 2000 las pequeñas cantidades de producción de café eran un obstáculo para los circuitos especializados, ya que no ofrecían una garantía de volúmenes estables y constantes para los comerciantes. Así mismo, la dependencia a condiciones variables de lluvia, insumos, y disponibilidad de espacios de cultivo eran limitantes principales. Entre 2011 y 2016, a través del proyecto “Borderlands” de Catholic Relief Services, compradores como Stumptown o Intelligentsia se interesaron por el café de Nariño con el objetivo de “ayudar a las familias de pequeños agricultores de la región de Nariño a aumentar los ingresos mediante mejores

cosechas, mayor calidad de la taza, mayor capacidad organizativa y mayor acceso a mercados especializados” (CRS s.f.).

A través de este proyecto, las asociaciones de campesinos recibieron formación y apoyo técnico. Las pequeñas cantidades ofrecidas por sus lotes empezaron a resultar atractivas para compradores internacionales fascinados por las características únicas de sabores variables y de procedencia específica. No había lotes de café iguales y eso resultaba atractivo. Las condiciones de producción ahora eran una ventaja para un mercado interesado en comprar exclusividad. Las garantías que los campesinos no podía ofrecer en el pasado, se transformaron en las cualidades y características especiales del café de alta calidad. Las pequeñas cantidades ofrecidas por estos lotes aislados eran excepcionales para un mercado que buscaba sabores y experiencias únicas que garantizaran sostenibilidad ambiental y bienestar a los productores. Experiencias de procedencia certificada, casi hecha para el consumo específico del cliente.

En una entrevista en 2018 con la gerente de adquisiciones de una comercializadora internacional, apareció por primera vez la noción de 'microlote'. Para ellos, como empresa, era importante comprar la producción de café que provenía de lotes pequeños por la gama de sabores que ofrecía que coincidía con la variedad de clientes interesados en estos perfiles. Los 'microlotes' transformarían una condición productiva en una característica de calidad.

El papel de las certificadoras como Rainforest Alliance, Nespresso, entre otras fue central para este proceso. A través de las certificaciones se determina qué prácticas y relaciones en la producción local son aceptables y de buena calidad. La certificación reconoce el cumplimiento de una idea normativa de cuidado que asocia sostenibilidad ambiental y bienestar local con calidad por medio de la Norma para la Agricultura Sostenible¹⁰⁵ (RAS por sus siglas en inglés).

Para los comerciantes en el mercado internacional, las certificaciones evidencian el cumplimiento de criterios de sostenibilidad promovidos a través de estrategias de conservación de los bosques demostrando su

105 Los principios de la agricultura sostenible se componen de la garantía de 1. Sistemas de gestión social y medioambiental, 2. Preservación de los ecosistemas, 3. Protección de la fauna salvaje, 4. Conservación de los recursos hídricos, 5. Trato justo y buenas condiciones para los trabajadores, 6. Salud y seguridad en el trabajo, 7. Relaciones con la comunidad, 8. Gestión integrada de cultivos, 9. Gestión y conservación del suelo, 10. Gestión integrada de residuos. Estos principios se establecen en la Norma para la Agricultura Sostenible acceso en línea 19/04/2022: <https://www.rainforest-alliance.org/es/resource-item/estandar-de-agricultura-sostenible-de-rainforest-alliance-2020-requisitos-para-fincas/>

compromiso con la reducción de emisiones, con ello contribuyen con objetivos de sostenibilidad a mayor escala. Así mismo, a través de la certificación se demuestra su compromiso social apoyando el desarrollo local de capacidades en economías emergentes y contextos vulnerables en los que se encasilla a la producción campesina. Con ello, es posible crear una atmósfera de equidad vinculando bienestar y sostenibilidad como evidencia una comercializadora en su página web.

We care about sustainability, and not just in the environmental sense. A sustainable coffee farmer is someone who is paid fairly for their incredible work and who in turn can encourage others to follow in their footsteps. A sustainable producer innovates, develops and improves the crop and in turn can get even higher prices from Stumptown. The more you put in on each side of the partnership, the better the coffee will be. (Stumptown s.f.)

[Nos importa la sostenibilidad, y no solo en el sentido medioambiental. Un productor de café sostenible es alguien a quien se le paga de manera justa por su increíble trabajo y que, a su vez, puede animar a otros a seguir sus pasos. Un productor sostenible innova, desarrolla y mejora el cultivo y, a cambio, puede obtener precios aún más altos de Stumptown. Cuanto más se invierte en cada lado de la asociación, mejor será el café. (Traducción propia)]

La importancia de la calidad pasó a ocupar un rol clave en las prácticas locales de producción. Ser legible en términos de “buena calidad” significa crear encuentros cuidadosos entre las prácticas cotidianas y el ciclo de producción del café. Estas prácticas serán ser legibles a través del sabor del grano. En una entrevista en 2018 con una catadora y productora local se detallaban estos encuentros y la manera en cómo a través de la evaluación el catador desempeña un papel clave en la traducción entre modos de cuidado. Es decir, entre la forma en que cotidianamente se sostienen la finca y el territorio, y la norma para la agricultura sostenible.

La catación no sólo codifica el secado y el procesamiento, sino también los cuidados diarios. Si no te tomas el tiempo que deberías tomarte para hacerlo, o si lo haces muy bruscamente, el sabor no es el mismo. Incluso para una prueba de taza cuando cultivas un café sin fertilizantes químicos o disminuyéndolos, la prueba de taza va a ser excelente. Si no se añaden demasiados productos químicos, se obtendrá una buena prueba en taza. Lo que hace el producto químico es acelerar la producción, el espesamiento de los granos y aumentar la cantidad, lo que hace que el café parezca simple, sencillo o poco sabroso en la cata. El orgánico dará mejores resultados, más palatables y diferentes sabores. Es cierto, lleva más tiempo, pero la calidad es excepcional por eso hay que hacer todo el proceso muy despacio, tomándose el tiempo adecuado. (Catadora, comunicación personal, agosto de 2018)

Los catadores se encargan de convertir las prácticas locales de producción y cuidado de las fincas en códigos de calidad que definen el precio. Estos códigos se presentan como inscritos en el sabor del grano y son codificados en perfiles de sabor a través de los que se obtienen puntajes. La calidad deviene de esta evaluación que convierte el régimen sensorial del sabor en el régimen numérico del precio¹⁰⁶.

Los perfiles de sabor se asocian discursivamente con el comercio justo, el respeto por el medio ambiente y la calidad de vida de los productores. El simbolismo que reviste los cafés especiales cubre el exceso a partir del cual se producen (Arce 2009). El microlote es precisamente la materialización de un efecto espejo en el que las condiciones de producción tanto estructurales como locales quedan ocultas atrás del reflejo de las buenas prácticas implementadas por el mercado para el cumplimiento de la calidad que resume un modo de cuidado asociado con estándares de sostenibilidad y bienestar local determinados por el mercado. El reflejo de las buenas prácticas construye una definición visible que las comercializadoras de café utilizan. Para estas empresas, los microlotes son definidos como pequeñas cantidades limitadas de café con sabor y cualidades de trazabilidad excepcionales para sus nichos de especialidad ya que “proceden de productores innovadores y de formas innovadoras, de ediciones limitadas de muy alta gama [...] Son productos “que vienen en cantidades limitadas, pero tienen un gran impacto” (Cafeimports s.f.), construyendo una relación ultralocalizada entre el productor y el producto generando cercanía con el consumidor, haciéndole saber que “los agricultores reciben primas de calidad por cualquier café microlote, lo que refleja la planificación, el esfuerzo, el trabajo y la atención al detalle adicionales necesarios para producirlos” (Cafeimports s.f.). El perfil tanto del productor como de la finca en ediciones limitadas visibiliza el esfuerzo del que es producto y la recompensa que ofrecen al productor por su “dedicación al arte del café, calidad excepcional en la taza y mucho -mucho-trabajo duro” (Cafeimports s.f.).

Lo que queda oculto detrás de esta imagen reflejo es una definición de *microlote* que describe muy bien las condiciones de producción de la región en las que el “trabajo duro” de las familias y comunidades, sostiene y

¹⁰⁶ Besky en *Tasting Qualities* (2020) describe un proceso similar en la construcción del precio del té. En su análisis de las subastas de té y las cualidades del sabor, observó cómo los intermediarios median y comparaban una serie de cualidades, y cómo aprendían a conciliar esos regímenes. “La cata es un acto cotidiano que implica una mezcla de experiencias corporales aparentemente subjetivas, como las del sabor y el aroma, con el orden aparentemente rígido del mercado capitalista” (p. 52).

compensa las precariedades estructurales en las que han sostenido la vida. Los *microlotes* también son las pequeñas parcelas de donde viene aquella producción ultra localizada. Se trata de espacios donde los campesinos no tienen derecho de tenencia formal en un país donde la concentración de la propiedad es extrema con un Índice de Gini cercano a 54,2. Para la agricultura campesina esta falta de garantías ha dejado espacios periféricos sin acceso a sistemas de riego, vías o garantías económicas ni sociales (Fajardo Montaña 2019).

La mayoría de estas parcelas están situadas en laderas y zonas de difícil acceso en medio del bosque, lo que dificulta el transporte tanto de suministros, como de la cosecha. Así mismo, la vulnerabilidad al cambio climático y las variaciones en los regímenes de lluvia o sequía, son algunos de los riesgos que deben sortear. En consecuencia, el coste de transporte y mano de obra es elevado y estos costos y externalidades recaen sobre los campesinos. En el mercado internacional, los microlotes están en auge, y la forma en que las comercializadoras los hacen visibles profundiza aquellas condiciones de producción, transformándolas en condiciones óptimas mediante estrategias discursivas sobre el origen y la calidad. Una idea normativa de cuidado que se enfoca en la sostenibilidad y el bienestar de los productores y oscurece las condiciones en que dicha norma se cumple.

Ambigüedades del cuidado

El cuidado, en los mundos campesinos, es el conjunto de actividades que permiten mantener, continuar y reparar el mundo de la finca y la naturaleza, con base en el conocimiento experiencial (Krzywoszynska 2016, 289). Sin embargo, el sentido político de aquellas formas de gestión de la finca, y por ende las demandas por derechos territoriales que movilizan, quedan obliteradas en lo que se puede traducir y exponer a través del mercado y de la caficultura en la región. De esta manera se invisibiliza el exceso. Es decir, la complejidad de las relaciones que sostienen la producción de café, tanto a través de la biodiversidad y la diversificación, como de la precarización estructural.

Los sistemas de clasificación de cafés especiales esconden estas relaciones. Este proceso que denomino traducción es un proceso performativo a través del cual se gestiona el exceso. Conmensurar es hacer comparables las cosas, negociar valores a partir del uso de instrumentos como un repertorio de símbolos y prácticas estandarizadas. “Se trata de trazar proporciones, construir similitudes poéticamente mostradas y dinámicamente

interpretadas” (Hankis y Yeh 2016, 9). En este sentido, los catadores tienen el papel de traductores al poner la trayectoria de los granos de café en valores reconocibles para el mercado internacional a partir de criterios asociados al sabor y la calidad. La cata se encarga de proporcionar criterios suficientes para que “cuando un catador en Nariño describe un café en particular como terroso, sedoso o bien balanceado, los compradores en Estados Unidos sepan exactamente qué esperar cuando lleguen los sacos” (CIAT 2015). La cata como tarea de traducción, visibiliza y reafirma los valores que necesita un tipo de consumo y comercialización. “Un tipo de trazabilidad que busca fomentar un tipo de consumo ético que se ha limitado a tratar de convencer a los consumidores de que pueden comprar una mercancía y de alguna manera los problemas relacionados con el capitalismo disminuirán a través de esa transacción” (Turner 2022, 204).

Alrededor del café hay múltiples trabajos de cuidados que, como tal, no se reconocen como trabajo y por ende no son remunerados. Yoli, una mujer campesina de 48 años en una entrevista, relataba como “El cuidado es costoso, porque sembrar con calidad es costoso. El café requiere mucha atención” (Yoli, comunicación personal febrero de 2021). Este costo no solamente es monetario, está impreso en el “trabajo duro”. Todo este “trabajo duro” es asumido por las familias campesinas y en particular por las mujeres. En las economías locales son pocas las actividades que son remuneradas. El jornal para la recolección es una de las actividades en las que las mujeres se insertan esporádicamente cuando no deben atender a sus hijos, familias y trabajadores en sus fincas. Pocas mujeres producen su propio café por falta de acceso a la tierra, la mayoría pertenece a los varones, ya sea a sus conyugues o padres; con lo cual carecen de ingresos propios (Coronel, et al. 2019).

Las labores de manutención en tiempo de cosecha se multiplican para las mujeres. Ellas son encargadas de alimentar a los trabajadores que contratan para la recolección, además de su familia, también se encargan de mantener sus huertas y cultivos alimentarios, así como de las actividades de despulpado, lavado y secado del café. Cuando la trilla y la selección se hacen a mano se alternan con las actividades cotidianas de sustento. Las mujeres se encargan de “todas las tareas que están fuera de la parcela y no se reconocen como trabajo y es un trabajo muy duro, no se remunera” (Liliana, comunicación personal, febrero de 2021).

Sumado a este trabajo reproductivo a escala familiar y de la parcela, se suman las labores comunitarias como actividades para el sostenimiento del territorio, su cuidado y defensa. Allí son las mujeres las que asumen con

mayor frecuencia la responsabilidad en la gestión, organización y participación en acciones comunitarias. En esta región “Hay más organizaciones de mujeres porque son las que más necesitan resolver inequidades y dificultades, son las que buscan estrategias” (Nohora, comunicación personal, febrero de 2021). La gestión del agua, y su defensa en situaciones de amenaza por la minería, es un tema central al que responden comunitariamente cuando los “cuidadores institucionales no cumplen con su rol en generar reglas para el uso del agua” (Raquel, comunicación personal febrero de 2021). Localmente se gestionan formas de acceso y protección de las cuencas y multas a través de compromisos de reforestación cuando se incurren en faltas.

El poder organizativo de las mujeres campesinas en esta región no solo ha tenido que plantar cara ante el Estado en la lucha por el reconocimiento de sus derechos en el marco de un modelo agrario anticampesino, sino que también han tenido que desafiar las prácticas patriarcales del mismo movimiento y el accionar de actores armados. Sin las mujeres no es posible pensar en propuestas del movimiento campesino sobre autonomía territorial, soberanía alimentaria y lucha por la justicia climática. (Coronel 2019, 22)

Las múltiples labores de las que se encargan las mujeres, entre ellas la organización comunitaria, son labores de cuidado no reconocidas, no remuneradas ni contabilizadas como trabajo. Ello evidencia la necesidad de un debate urgente por el reconocimiento del cuidado como trabajo y como estrategia de resistencia comunitaria ampliando sus significados y aportes no solo a la economía, sino a los procesos de movilización y organización política.

A la sombra de las prácticas de calidad queda el trabajo colectivo por mantener las condiciones colectivas de bienestar y subsistencia, y la búsqueda por superar las dificultades estructurales que sostiene la producción de cafés especiales. Las narrativas sobre el origen, el bienestar local y la sostenibilidad se han construido a partir de la institucionalización de las condiciones ocultas de producción locales sostenidas en narrativas sobre consumo ético. Estas narrativas omiten las relaciones territoriales del cuidado de los campesinos y posicionan su café como el resultado de un complejo circuito de intervenciones sociales, técnicas y gubernamentales.

El cuidado como conjunto de interdependencias entre las familias, animales y suelos, heredado de complejos sistemas silvopastoriles, se ve diluido por los dispositivos técnicos y las mediciones basadas en los beneficios. De este modo, la red de interdependencias e intercambios que sustentan la producción campesina se vuelve invisible. El cuidado territorial

queda relegado y oculto en el excedente de lo que no se puede contabilizar, pero que se utiliza para generar beneficios (Singelton 2015).

El mercado de los microlotes estructura una concepción normativa del cuidado relacionada con el sabor y la calidad asociados a la sostenibilidad ambiental y al desarrollo local aprovechando la precariedad de las condiciones productivas mientras las oculta. Así mismo, extrae valor del trabajo reproductivo en tanto lo oblitera. De esta manera se constituye un mecanismo que reproduce una comprensión ambivalente de cuidado a partir de lo que es visible y lo que es invisibilizado.

A través de los microlotes, se afirma una idea de cuidado asociada a la calidad. Una idea que expresa mecanismos de sostenibilidad ambiental y el compromiso con el bienestar local, a partir del despliegue de estrategias de formación y desarrollo cuya expresión tangible es el producto que se comercializa. La certificación, evaluación y circulación garantizan que la calidad o el cuidado sean evidentes para el consumidor. De esta manera, no solamente se invisibiliza la precariedad de aquellas condiciones productivas, sino además se apropian las formas de defensa y cuidado del territorio ofrecidos por los campesinos al certificar sus ‘buenas prácticas’ como resultado de mecanismos de intervención institucional para el desarrollo.

Reflexiones finales

A través de una visión normativa de cuidado ambiental determinada por criterios de calidad, el mercado se beneficia de las formas de defensa, cuidado y resistencia de las comunidades campesinas, profundizando las condiciones de precariedad a las que las comunidades le ponen la cara. Los microlotes consolidan una relación ambivalente entre comprensiones y prácticas de cuidado.

En el contexto de la región norte de Nariño las narrativas asociadas a la calidad se construyen en un espacio intermedio en el que modos ambivalentes del cuidado se encuentran a través de relaciones desiguales mediadas por los intereses del mercado. En tanto actividades para la reproducción social y ecológica, el cuidado y la defensa del territorio, son aprovechados para la producción de valor capitalista.

Las condiciones estructurales permanecen profundizando la distancia entre modos de concebir a la naturaleza como agente activo de la reproducción territorial (social y ecológica) o como recurso. Así mismo, permanece y se profundiza la distancia entre modos de concebir al campesinado como sujeto de derechos territoriales o sujeto de intervención

para la superación de su atraso. Estas tensiones demuestran la distancia entre modos de concebir a la naturaleza y las relaciones sociales que establecemos con o a través de esta, entre los contextos locales, las instituciones y el mercado.

Indicar las ambivalencias del cuidado tiene por objetivo revisar y contribuir a la transformación continua de las maneras en que entramos en relación con otros modos de habitar, en particular con los mecanismos a través de los cuales reproducimos o no, ordenes de desigualdad que le entregan paulatinamente nuestra vida al mercado. El cuidado, como concepto ambivalente, se convierte en una noción fructífera para ampliar nuestra comprensión de las conexiones territoriales y las relaciones con la naturaleza, las actividades laborales y los medios de vida en los espacios rurales.

Conclusiones

Este libro presenta las formas en que el cuidado territorial en los mundos campesinos manifiesta una disputa onto-política en tanto ofrece horizontes emancipatorios y críticos a un proyecto de modernidad colonialidad sostenido y actualizado en políticas de muerte. La modernidad crea un universo de relaciones intersubjetivas bajo la hegemonía eurocentrada que se en la literatura se ha descrito extensivamente a partir del trabajo de Aníbal Quijano como colonialidad del saber y del poder. Así se establece un orden en el que ciertos cuerpos y espacios son predominantes y valiosos, mientras que otros son señalados como atrasados. Ciertos cuerpos tienen acceso a ciertos recursos, mientras que otros son concebidos como recursos y despojados de sí.

Este modelo nos ha legado múltiples crisis que han sido analizadas a través de la narrativa del Antropoceno. Esta perspectiva, no solamente ha omitido las derivas morales que sostienen dicha categoría, sino que además ha oscurecido la causa que da forma a las crisis y ha omitido sistemáticamente las múltiples formas en que estas son afrontadas desde los territorios considerados periféricos.

Los discursos normativos del cuidado son una muestra de las formas en que las narrativas del Antropoceno proponen salidas a las crisis reproduciendo las desigualdades que las causan. Las visiones normativas centradas en la producción de rentabilidad profundizan sus consecuencias. Las visiones normativas del cuidado ambiental, muestran ser un mecanismo que reproduce las desigualdades que sostienen las crisis. Con ello es fundamental situar la mirada territorialmente y cultivar escucha a las formas en que en los mundos campesinos se encaran las crisis.

El cuidado, es una relación territorial basada en una mirada ética y crítica de las relaciones y entendimientos de la naturaleza que planta cara a un modelo de agricultura depredador, de desarrollo extractivo y de subjetividad política anclados en la dominación. En este sentido ofrece un espacio fértil para evidenciar las consecuencias y excesos que habitan en aquella ceguera del Antropoceno.

Las subjetividades territoriales evidencian cómo lo más que humano también informa la producción del ser, con ello alimenta una sensibilidad y afectividad políticas que cultivan la capacidad de pensarse en relación y amplían las posibilidades de expandir el registro de lo sensible. Situar al cuidado en el centro implica una redefinición del sujeto de conocimiento, ampliando las formas de saber y conocer, restituyendo valor a cuerpos y espacios.

La intersección entre feminismos desde la que se ha elaborado este texto sitúa sus preocupaciones en la necesidad de pensar perspectivas post-individualistas de sujeto que posibiliten la transformación de lo político. Una transformación que reposa en el desmantelamiento del orden de dominación perpetuado por concepciones normativas de género, naturaleza y valor. Para ello, una tarea fundamental es visibilizar cómo ciertos cuerpos y espacios han sido obliterados, a la par de actividades para la reproducción social. En consecuencia, ampliar el sujeto de conocimiento y los procesos en los que se constituye es una herramienta para disputar los sentidos de lo político, e incluso el orden de lo sensible.

El reconocimiento de la vitalidad del mundo y la interdependencia radical desplaza la atención hacia los afectos como ejes constitutivos de lo político cuyo espacio de acción es lo ordinario. Las arenas del cuidado y las luchas campesinas se ciernen allí. La dimensión colectiva del territorio en los mundos campesinos es una dimensión más que humana que estructura lo común. Las formas en que se toman decisiones y se generan estrategias de lucha y resistencia, demuestran que la disputa por el territorio es una disputa de sentido. Una disputa por el reparto de lo sensible.

Por ello es clave cultivar una comprensión de lo político que expanda los sentidos, las prácticas y las relaciones que le dan forma. Desde las luchas campesinas que constituyen las reflexiones de este libro, el reconocimiento de la vitalidad del mundo es clave para entender al territorio como espacio afectivo a través del que se re-crean vínculos materiales y sensibles con los otros. El territorio, es una noción central de esta comprensión de lo político que amplía los sentidos de comunidad y las prácticas a través de las que se gestionan sus relaciones. A través del territorio, en los mundos campesinos, se restituye densidad política a las relaciones de cuidado con la naturaleza, los mundos espirituales y más que humanos.

Las luchas de las mujeres campesinas dan testimonio de un orden de lo político que ha utilizado sus cuerpos a partir de la explotación y el despojo. Pero también han generado un imaginario en el que sus relaciones, cuerpos, lugares, nombres y prácticas también importan. Se trata de la reivindicación

de lógicas otras que expanden las gramáticas y espacios de lo político desde los cuerpos. Al reclamar el saber, experiencia y trayectoria de sus cuerpos, se cultiva un gesto emancipatorio y disensual que necesariamente apunta al desplazamiento de lo sensible. Un esfuerzo que inicia difractando, movilizándolo y transformado lo que se considera posible. De esta forma, resistir, también es re-existir. Es decir, es reinscribir las formas en cómo se habita en colectivo. La poética del cuidado hace referencia a este proceso. Las formas en que el desacuerdo da forma a otros imaginarios y espacios en los que otros sujetos políticos emergen y su voz, y formas de hacer, adquieren valor y peso político.

Para ello hay que restituir valor a lo que se ha querido mantener en los márgenes. Restituir el lugar epistémico y político de las formas de hacer, sentir, relacionarse e identificarse, que han quedado excluidas en una idea de humanidad y naturaleza a través del relato de la dominación y el control sobre lo salvaje y lo débil como bases del sujeto moderno. Estas formas, que exceden aquella identidad normada, y que sostienen al capital porque las explota, hoy reclaman re-crear el mundo para que quepan otros mundos. Una herencia que reclamo propia y abrazo para transformar el relato que hace deseable la opresión a partir de formas otras de hacer lo político. A estas formas quiero invitarnos a mirar, en particular a través de la belleza y la potencia re-creativa de su dimensión poética.

Actualmente en Latinoamérica se viven momentos difíciles. El recrudecimiento de la violencia y el control territorial por parte de actores armados legales e ilegales cuya bandera es el dinero, presionan a los modos de vida que apuestan por el cuidado y la defensa del territorio. Colombia y México tienen los índices más altos de líderes y lideresas ambientales amenazados y asesinados. En este contexto, defender la vida, es arriesgar la vida. Sin embargo, la fuerza de las actividades de reproducción -como estrategias de cuidado y defensa- está en lo ordinario y cotidiano. Allí en la intimidad e invisibilidad en la que se sostiene la vida, está en el trabajo en la finca, en los esfuerzos comunitarios y en la reciprocidad como principio de las relaciones. Allí es donde habita su fuerza, en el exceso de los afectos; lo que no renuncia al capital, lo que sostiene la vida.

Hoy más que nunca, en nuestro tiempo, con el avance de los populismos de ultraderecha y los discursos negacionistas del cambio climático, con la securitización de los estados como estrategia de gestión pública y con el posicionamiento de la distopía tecnocientífica como única respuesta a las crisis ambientales, es urgente abrir el horizonte de lo posible para plantar cara a un proyecto supremacista en avance.

Visibilizar el futuro más allá de la catástrofe que habitamos es fundamental. Esta es la potencia poética y política de la esperanza. Para ello, es primordial no invisibilizar las formas en que la vida está siendo disputada y sostenida en los territorios. Las comunidades no solo ponen el cuerpo, sino que también ofrecen órdenes de sentido con los que podemos nutrir las decisiones políticas en múltiples escalas. Cultivando este sentido político de la esperanza quiero ofrecer las palabras de una líder en una de las primeras entrevistas que realicé en Nariño en 2010. Desde entonces me han acompañado guiando mi mirada a los mundos campesinos:

—Mercedes, el mundo parece ir en contra de lo que hacen ustedes ¿Por qué continuar?

—Porque nuestros esfuerzos son tan diminutos como urgentes.

Bibliografía

- Ahmed, Sara (2014). *The cultural politics of emotion*. Edimburgo: Edinburgh University Press.
- Alcoff, Linda (2025). Extractivist epistemologies. En Leandro Rodríguez Medina y Sandra Harding (Eds.), *Decentralizing knowledges. Essays on distributed agency* (pp. 31–61). Durham: Duke University Press.
- Anderson, M. Kat (2005). *Tending the wild: Native American knowledge and the management of California's natural resources*. Oakland: University of California Press.
- Angé, Olivia (2015). The Elders' measures: Barter, value and kinship in the Argentinean Andes. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 20(2), 359–378.
- Arai, Norihisa (2020). La reconsideración del don/reciprocidad como el núcleo de las economías alternativas. *Otra Economía*, 13(24), 61–76.
- Arce, Alberto (2009). Living in times of solidarity: Fair trade and the fractured life worlds of Guatemalan coffee farmers. *Journal of international Development*, 21(7), 1031–1041.
- Arce, Moses y Wada, Takeshi (Eds.). (2024). *Popular politics and protest event analysis in Latin America*. Albuquerque: The University of New Mexico Press.
- Badal, Marc (2024). *Geografías de la ingravidez. Sobre la desorientación como privilegio*. Logroño: Pepitas de Calabaza.
- Barad, Karen (2003). Posthumanist performativity: Towards an understanding of how matter comes to matter. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 28(3), 801–831.

- Barad, Karen (2007). *Meeting the universe halfway: Quantum physics and the entanglement of matter and meaning*. Durham: Duke University Press.
- Barca, Stefania (2020). *Forces of reproduction: Notes for a counter-hegemonic Anthropocene*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Barreto Henriques, Miguel (2011). "Peacebuilding from below" in Colombia: The case-study of the peace laboratories. En Raffaele Marchetti y Nathalie Tocci (Eds.), *Conflict Society and Peacebuilding. Comparative Perspectives* (pp. 149–177). Abingdon: Routledge.
- Basso, Keith (1996). *Wisdom sits in places: landscape and language among the Western Apache*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Bawaka Country, Wright, Sarah; Suchet-Pearson, Sandie et al. (2015). Co-becoming Bawaka: Towards a relational understanding of place/space. *Progress in Human Geography*, 40(4), 455–475.
- Bawaka Country; Burarrwanga, Laklak; Ganambarr, Ritjilili et al. (2022). Songsprings bring Country into existence: singing more-than-human and relational creativity. *Qualitative Inquiry*, 28(5), 435–447.
- Becker, C. Dustin y Ghimire, Kabita (2003). Synergy between traditional ecological knowledge and conservation science supports forest preservation in Ecuador. *Conservation Ecology*, 8(1).
- Bedin, Paula y Meske, Verónica (2021). De la Igualdad a la diferencia. Perspectivas feministas sobre la subjetividad. En Gustavo Salerno y Eduardo Assalone (Eds.), *Siempre soy: Para una filosofía crítica del sujeto* (pp. 359–384). Mar de Plata: Eudem.
- Bennett, Jane (2001). *The enchantment of modern life: attachments, crossings, and ethics*. Princeton: Princeton University Press. <http://www.jstor.org/stable/j.ctt1ggjxq>
- Bennett, Jane (2004). The force of things: Steps toward an ecology of matter. *Political Theory*, 32(3), 347–372.
- Bennett, Jane (2010). *Vibrant matter: a political ecology of things*. Durham: Duke University Press.
- Berkes, Fikret (2004). Rethinking community-based conservation. *Conservation Biology*, 18(3), 621–630.

- Besky, Sarah (2020). *Tasting qualities: The past and future of tea*. Oakland: University of California Press.
- Besthorn, Fred H. y McMillen, Diane Pearson (2002). The oppression of women and nature: Ecofeminism as a framework for an expanded ecological social work. *Families in Society: The Journal of Contemporary Human Services*, 83(3), 221–232.
- Bezner Kerr, Rachel y Wynberg, Rachel (2024). Fields of contestation and contamination: Maize seeds, agroecology and the (de)coloniality of agriculture in Malawi and South Africa. *Elementa Science of the Anthropocene*, 12(1).
- Bidaseca, Karina (2023). Feminismos multiespecies: Ecofusión entre cuerpos-territorios. Una crítica a la colonización de la naturaleza desde una “poética erótica de la relación”. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 62(163), 247–258.
- Biehl, João (1991). *Rethinking ecofeminist politics*. Cambridge: South End Press.
- Bird Rose, Deborah (1996). *Nourishing terrains; Australian Aboriginal views of landscape and wilderness*. Canberra: Australian Heritage Commission.
- Blanton, Austin; Midhun, Mohan; Galgamuwa, G.A. Pabodha et al. (2024). The status of forest carbon markets in Latin America, *Journal of Environmental Management*, 352(4)
- Boublil, Élodie (2023). Vulnerability, Interdependence and the care for the living. En Élodie Boublil y Susi Ferrarello (Eds.), *The Vulnerability of the Human World* (pp. 143–157). Cham: Springer.
- Bozza, Juan Alberto (2021). La guerra contra los indios de Norteamérica. Revisiones y controversias historiográficas. *Cuadernos de Marte*, 12(20), 215–259.
- Braidotti, Rosi (2013). *Lo Posthumano*. Barcelona: Gedisa.
- Braidotti, Rosi (2018). A theoretical framework for the critical posthumanities. *Theory, Culture & Society*, 36(6), 31–61.
- Brugère, Fabienne (2021). *La ética del cuidado*. Santiago de Chile: Metales Pesados.
- Burrell, Stephen R., y Pedersen, Cassie (2024). From men’s violence to an ethic of care: Ecofeminist contributions to green criminology. *Journal of Criminology*, 58(3), 372–388.

- Butler, Judith (2011). *Bodies that matter: On the discursive limits of sex*. Londres: Routledge.
- Cabnal, Lorena (2017). Tzk'at, red de sanadoras ancestrales del feminismo comunitario desde Iximulew-Guatemala. *Ecología Política*, 54, 98–102.
- Cabnal, Lorena (2019). El relato de las violencias desde mi territorio cuerpo-tierra. En Xóchitl Leyva y Rosalba Icaza (Coord.), *En tiempos de muerte: cuerpos, rebeldías y resistencias* (pp.113–126). Buenos Aires: CLACSO.
- Cabnal, Lorena (12 de mayo 2020). Sanación como camino cósmico-político. *Plataforma Regional de Género y Metodologías*. <https://generoymetodologias.org/actualidad/detalle/la-sanacion-como-camino-cosmico-politico/>
- Castro-Bernardini, Ximena (2024). El ecofeminismo: la inclusión de la ética del cuidado a la reflexión sobre la crisis ambiental. *Revista Kawsaypacha: Sociedad y Medio Ambiente*, (13).
- Ceceña, Ana Esther (2008). De saberes y emancipaciones. En Ana Esther Ceceña (Coord.), *De los saberes de la emancipación y de la dominación* (pp.15–35). Buenos Aires: CLACSO.
- Cely Muñoz, Nicolás (2018). La disputa por el territorio en el posconflicto rural en Colombia: el caso del territorio campesino agroalimentario del norte de Nariño y el sur del Cauca. *Análisis Político*, 31(92), 52–68.
- Centemeri, Laura (2018). Commons and the new environmentalism of everyday life. Alternative value practices and multispecies commoning in the permaculture movement, *Rassegna Italiana di Sociologia*, (2), 289–314.
- Chakrabarty, Dipesh (2018). Anthropocene time. *History and Theory*, 57(1), 5–32.
- Chiwik Tajsaj (2023). *Cuidados comunitarios en defensa de la vida de la mujer masehual*. Hueyapan, Puebla: Oxfam.
- Centro Nacional de Memoria Histórica [CNMH], Comité de Integración del Macizo Colombiano [CIMA] y Fundación del Suroccidente Colombiano [FUNDESUMA] (2017). *Crecer como un río. Jornaliando cuesta arriba por vida digna, integración regional y desarrollo propio del Macizo Colombiano, Cauca, Nariño y Colombia*. Vol. 1. Bogotá: Imprenta Nacional de Colombia.

- Catholic Relief Services [CRS] (sin fecha). Colombia Borderlands Coffee Project. *Coffeelands*. <https://coffeelands.crs.org/projects/>
- Colebrook, Claire. (2017). We have always been post-anthropocene: The Anthropocene counterfactual. En Richard Grsin (Ed.) *Anthropocene Feminism* (pp. 1–20). Mineápolis: University of Minnesota Press.
- Colectivo de Geografía Crítica (2018). Geografiando para la resistencia. Los feminismos como práctica espacial. *Cartilla 3*. Quito: Colectivo de Geografía Crítica de Ecuador.
- Coole, Diana, y Frost, Samantha (Eds.) (2010). *New materialisms: Ontology, agency and politics*. Durham: Duke University Press.
- Cooper, Davina (2013). *Everyday utopias: The conceptual life of promising spaces*. Durham: Duke University Press.
- Coronel, Esteban; Medina Bernal, Javier y Osejo, Natalia (2019). *Campesinado con derechos: ¿sembrando identidad, cosechando paz! Módulo 4: Reconocimiento de los derechos campesinos*. Bogotá: Centro de Investigación y Educación Popular (CINEP).
- Cortés, Diego Mauricio (2019). Foes and allies: The Catholic church, Acción Cultural Popular (ACPO), and the emergence of the indigenous movement in Cauca, Colombia. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 14(2), 171–193.
- Cosgrove, Denis (2008). Cultural cartography: Maps and mapping in cultural geography. *Annales de Géographie*, 117, 159–178.
- Crampton, Jeremy W. (2009). Cartography: performative, participatory, political. *Progress in Human Geography*, 33(6), 840–848.
- Crenshaw, Kimberle (1989). Demarginalizing the intersection of race and sex: A black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics. *University of Chicago Legal Forum*, 1989(1), 139–167.
- Cruz Hernández, Delmy Tania (2020). Feminismos comunitarios territoriales de Abya Yala: mujeres organizadas contra las violencias y los despojos. *Revista Estudios Psicosociales Latinoamericanos*, 3(1), 88–107.
- Cruz Hernández, Delmy Tania; Vázquez, Elizabeth; Ruales, Gabriela et al. (2017). Mapeando el cuerpo-territorio: Guía metodológica para mujeres que defienden sus territorios. Quito: CLACSO.

- Cuéllar-Barona, Margarita; González-Arango, Isabel Cristina; Pérez-Bustos, Tania, et al. (2022). Prácticas textimoniales: Narrativas, resistencias y formas del hacer textil. *CS*, (38), 9–15.
- Cuenca, Tatiana (2016). Los territorios campesinos agroalimentarios, una apuesta por la construcción de paz desde los territorios. *Cien días vistos por CINEP*, (89), 29–30.
- Daggett, Cara (2018). Petro-masculinity: fossil fuels and authoritarian desire. *Millennium: Journal of International Studies*, 47(1), 25–44.
- Daza, Rober (2021) La experiencia de mercados campesinos del CNA en Nariño y su aporte a la crisis climática y el derecho al alimento en Colombia. *Revista Semillas*, 75/76, 98–101.
- Puig de la Bellacasa, María (2017). *Matters of care: Speculative ethics in more than human worlds*. Mineápolis: University of Minnesota Press.
- De la Cadena, Marisol y Blaser, Mario (Eds.) (2018). *A world of many worlds*. Durham: Duke University Press
- De la Peña Sánchez, Pablo (2024). The challenges of Latin American democracy: Coexistence, inclusion, and diversity. *Latin American Policy*, 15, 573–577.
- Delaney, David (2005). *Territory. A short introduction*. Malden: Blackwell Publishing.
- Deleuze, Gilles y Parnet, Claire (2002). *Dialogues II*. Nueva York: Columbia University Press.
- Díaz Estévez, Auxiliadora (2019). Ecofeminismo: poniendo el cuidado en el centro. *Ene, Revista de Enfermería*, 13(4).
- Drew, Joshua A. y Henne, Adam P. (2006). Conservation biology and traditional ecological knowledge: Integrating academic disciplines for better conservation practice. *Ecology and Society*, 11(2).
- Dussel, Enrique (2018). *Anti-cartesian meditations and transmodernity. From the perspectives of philosophy of liberation*. Rajpur Sonarpur: Amrit Publishers.
- Dussel, Enrique (2019). World-System and “Trans”-modernity. En Saurabh Dube e Ishita Banerjee-Dube (Eds.). *Unbecoming modern: colonialism, modernity, colonial modernities* (pp. 165–188). Abingdon: Routledge.

- Elden, Stuart (2013). *The birth of territory*. Chicago: University of Chicago Press.
- Elias, Norbert (1990). *Compromiso y distanciamiento. Ensayos sobre sociología del conocimiento*. Barcelona: Ediciones Península.
- Ervine, Kate (2013). Carbon markets, debt and uneven development. *Third World Quarterly*, 34(4), 653–670.
- Escobar, Arturo (2010). *Una minga para el postdesarrollo: Lugar, medio ambiente y movimientos sociales en las transformaciones globales*. Lima: Programa de Democracia y Transformación Global.
- Escobar, Arturo (2015). *Territorios de diferencia: Lugar, movimientos, vida, redes*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Escobar, Arturo (2017). Sustaining the pluriverse: The political ontology of territorial struggles in Latin America. En Marc Brightman y Jerome Lewis (Eds.) *The anthropology of sustainability: Beyond development and progress* (pp. 237-256). Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Escobar, Arturo (2019). *Autonomía y diseño, la realización de lo comunal*. Buenos Aires: Tinta Limón Ediciones.
- Escobar, Arturo (2020). *Pluriversal politics: The real and the possible*. Durham: Duke University Press.
- Espinoza-Pérez, José; Cortina-Villar, Sergio; Perales, Hugo et al. (2024). Edible plants as a complement to the diet of peasant farmers: A case study of the Totonacapan region of Puebla, Mexico. *Frontiers in Sustainable Food Systems*, 8, 1329532.
- Estévez-Saá, Margarita, y Lorenzo-Modia, María Jesús (Eds.) (2019). *The ethics and aesthetics of eco-caring: Contemporary debates on ecofeminism(s)*. Abingdon: Routledge.
- Fajardo Montaña, Darío (2019). *Agricultura, campesinos y alimentos en Colombia (1980-2010)*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- Fals Borda, Orlando (2024). El territorio como construcción social. Geopolítica(s). *Revista de estudios sobre espacio y poder*, 15(2), 439–447.
- Federici, Silvia (2011). *Caliban y la bruja: Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Buenos Aires: Tinta Limón.

- Ferdinand, Malcolm (2022). *Decolonial ecology: Thinking from the Caribbean world*. Cambridge: Polity Press.
- Ferrando, Francesca (2019). *Philosophical posthumanism*. Londres: Bloomsbury Academic.
- Fisher, Elizabeth (1979). *Woman's creation. Sexual evolution and the shaping of society*. Nueva York: McGraw-Hill Book Co.
- Flores Martínez, Emilia (2022). Siuasentekipacholis: Trabajo y cuidado colectivo entre mujeres. Bordados que relatan la vida. [Tesis de maestría]. Xalapa: Universidad Veracruzana, Instituto de Investigaciones en Educación.
- Flores Martínez, Emilia y Chiwik Tajsál, (2025) *Siuasentekipacholis: Trabajo y cuidado colectivo entre mujeres. Bordados que relatan la vida*. Buenos Aires: CLACSO; Universidad Veracruzana.
- Flores Peña, Gerardo (2016). En la estela del realismo especulativo. En Mario Teodoro Ramírez (Coord.), *El nuevo realismo: la filosofía del siglo XXI* (pp. 250–277). Ciudad de México: Siglo Veintiuno Editores.
- Francica, Cynthia (2024). Afectos y estéticas del ‘cuerpo-territorio’. *Estudios Filológicos*, (74), 325–349.
- Fraser, Nancy (2016). Contradictions of capital and care. *New Left Review*, 100, 99–117.
- Fregonese, Sara (2017). Affective atmospheres, urban geopolitics and conflict (de)escalation in Beirut. *Political Geography*, 61, 1–10.
- Friedan, Betty (1963). *The feminine mystique*, Nueva York: W. W. Norton.
- Gaard, Greta (1997). Toward a queer ecofeminism. *Hypatia*, 12(1), 114–137.
- Gaard, Greta (2020). New ecocriticisms: Narrative, affective, empirical and mindful. *Ecozon@: European Journal of Literature, Culture and Environment*, 11(2), 224–233.
- Gago, Verónica (2019). *La potencia feminista: O el deseo de cambiarlo todo*. Buenos Aires: Ediciones Tinta Limón.
- Galindo, María (2022). *Feminismo bastardo*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- García Velandia, Martha (2017). *Una mirada a la trayectoria de las luchas sociales en tres subregiones nariñenses*, Bogotá: CINEP.

- Gay'wu Group of Women, Burarrwanga, Laklak; Ganambarr, Ritjilili et al. (2019). *Song spirals: Sharing women's wisdom of Country through songlines*. Sidney: Allen & Unwin.
- Gell, Alfred (1998). *Art and agency: An anthropological theory*, Oxford: Clarendon Press.
- Gibson-Graham, J. K. (1996). *The end of capitalism (as we knew it): A feminist critique of political economy*. Mineápolis: University of Minnesota Press.
- Gilède, Sandra Uribe y Nova, Yolanda Ochoa (Eds.) (2020). *Naturaleza y ambiente, dos categorías que se enfrentan. Experiencias investigativas con pueblos originarios en Colombia*. Bogotá: Ediciones USTA.
- Gilligan, Carol (1982). *In a different voice. Phycological theory and women's development*. Cambridge: Harvard University Press.
- Giraldo, Omar Felipe (2022). *Multitudes agroecológicas*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Girard, Fabien y Frison, Christine (2021). From farmers' rights to the rights of peasants: seeds and the biocultural turn. *Review of Agricultural, Food and Environmental Studies*, 102, 461–476.
- Glissant, Édouard (1997). *Poetics of relation*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Göbel, Barbara; Góngora-Mera, Manuel y Ulloa, Astrid (eds.) (2014). *Desigualdades socioambientales en América Latina*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia - Ibero-Amerikanisches Institut.
- Gonin, Alexis; Germaine, Marie-Anne y Kiryenko, Nina (2023). The production of territories seen from a materialist perspective: milieus in the politics of territorialization. *Territory, Politics, Governance*, 13(4), 428–447.
- Gonin, Alexis; Etelain, Jeanne; Maniglier, Patrice et al. (2024). Terrestrial territories: From the Globe to Gaia, a new ground for territory. *Dialogues in Human Geograph*, 15(3).
- Graddy-Lovelace, Garrett (2017). The coloniality of US agricultural policy: articulating agrarian (in)justice. *The Journal of Peasant Studies*, 44(1), 78–99.

- Gregory, Chris (1994). Exchange and reciprocity. En Tim Ingold (Ed.), *Companion encyclopedia of anthropology: Humanity, culture and social life* (pp. 911-939). Londres: Routledge.
- Griffiths, Rupert (2023). Time and the Anthropocene: Making more-than-human temporalities legible through environmental observations and creative methods. *Time & Society*, 32(4), 461–487.
- Grosfoguel, Ramón (2013). La modernidad como proyecto civilizatorio de muerte. En *Proceedings of the workshop on colonization, decolonization and neocolonialism from the perspective of justice and the common good*. African and American intercontinental meeting of judges for social rights and the Franciscan doctrine. Studia Selecta, 10. Ciudad del Vaticano: Pontificia Academia Scientiarum Socialium.
- Guhl, Andrés (2008). *Café y cambio del paisaje en Colombia, 1970-2005*. Medellín: Fondo Editorial Universidad Eafit; Banco de la República.
- Gutierrez Aguilar, Raquel (2017). *Horizontes comunitario-populares: producción de lo común más allá de las políticas estado-céntricas*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Gutiérrez, David y Basurto, J. Ignacio (2024). Queer gestures in the garden: Gesture as an articulator of contacts, relationships, and other sensibilities. *Kritische Berichte*, 52(3), 60–71.
- Halvorsen, Sam (2018). Decolonising territory: Dialogues with Latin American knowledges and grassroots strategies. *Progress in Human Geography*, 43(5), 790–814.
- Hankins, Joseph D. y Yeh, Rihan (2016). Introduction: To Bind and To Bound: Commensuration Across Boundaries. *Anthropological Quarterly*, 89(1), 5–30.
- Haraway, Donna J. (2015). Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making kin. *Environmental Humanities*. 6(1): 159–165.
- Haraway, Donna J. (2016). *Staying with the trouble: Making kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press.
- Haraway, Donna J.; Ishikawa, Noboru; Gilbert, Scott F. et al. (2016). Anthropologists are talking – about the Anthropocene. *Ethnos*, 81(3), 535–564.

- Harvey, David (2000). *Spaces of Hope*. Edimburgo: Edinburgh University Press.
- Haudricourt, André-Georges y Bardet, Marie (2019). El cultivo de los gestos: Entre plantas, animales y humanos/Hacer mundos con gestos. Buenos Aires: Cactus.
- Hayes-Conroy, Allison (2018). Somatic sovereignty: Body as territory in Colombia's Legión del Afecto. *Annals of the American Association of Geographers*, 108(5): 1298–1312.
- Hernández Barreto, Carlos Alberto (2018). El Macizo Colombiano como territorio hidrosocial (1990-2018). *Revista Controversia*, (210), 203–243.
- Herrero, Yayo (2013). Miradas ecofeministas para transitar a un mundo justo y sostenible, *Revista de economía crítica*, 16, 278–307.
- Hooks, Bell (2014). *Feminist theory: From margin to center*. Nueva York: Routledge.
- Humphrey, Caroline y Hugh-Jones, Stephen (Eds.) (1992). *Barter, exchange and value: An anthropological approach*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hurtado, Leonor y Porto-Gonçalves, Carlos Walter (2022). Resistir y Re-existir. *GEOgraphia*, 24(53).
- Ilescas, Graciela y Olguín Pérez, Adriana (2021). *Tiempos de crónica y memoria de vida colectiva entre cafetales*. Xalapa: Innovación Editorial Lagares de México.
- Ingold, Tim (2011). *Being alive: Essays on movement, knowledge and description*. Londres: Routledge.
- International Center for Tropical Agriculture [CIAT] (8 de octubre de 2015). Storming the taste test: How Colombia's micro-lots blur the line between coffee and pure dopamine. *Alliance Bioversity International* -CIAT.
<https://alliancebioversityciat.org/stories/storming-taste-test-colombias-micro-lots-blur-line-coffee-dopamine>
- Isager Lotte e Ivarsson, Søren (2002). Contesting landscapes in Thailand: Tree ordination as counter-territorialization. *Critical Asian Studies*, 34(3), 395–417.
- Jakubchik-Paloheimo, Maryluz y de Buena Esperanza, S. K. (2024). Making space for feminist decolonial geographies of peace with the Shuar in

the Ecuadorian Amazon: A case for 'cuerpo territorio'. *Geopolitics*, 29(5), 1694–1723

- Jean, Pearis L.; Mosley, Della V.; Bridges, Brittany et al. (2023). Thank you black feminism: Ten strategies to foster radical healing (for healers and those in need of healing). *Women & Therapy*, 46(4), 407–427.
- Jiménez, María Beatriz y Cruz Hernández, Delmy Tania (2021). Reseña de *cuerpos, territorios y feminismos. Compilación latinoamericana de teorías, metodologías y prácticas políticas*, por Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo. *Ecología Política*, 61, 130–133.
- Kaltmeier, Olaf; López Sandoval, María Fernanda; Pádua, José Augusto et al. (Eds.) (2024). *Land use - Handbook of the Anthropocene in Latin America Vol. I*. Bielefeld: transcript Verlag.
- Kay, Cristóbal (1989). *Latin American theories of development and underdevelopment*. Londres: Routledge.
- Kay, Cristóbal (2006). Rural poverty and development strategies in Latin America. *Journal of Agrarian Change*, 6, 455–508.
- Kerner, Ina (2018). Beyond Eurocentrism: Trajectories towards a renewed political and social theory. *Philosophy & Social Criticism*, 44(5), 550–570.
- Killean, Rachel y Newton, Emma (2026). Transitional justice and other-than-human harm: lessons from Colombia. *The International Journal of Human Rights*, 30(1), 145–169.
- Kimmerer, Robin Wall y Lake, Frank K. (2001). The role of indigenous burning in land management. *Journal of Forestry*, 99 (11) 36–41.
- Kimmerer, Robin Wall (2013). *Braiding sweetgrass: Indigenous wisdom, scientific knowledge and the teachings of plants*. Minneapolis: Milkweed Editions.
- Kimmerer, Robin Wall (2017). The covenant of reciprocity. En John Hart (Ed.), *The Wiley Blackwell companion to religion and ecology* (pp. 368–383). Chichester: John Wiley & Sons.
- Kimmerer, Robin Wall (2017a). Learning the grammar of animacy. *Anthropology of Consciousness*, 28(2), 128–134.
- Klemmer, Casey L. y McNamara, Kathleen A. (2019). Deep ecology and ecofeminism: Social work to address global environmental crisis. *Affilia*, 35(4), 503–515.

- Koch, Rodríguez-Mancilla, Marcelo y Ramírez, Katherine (2023). La articulación territorial como catalizador de subjetividades políticas: un estudio de caso con organizaciones sociales en Valparaíso, Chile. *Sociologia, Problemas e Práticas*, 103, 31–48.
- Kohn, Eduardo (2013). *How forests think: Toward an anthropology beyond the human*. Berkeley: University of California Press.
- Korol, Claudia (2016). *Somos tierra, semilla, rebeldía: Mujeres, tierra y territorios en América Latina*. Barcelona: Grain.
- Kothari, Ashish; Salleh, Ariel; Escobar, Arturo et al. (Eds.) (2019). *Pluriverse: A post-development dictionary*. Nueva Delhi: Tulika Books.
- Krzywoszynska, Anna (2016). Empowerment as skill: The role of affect in building new subjectivities. En Michelle Bastian; Owain Jones; Niamh Moore et al. (Eds.), *Participatory research in more-than-human worlds* (pp. 127–140). Londres: Routledge.
- Krzywoszynska, Anna y Marchesi, Greta (2020). Toward a relational materiality of soils: Introduction. *Environmental Humanities*, 12(1), 190–204.
- Lawson, Victoria A. (2007). Geographies of care and responsibility. *Annals of the Association of American Geographers*, 97(1), 1–11.
- Lederach, Angela (2019). *El campesino nació para el campo: un enfoque multiespecies hacia la paz territorial en Colombia*. *Maguaré*, 33(2), 171–207.
- Lefebvre, Henri (1991). *The production of space*. Cambridge: Wiley-Blackwell.
- Le Guin, Ursula K. (2019) *The carrier bag theory of fiction*. Londres: Ignota Books.
- Lemke, Thomas (2021). *The government of things: Foucault and the new materialisms*. Nueva York: New York University Press.
- Liaudat, Santiago (2023). “Hay que descolonizar la historia de la ciencia de principio a fin”. Entrevista a Ramón Grosfoguel. *Ciencia, Tecnología y Política*, 6(10), 1–16.
- Lindón, Alicia (2002). La construcción social del territorio y los modos de vida en la periferia. *Territorios*, 7, 27–41.
- Lindón, Alicia (2019). The lived city: everyday experiences, urban scenarios, and topological networks. *Geographica Helvetica*, 74(1), 31–39.

- Loingsigh, Gearóid. *Una mirada desde el sur. Huellas de lucha y resistencia*. Bogotá: Coordinador Nacional Agrario (CNA).
- López Sandoval, María Fernanda; Robertsdotter, A. y Paredes, M. (2017). Space, power, and locality: the contemporary use of territorio in Latin American geography. *Journal of Latin American Geography*, 16(1), 43–67.
- López, J. Antonio y Linares Sánchez, Mariel (2024). El tejido colectivo como práctica estético-política frente a las violencias en México. *Alteridades*, 34(68), 77–89.
- Lugones, María (2010). Toward a decolonial feminism. *Hypatia*, 25(4), 742–759.
- Lugones, María (2016). The coloniality of gender. En Wendy Harcourt (Ed.), *The Palgrave handbook of gender and development* (pp. 13–42). Londres: Palgrave Macmillan.
- Lyons, Kristina (2020). *Vital decomposition. Soil practitioners and life politics*. Durham: Duke University Press.
- Lyons, Kristina (2022). Territories as Victims in Colombia's Transitional Justice Process. Theorizing the Contemporary. *Fieldsights*, 25 de enero.
- Lyons, Kristina (2023). "Nature" and territories as victims: Decolonizing Colombia's transitional justice process. *American Anthropologist*, 125(1) 63–76.
- Maccioni, Franca y Jorge, María José (2022). Nuevos materialismos: aproximaciones al materialismo vibrante de Jane Bennett. *Cuadernos del sur - Letras*, 52(12), 167–176.
- MacGregor, Sherilyn (Ed.) (2017). *Routledge handbook of gender and environment*. Abingdon: Routledge.
- Machado Aráoz, Horacio. (2015). El territorio moderno y la geografía (colonial) del capital. Una arqueología mínima. *Memoria y Sociedad*, 19(39), 174–191.
- Mahanty, Sango y Milne, Sarah (2016). Anatomy of a boom: Cassava as a 'gateway' crop in Cambodia's north eastern borderland. *Asia Pacific Viewpoint*, 57(2), 180–193.
- Mallory, Chaone (2010). What is ecofeminist political philosophy? Gender, nature, and the political. *Environmental Ethics*, 32(3), 305–322.

- Malm, Andreas (2016). *Fossil capital: the rise of steam power and the roots of global warming*. Londres: Verso.
- Marchese, Giulia (2019). Del cuerpo en el territorio al cuerpo-territorio: elementos para una genealogía feminista latinoamericana de la crítica a la violencia. *EntreDiversidades. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 6(2/13), 9–41.
- Massey, Doreen B. (1991). A global sense of place. *Marxism Today*, June, 24–29.
- Massey, Doreen B. (1999). Spaces of politics. En Doreen B. Massey, John Allen y Philip Sarre (Eds.), *Human geography today* (pp. 279–294). Cambridge: Polity Press.
- Massey, Doreen B. (1999a). Philosophy and politics of spatiality: some considerations. En *Power-geometries and the politics of space-time: Hettner-Lecture 1998*. Heidelberg: Heidelberg University.
- Massey, Doreen B. (2005). *For space*. Londres: SAGE.
- Mathews, Freya (2007). The dilemma of dualism. En Sherilyn MacGregor (Ed.), *Routledge handbook of gender and environment* (pp. 54–70). Abingdon: Routledge.
- Mazzuca, Sebastián L. y Munck, Gerardo L. (2021). *A middle-quality institutional trap: democracy and state capacity in Latin America*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mbembe, Achille (2011). Democracy as a community of life. En John W. de Gruchy (Ed.), *The humanist imperative in South Africa* (pp. 187–194). Stellenbosch: Sun Press.
- McCall, Michael K.; Boni Noguez, Andrew; Napoletano, Brian M. y Rico Rodríguez, Tyanif (Eds.) (2021). *Territorialising space in Latin America: processes and perceptions*. Cham: Springer.
- Medrano, Celeste y Pazzarelli, Francisco (Eds.) (2022). *Afectación: estar en la trampa: etnografías en América del Sur*. Buenos Aires: Red Editorial.
- Mejía, Javier y Oslender, Ulrich (2022). Examinando los debates sobre el neoextractivismo en Latinoamérica: algunas reflexiones críticas. *Tabula Rasa*, 44, 283–300.
- Mena Lozano, Ángela E. y Meneses Copete, Y. A. (2019). La filosofía de vivir sabroso. *Revista Universidad de Antioquia*, 340.

- Menéndez, Carolina y García, Adriana (2021). *La vida en el centro. Feminismo, reproducción y tramas comunitarias*. Buenos Aires: Bajo Tierra Ediciones.
- Merriman, Peter y Jones, Rhys (2017). Nations, materialities and affects. *Progress in Human Geography*, 41(5), 600–617.
- Mies, Maria (1986). *Patriarchy and accumulation on a world scale: women in the international division of labour*. Londres: Zed Books.
- Mies, Maria y Shiva, Vandana (1993). *Ecofeminism*. Londres: Zed Press.
- Mina Rojas, Charo; Machado, Marilyn; Botero Mosquera, Patricia y Escobar, Arturo (2015). Luchas del buen vivir por las mujeres negras del Alto Cauca. *Nómadas*, 43, 167–183.
- Montaña Mestizo, Vladimir; Robledo, Nathalia y Yie, Sofía (2022). La categoría campesino y sus representaciones en Colombia: polisemia histórica y regional. *Revista Colombiana de Antropología*, 58(1), 9–24
- Montes, Angélica y Busso, Héctor (2007). Entrevista a Ramón Grosfoguel. *Polis*, 18.
- Moore, Jason W. (2017). The Capitalocene, part I: on the nature and origins of our ecological crisis. *The Journal of Peasant Studies*, 44(3), 594–630.
- Moore, Jason W. (2015). *Capitalism in the web of life: Ecology and the accumulation of capital*. Nueva York: Verso.
- Morales Carbajal, Circe (2024). Las ceremonias de mayordomía: un campo de negociación y construcción de subjetividades políticas en Tequila, Veracruz, México. *Disparidades. Revista de Antropología*, 79(1), e007.
- Moreno Verónica y Trevilla, Aina (Eds.) (2021) Comunidades y territorios que cuidan. Resistires y re- existencias locales colectivas para la reproducción de la vida. En *Fronteras y cuerpos contra el Capital Insurgencias feministas y populares en Abya Yala* (pp. 55–66). Buenos Aires: Editorial El colectivo; Bajo Tierra Ediciones.
- Moreno Soler, Gabriel Eduardo; Rojas Peralta, Lady Paola; Fagua, Aura Pilar et al. (2015). Subjetividades y territorialidades: una aproximación desde la cartografía social en el contexto colombiano. *Psicogente*, 18(33), 206–225.

- Nabhan, Gary Paul (1991). Restoring and re-storying the landscape. *Ecological Restoration*, 9 (1) 3–4.
- Nates Cruz, Beatriz (2002). *De lo bravo a lo manso. Territorio y sociedad en Los Andes* (Macizo Colombiano). Quito: Abya Yala.
- Navarro, Mina (2019). Mujeres en defensa de la vida contra la violencia extractivista en México. *Política y Cultura*, 51, 11–29.
- Nunn, Nathan y Qian, Nancy (2010). The Columbian Exchange: a history of disease, food, and ideas. *The Journal of Economic Perspectives*, 24(2), 163–188.
- Ogden, Laura A. (2011). *Swamplife: people, gators, and mangroves entangled in the Everglades*. Mineápolis: University of Minnesota Press.
- Ojeda, Diana (2016). Los paisajes del despojo: propuestas para un análisis desde las reconfiguraciones socioespaciales. *Revista Colombiana de Antropología*, 52(2), 19–43.
- Oliveira, Gustavo de L. T. (2014). Environment and citizenship in Latin America: natures, subjects and struggles. *The Journal of Peasant Studies*, 41(3), 440–444.
- Ortner, Sherry B. (1972). Is female to male as nature is to culture? *Feminist Studies*, 1(2), 5–31.
- Oskala, Johanna (2018). Feminism, capitalism, and ecology. *Hypatia*, 33(2), 216–234.
- Page, Cara y Woodland, Erica (2023). *Healing justice lineages: dreaming at the crossroads of liberation, collective care, and safety*. Berkeley: North Atlantic Books.
- Palacio, Marta (Ed.) (2018). *Neo-materialismo*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Panelli, Ruth (2009). More-than-human social geographies: posthuman and other possibilities. *Progress in Human Geography*, 34(1), 79–87.
- Paredes, Julieta (2017). El feminismo comunitario: la creación de un pensamiento propio. *Corpus*, 7(1).
- Parra, Fredy (2024). Modernidad, cuidado y crisis ecológica. *Veritas*, 58, 133–155.
- Pascual-Mendoza, Selene; Saynes-Vásquez, A. y Pérez-Herrera, A. (2021). Traditional knowledge of edible plants in an indigenous community

in the Sierra Norte of Oaxaca, Mexico. *Plant Biosystems*, 156(2), 515–527.

Pateman, Carole (2019). *El contrato sexual*. Madrid: Ménades Editorial.

Peña, Anagabriela (sin fecha). María Galindo: despatriarcalización y feminismo bastardo. Un acercamiento a la obra de la Mujer Pública. *Impure Magazine*. <https://www.impuremag.com/maria-galindo-despatriarcalizacion-feminismo-bastardo/>

Pentney, Beth Ann (2008). Feminism, activism, and knitting: Are the fibre arts a viable mode for feminist political action? *thirdspace*, 8(1).

Pérez-Bustos, Tania; Sánchez-Aldana, Eliana y Chocontá-Piraquive, Alexandra (2019). Textile material metaphors to describe feminist textile activism: From threading yarn, to knitting, to weaving politics. *TEXTILE*, 17(4), 368–377.

Pérez-Bustos, Tania; Chocontá-Piraquive, Alexandra; Rincón-Rincón, Carolina y Sánchez-Aldana, Eliana (2019a). Hacer-se textil: cuestionando la feminización de los oficios textiles. *Tabula Rasa*, 32, 249–270.

Pérez-Bustos, Tania; Gonzáles Arango, Isabel Cristina y Quiceno Toro, Natalia (2022). Baldosas forjadas, río envenenado y pañuelos bordados: Relatos de artesanías para pensar con cuidado la continuidad de la violencia. En Hebe Vessuri (Ed.), *Conocimientos, sociedades y tecnologías en América Latina* (pp. 193–202). Bogotá: Fondo de Cultura Económica/Universidad de Los Andes.

Petersmann, Marie-Catherine (2021). Response-abilities of care in more-than-human worlds. *Journal of Human Rights and the Environment*, 12, 102–124.

Piketty, Thomas (2022). *A brief history of equality*. Cambridge: Harvard University Press.

Plumwood, Val (1993). *Feminism and the mastery of nature*. London: Routledge.

Pontes, Thelma Mendes; Merçon, Juliana; López Binnqüist, Citlalli et al. (2024). Embroidering care and reciprocity: contributions to food sovereignty by feminist peasant women from the mountains of Veracruz, Mexico. *Frontiers in Sustainable Food Systems*, 8, 1294043.

- Popke, Jeff (2009). Geography and ethics: non-representational encounters, collective responsibility and economic difference. *Progress in Human Geography*, 33(1), 81–90.
- Porto-Gonçalves, Carlos Walter (2003). A Geograficidade do Social. En José Seoane (org.), *Movimientos sociales y conflicto en América Latina* (pp. 126–141). Buenos Aires: CLACSO
- Porto-Gonçalves, Carlos Walter (2009). De saberes y de territorios: diversidad y emancipación a partir de la experiencia latinoamericana. *Polis. Revista Latinoamericana*, 22, 1–13.
- Price, C., y Chao, S. (2023). Multispecies, more-than-human, non-human, other-than-human: Reimagining idioms of animacy in an age of planetary unmaking. *Exchanges: The Interdisciplinary Research Journal*, 10(2), 177-193
- Puig de la Bellacasa, María (2010). Ethical doings in naturecultures. *Ethics, Place & Environment*, 13(2), 151–169.
- Puleo, A. (2019). *Claves ecofeministas. Para rebeldes que aman a la tierra y a los animales*. Madrid: Plaza y Valdés Editores.
- Querejazu, A. (2024). Are the international tribunals of rights of nature pluriversal? *International Relations*, 38(3), 369-387.
- Quiceno, N. (2016). *Vivir Sabroso. Luchas y movimientos afrotrataños, en Boyayá, Chocó, Colombia* (1.^a ed.). Editorial Universidad del Rosario.
- Quijano, A., y Ennis, M. (2000). Coloniality of power, eurocentrism, and Latin America. *Nepantla: Views from South* 1(3), 533-580.
- Quiñones Torres, A. (2015) Geopolítica de los conflictos socioambientales: resistencia a la expansión minera. *Memoria y Sociedad* 19 (39): 73-92.
- Quintana, Laura (2023). *Espacios afectivos: Instituciones, conflicto, emancipación*. Madrid: Herder Editorial.
- Raffestin, Claude (2015). *Por una geografía del poder*. Zamora: El Colegio de Michoacán.
- Rancière, Jacques (1996). *El desacuerdo: Política y filosofía*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Rancière, Jacques (2009). *El reparto de lo sensible*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.

- Rancière, Jacques (2022). *El espectador emancipado*. Buenos Aires: Ediciones Manantial.
- Randazzo, Elisa y Richter, Hannes (2021). The politics of the Anthropocene: Temporality, ecology, and indigeneity. *International Political Sociology*, 15(3), 293–312.
- Relph, Edward (1976). *Place and placelessness*. London: Pion.
- Remme, Devyn (15 de junio de 2017). “Vitalism”. *New Materialism Almanac*. <https://newmaterialism.eu/almanac/v/vitalism.html>
- Ressiore, Adriana; Silva Lima, Clarice y Turnhout, Esther (2024). Care narratives: Babassu breakers and mother palm trees. *Geoforum*, 156, 104109.
- Revelo, Javier; Pérez, Ana María; Yepes, Rodrigo Uprimny et al. (2022). *Guerra contra el campesinado (1958-2019): Dinámicas de la violencia y trayectorias de lucha. Tomo 1: Huellas de la violencia y trayectorias de resistencia*. Bogotá: Dejusticia.
- Richardson, Whitney y Bustos, Camilo (2023). Implementing nature's rights in Colombia: The Atrato and Amazon experiences. *Revista Derecho del Estado*, 54, 227–275.
- Richter Reimer, Inken (2023). Ecofeminist spiritualities in context of social and pandemic crises: Sustainability and shared care. *International Journal of Latin American Religions*, 7, 78–99.
- Rico Rodríguez, Tyanif (2020). Geografías del cuidado: Relaciones territoriales de la producción de café. *Brújula. Revista Interdisciplinaria sobre Estudios Latinoamericanos*, 13, 36–64.
- Rico Rodríguez, Tyanif (2024). Estrategias de cuidado territorial y multiespecie: Prácticas y discursos de los campesinos de Nariño, Colombia. En Philipp Wolfesberger et al. (Eds.), *Los cuidados en y más allá del Antropoceno* (pp. 245–277). Buenos Aires: CALAS-CLACSO.
- Rico Rodríguez, Tyanif (2026). Feminist resistance against extractivisms. Reclaiming environmental futures in Latin America. En *War in the Anthropocene*. Amsterdam: Amsterdam University Press. (En prensa).
- Rico Rodríguez, Tyanif y Volmer, Ann-Kathrin (2022). Usos y definiciones del territorio en contextos de explotación minera: Miradas al Macizo Colombiano. *FIAR*, 15(2), 10–29.

- Rico Rodríguez, Tyanif y Urquijo, Pedro (2021). Sobre la figura del campesino y la gestión del territorio: Una aproximación desde Nariño (Colombia). *Historia Agraria*, 83, 225–258.
- Rico Rodríguez, Tyanif y Chaparro Montaña, Ricardo (2021). Contested meanings of territorial production: Modern territories of coffee and steel in Colombia. En Michael K. McCall et al. (Eds.), *Territorialising space in Latin America* (pp. 89–106). Cham: Springer.
- Roberts, Kenneth M. (2023). Social movements and party politics: Popular mobilization and the reciprocal structuring of political representation in Latin America. En Federico M. Rossi (Ed.), *The Oxford handbook of Latin American social movements*. Oxford: Oxford University Press.
- Robles, Sandra y Feria Cuevas, Yasnina (2016). La noción de sentido de lugar: una aproximación por medio de textos narrativos y fotografías. *Innovación educativa*, 16(71), 83–110.
- Roka, Kiran (2019). Anthropocene and climate change. En Walter Leal Filho et al. (Eds.), *Climate action. Encyclopedia of the UN Sustainable Development Goals* (pp. 20–32). Cham: Springer.
- Rolnik, Suely (2019). *Esferas de la insurrección. Apuntes para descolonizar el inconsciente*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Roseberry, William (1996). The rise of yuppie coffees and the reimagination of class in the United States. *American Anthropologist*, 98, 762–775.
- Ruether, Rosemary Radford (Ed.) (1996). *Women healing earth: Third World women on ecology, feminism, and religion*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books.
- Ruiz Serna, Daniel. (2017). El territorio como víctima. Ontología política y las leyes de víctimas para comunidades indígenas y negras en Colombia. *Revista Colombiana de Antropología*, 53(2), 85–113.
- Russell, Gillian K. (2024). From anti-exceptionalism to feminist logic. *Hypatia*, 39(1), 79–96.
- Salamanca, González, María Grace (2024). El Antropoceno y las éticas del cuidado. *Crónicas de la bifurcación. Boletín del LET*, 2(6). Ciudad de México: UNAM, Instituto de Investigaciones Económicas.
- Salazar-Rendón, Alejandra y Castaño-Urdinola, Jessica (2023). Resistir no es aguantar: en busca de la noción de resistencia. *Sociedad y Economía*, 50, e10111995.

- Sandilands, Catriona (1995). From natural identity to radical democracy. *Environmental Ethics*, 17(1), 75–91.
- Sandilands, Catriona (1997). Mother Earth, the cyborg, and the queer: Ecofeminism and (more) questions of identity. *NWSA Journal*, 9(3), 18–40.
- Santos, Milton (1990). *Por una geografía nueva*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Sargisson, Lucy (2001). What's wrong with ecofeminism? *Environmental Politics*, 10(1), 52–64.
- Satizábal, Paula y Melo Zurita, Maria de Lourdes (2021). Bodies-holding-bodies: The trembling of women's territorio-cuerpo-tierra and the feminist responses to the earthquakes in Mexico City. *Third World Thematics: A TWQ Journal*, 6(4-6), 267–289.
- Schwarz, Anke y Streule, Monika (2024). Territorial subjectivities. The missing link between political subjectivity and territorialization. *Progress in Human Geography*, 48(3), 275–291.
- Scoones, Ian; Borrás Jr., Saturnino M.; Baviskar, Amita; Edelman, Marc; Peluso, Nancy Lee y Wolford, Wendy (Eds.) (2023). *Climate change and critical agrarian studies*. Abingdon: Routledge.
- Scott, James C. (1985). *Weapons of the weak: Everyday forms of peasant resistance*. New Haven: Yale University Press.
- Seamon, David (2000). A way of seeing people and place: Phenomenology in environment-behavior research. En Seymour Wapner, Jack Demick, Takiji Yamamoto y Hiroyuki Minami (Eds.), *Theoretical perspectives in environment-behavior research* (pp. 157–178). Nueva York: Plenum.
- Segato, Rita Laura (2016). *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Shiva, Vandana (1999). Monocultures, monopolies, myths and the masculinization of agriculture. *Development*, 42, 35–38.
- Singh, Neera M. (2018). Introduction: Affective ecologies and conservation. *Conservation and Society*, 16(1), 1–7.
- Singleton, Vicky (2015). Good farming: Control or care? En Annemarie Mol, Ingunn Moser y Jeannette Pols (Eds.), *Care in practice: On tinkering in clinics, homes and farms* (pp. 235–256). Bielefeld: Transcript.

- Snaza, Nathan; Sonu, Debbie; Truman, Sarah E. y Zaliwska, Zofia (Eds.) (2016). Re-attuning to the materiality of education. *Counterpoints*, 501, XV–XXXIII.
- Soriano, Carles (2017). The Anthropocene and the production and reproduction of capital. *The Anthropocene Review*, 5(2), 202–213.
- Souriau, Étienne (2015). *The different modes of existence*. Trad. de Erik Beranek y Tim Howles. Mineápolis: Univocal Publishing.
- Stengers, Isabelle (2010). *Cosmopolitics I*. Trad. de Robert Bononno. Mineápolis: University of Minnesota Press.
- Stengers, Isabelle y Pignarre, Philippe (2018). *La brujería capitalista: prácticas de desembrujo*. Buenos Aires: Hekht.
- Storey, David (Ed.) (2020). *A research agenda for territory and territoriality*. Cheltenham: Edward Elgar Publishing.
- Stumptown Coffee Roasters (sin fecha). Our story: Sourcing. <https://www.stumptowncoffee.com/our-story#sourcing>
- Suchet-Pearson, Sandie; Wright, Sarah; Lloyd, Kate; Burarrwanga, Laklak y Bawaka Country (2013). Caring as Country: towards an ontology of co-becoming in natural resource management. *Asia Pacific Viewpoint*, 54(2), 185–197.
- Suresh, Lavanya (2021). Understanding the relationship between sustainability and ecofeminism in an Indian context. *Journal of Developing Societies*, 37(1), 116–135.
- Svampa, Maristella (2015). Commodities consensus: neoextractivism and enclosure of the commons in Latin America. *South Atlantic Quarterly*, 114(1), 65–82.
- Tait, Marcia M.; dos Reis Peron, Alcides Eduardo y Suarez, Marcela (2022). Terrestrial politics and body-territory: two concepts to make sense of digital colonialism in Latin America. *Tapuya: Latin American Science, Technology and Society*, 5(1).
- Thrift Nigel J. (2003). Space. En Stephen Holloway, Stephen Rice y Gill Valentine (Eds.), *Key concepts in geography*. London: Sage.
- Tilly, Charles (1998). Where do rights come from? En Theda Skocpol (Ed.), *Democracy, revolution and history* (pp. 55–72). Ithaca: Cornell University Press.

- Tocancipá Falla, Jairo (2008). El truke: tradición, resistencia y fortalecimiento de la economía indígena en el Cauca. *Revista de Estudios Sociales*, 31, 146–161.
- Truman, Sarah E. (2019). Feminist new materialisms. En Paul A. Atkinson, Sara Delamont, Melissa A. Hardy y Malcolm Williams (Eds.), *The SAGE encyclopedia of research methods*. London: Sage.
- Tuan, Yi-Fu (2002). *Space and place: The perspective of experience*. Mineápolis: University of Minnesota Press.
- Turner, Sarah; Derks, Annuska y Rousseau, Jean-Francois (Eds.) (2022). *Fragrant frontier: Global spice entanglements from the Sino-Vietnamese uplands*. Copenhagen: NIAS Press
- Ulloa, Astrid y Coronado Delgado, Sergio Andrés (Eds.) (2016). *Extractivismos y posconflicto en Colombia: retos para la paz territorial*. Bogotá: Cinep/Programa por la Paz; Universidad Nacional de Colombia.
- Usher, Mark (2020). Territory incognita. *Progress in Human Geography*, 44(6), 1019–1046.
- Valdés-Ugalde, Francisco (2023). *Democracy in Latin America: The failure of inclusion and the emergence of autocratization*. Berlin; Boston: De Gruyter.
- van Dooren, Thom; Kirksey, Eben y Münster, Ursula (2016). Multispecies studies. *Environmental Humanities*, 8(1), 1–23.
- Walton, Samantha (2020). Feminism's critique of the Anthropocene. En Jennifer Cooke (Ed.), *The new feminist literary studies* (pp. 113–128). Cambridge: Cambridge University Press.
- Warren, Karen J. (1987). Feminism and ecology: Making connections. *Environmental Ethics*, 9(1), 3–20.
- Warren, Karen J. (1993). A feminist philosophical perspective on ecofeminist spiritualities. En Carol J. Adams (Ed.), *Ecofeminism and the sacred* (pp. 119–132). Nueva York: Continuum.
- Warren, Karen J. (Ed.) (1997). *Ecofeminism: Women, culture, nature*. Bloomington: Indiana University Press.
- Watts, Vanessa (2013). Indigenous place-thought and agency amongst humans and non humans (First woman and sky woman go on a European world tour!). *Decolonization: Indigeneity, Education & Society*, 2(1), 20–34.

- Weitzenfeld, Adam y Joy, Melanie (2014). An overview of anthropocentrism, humanism, and speciesism in critical animal theory. En Anthony J. Nocella II, John Sorenson, Kim Socha y Atsuko Matsuoka (Eds.), *Defining critical animal studies: An intersectional social justice approach for liberation* (pp. 3–27). Nueva York: Peter Lang.
- Wesche Philipp (2021). Rights of nature in practice: A case study on the impacts of the Colombian Atrato River decision. *Journal of Environmental Law*, 33(3), 531–555.
- Wittig, Monique (1992). *The straight mind and other essays*. Boston: Beacon Press.
- Wolford, Wendy (2021). The plantationocene: A Lusotropical contribution to the theory. *Annals of the American Association of Geographers*, 111(6), 1622–1639.
- Wright, Melissa W. (2007). *Disposable women and other myths of global capitalism*. Nueva York: Routledge.
- Wynter, Sylvia (1994). No humans involved: An open letter to my colleagues. *Forum N.H.I.: Knowledge for the 21st Century*, 1(1).
- Yie Garzón, Soraya Maite (2013). *Del patrón-Estado al Estado patrón: La agencia campesina en las narrativas de la Reforma Agraria en Nariño* [Tesis de pregrado en Antropología]. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Yie, Garzón, Soraya Maite (2022). Aparecer, desaparecer y reaparecer ante el estado como campesinos. *Revista Colombiana de Antropología*, 58(1), 115–152.
- Young, Shelagh (1994). Finding our way: Rethinking ecofeminist politics. *Feminist Review*, 48, 130–131.
- Zamosc, León (2001). Peasant struggles of the 1970s in Colombia. En Susan Eckstein (Ed.), *Power and popular protest: Latin American social movements* (pp. 100–130). Berkeley: University of California Press.
- Zaragocin, Sofia (2019). Feminist geography in Ecuador. *Gender, Place & Culture*, 26(7-9), 1032–1038.
- Zaragocin, Sofia (2021). Challenging Anglocentric feminist geography from Latin American feminist debates on territoriality. En B. Gökarıksel, M. Hawkins, C. Neubert y S. Smith (Eds.), *Feminist geography unbound: Discomfort, bodies, and prefigured futures* (pp. 235–252). Morgantown: West Virginia University Press.

Zoomers, Annelies (2002). Rural development policy in Latin America: The future of the countryside. *Social Scientist*, 30(11/12), 61–84.



Este libro desarrolla el concepto de cuidado territorial exponiendo de forma inédita sobre las formas en que en los mundos campesinos la potencia política y poética de la resistencia emerge a través de vínculos afectivos y relaciones socio-ecológicas centradas en el territorio. Apuntando una aguda crítica sobre la mirada cosificadora de la naturaleza y de los cuerpos que se perpetúa a través de narrativas como el Antropoceno, propone dar atención a las experiencias de organización, resistencia y cuidado en los mundos campesinos que enfrentan las múltiples crisis.

A partir de un análisis a las experiencias de los movimientos y organizaciones de mujeres en México y Colombia, el texto elabora un diálogo con perspectivas filosóficas y analíticas de los feminismos en múltiples geografías, aportando un marco comprensivo sobre las formas de resistencia y recreación de mundos obliterados que sustentan nuevos horizontes éticos y políticos reivindicando dimensiones territoriales, afectivas y poéticas del cuidado.

Tyanif Rico Rodríguez

