Globethics Repository



Ética ecológica y derechos de las mujeres [Environmental Ethics and Women's Rights]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	Tapia González, Georgina Aimé
Publisher	Revista Internacional de Éticas Aplicadas
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-19 15:22:02
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/153891

Ética ecológica y derechos de las mujeres: un acercamiento a los movimientos socioambientales en México

Georgina Aimé Tapia González
Universidad de Colima, México
georgina_tapia@ucol.mx

Environmental Ethics and Women's Rights: A Close up to Socioenvironmental Movements in Mexico

Resumen: La filosofía ecofeminista ha contribuido a hacer audibles las voces de las mujeres y otros colectivos discriminados del Sur, así como a la revalorización de las cosmovisiones de los pueblos originarios. El objetivo de este artículo es mostrar las aportaciones de mujeres indígenas y campesinas latinoamericanas que protagonizan movimientos en defensa de la tierra y el territorio al diálogo entre filosofía y ecofeminismo. Lo anterior a través de tres apartados: el primero aborda el vínculo entre las mujeres y el medio ambiente a partir de las teorías ecofeministas; el segundo reflexiona sobre la relación entre la filosofía indígena y la vindicación de los derechos de las mujeres; finalmente, el tercero expone diferentes casos de mujeres indígenas y campesinas que forman parte de movilizaciones socioambientales y argumenta su relevancia para la Filosofía.

Palabras-clave: ecofeminismo, mujeres indígenas, género

Abstract: Ecofeminist philosophy has helped make audible the voices of women and other discriminated groups from the South, as well as place a positive value on the worldviews of native peoples. The aim of this article is to highlight the contributions of Latin American indigenous and peasant women who are protagonists in social and political movements in defense of their land and territory within a dialogue between philosophy and ecofeminism. The paper is organized in three sections: the first discusses the link between women and the environment within Ecofeminist theoretical perspectives; the second reflects on the relationship between indigenous philosophy and the vindication of women's rights; finally, the last section examines different case studies of indigenous and peasant women that are part of social and environmental movements, with the purpose of establishing their relevance to philosophy.

Keywords: ecofeminism, indigenous women, gender

1. Introducción

Hasta hace unas cuantas décadas, el discurso filosófico parecía no tener ninguna relación con cuestiones como el género, la etnia y la pertenencia cultural. Era evidente que, el pensamiento universal por antonomasia, no podía verse afectado por dichas particularidades. Sin embargo, cada vez surgen más cuestionamientos respecto a la "neutralidad" del sujeto que filosofa, así como sobre la "objetividad" de sus conocimientos. Pensadoras y pensadores provenientes de distintas geografías han articulado interrogantes como los siguientes: ¿Las reflexiones filosóficas están culturalmente situadas? ¿El universalismo constituye una forma de dominación? ¿Quiénes han quedado excluidas/os de la supuesta "universalidad" filosófica? ¿Qué relación existe entre los problemas más acuciantes del siglo XXI, a saber, la crisis ecológica, el aumento de la pobreza, los conflictos interculturales, y el género?

Mi objetivo es reflexionar sobre las aportaciones de las mujeres indígenas y campesinas que protagonizan movimientos socioambientales en México, a la filosofía ecofeminista. Lo anterior a través de tres apartados. En el primero,

ISSN 1989-7022
DILEMATA año 8 (2016), nº 21, 227-252
Recibido: 15/03/2016
Aceptado: 08/04/2016

ISSN 1989-7022
DILEMATA, año 8 (2016), nº 21, 227-252

abordo la relación entre las mujeres y el medio ambiente a partir de las teorías ecofeministas. En el segundo, llevo a cabo una aproximación a la filosofía de las comunidades amerindias y me pregunto qué papeles desempeñan las mujeres indígenas en la conformación del pensamiento de sus pueblos. Finalmente, en el tercero, presento ejemplos que muestran los testimonios orales, las experiencias, los valores y las prácticas de mujeres indígenas y campesinas que protagonizan movimientos en defensa de la Tierra y el territorio. Estas agentes socioambientales interpelan a las filosofías que se ocupan de conocimientos supuestamente "objetivos" y "universales", pero que se olvidan de pensar en los asuntos más vitales para todo ser humano. A través de sus visiones del mundo nos plantean preguntas como: ¿De dónde viene el agua que consumimos? ¿Existe alguna relación entre deterioro ecológico, género, pobreza y desigualdad social? ¿Cuáles son las consecuencias de los proyectos extractivistas sobre las comunidades indígenas y campesinas? ¿Qué tipo de ética se desprende de la praxis de estas mujeres?¿Por qué habría de ser importante todo esto para la Filosofía?

2. Hacia un diálogo entre ecofeminismo y Filosofía

Dentro de la teoría feminista ha surgido una corriente que conjunta la lucha por los derechos de las mujeres con la defensa de los ecosistemas y sus habitantes no humanos, la revalorización de los saberes ambientales de los pueblos originarios, la demanda de justicia socioambiental, el pacifismo, así como un llamado a la solidaridad feminista con las/os habitantes del Sur. En palabras de Alicia Puleo: "todas las pensadoras ecofeministas han realizado importantes aportaciones, iluminando caminos inéditos o proporcionando nuevas soluciones que nos obligan a pensar y revisar nuestra mirada sobre el mundo" (Puleo, 2011, 29). A pesar de su gran heterogeneidad, los ecofeminismos coinciden en cuestionar los dualismos jerarquizados cultura/naturaleza, mente/cuerpo, varón/mujer, humano/animal, junto con el modelo de civilización que se desprende de ellos.

De acuerdo con Val Plumwood tales dicotomías jerárquicas responden a "una narrativa cultural dominante de hiperseparación humana y racional con respecto a (en contra de, y como dominio sobre) una naturaleza pasiva y esclavizada" (Plumwood, 2004, 53). Para esta autora, la dualidad no constituye en sí misma un problema, sino el que

ISSN 1989-7022

DILEMATA, año 8 (2016), nº 21, 227-252

uno de sus componentes se conceptualice como inferior y subordinado al otro. A las mujeres, los colectivos indígenas, los animales y todas las formas de vida no humana históricamente se les ha asimilado a la naturaleza para justificar su explotación.

En este mismo sentido, Karen J. Warren sostiene que el feminismo ecologista ha puesto en cuestión la base de los dualismos jerárquicos al mostrar que los conceptos "mujer" y "naturaleza" han sido socialmente construidos como objetos pasivos, irracionales y explotables. La filosofía ecofeminista, entendida como "la diversidad de estudios filosóficos que examinan las diferentes conexiones entre el feminismo y el medio ambiente" (Warren, 2003, 12), potencia la reconceptualización del feminismo, la Filosofía, el ser humano y la cultura. El ecofeminismo reclama formas alternativas de concebir el ser, la razón, el conocimiento, la objetividad y la vida buena, lo que tiene implicaciones para prácticamente todas las áreas de la Filosofía.

La crítica de los dualismos jerarquizados constituye el punto de partida para una Filosofía que no sea sexista, etnocéntrica, ni especista. En el ámbito de la ética, la consideración de la voz de los colectivos tradicionalmente discriminados abre nuevas posibilidades; en epistemología, la revalorización de los conocimientos desarrollados por las mujeres y los pueblos originarios –sobre medicina, agricultura, sostenibilidad– representa un campo poco explorado; en filosofía de la historia, se cuestiona el dualismo naturaleza/cultura y en antropología filosófica, el dualismo mente/cuerpo. A las consideraciones de Warren, agrego un par de ejemplos más: para la filosofía política, las formas de organización social de algunas comunidades indígenas, así como sus propuestas de democracia comunitaria, representan temas de gran relevancia; en estética, el arte popular, realizado principalmente por mujeres pobres, indígenas y campesinas, ensancha las posibilidades de la reflexión artística en tiempos del capitalismo globalizado.

A partir del ecofeminismo socialista, Mary Mellor (1994) argumenta que los esfuerzos del socialismo tradicional para mostrar la naturaleza explotadora del capitalismo fracasaron precisamente porque su concepción sobre la economía no tomó en cuenta el trabajo doméstico y de subsistencia que realizan las mujeres, ni consideró los costes ecológicos del crecimiento económico. La insistencia del marxismo en los conflictos relativos a la producción, ha llevado a ignorar la importancia de la reproducción y las tareas que garantizan el mantenimiento de la vida. Sin embargo, la crisis ecológica actual pone en tela de juicio la centralidad del control de los medios

ISSN 1989-7022
DILEMATA, año 8 (2016), nº 21, 227-252

de producción en un socialismo poco crítico ante el sexismo, el etnocentrismo y la degradación del medio ambiente. Algunas culturas no occidentales ofrecen ejemplos de democracias comunitarias y economías solidarias que amplían los horizontes del pensamiento de izquierdas.

En palabras de esta autora: "hoy en día está claro que una lucha política central en el capitalismo es la lucha por el derecho a la subsistencia, a las tierras tradicionales y a conservar las propias historias de las comunidades" (Mellor, 1994, 11). El consumismo exacerbado de las sociedades industrializadas ha generado la destrucción de los ecosistemas, el empobrecimiento y explotación de la población del Sur, especialmente de las mujeres, así como la desaparición de pueblos originarios. Las consecuencias de dicho modelo también afectan a las/os habitantes del Norte, donde la seguridad social está pasando del sector público al privado, la crisis de los cuidados se extiende porque las mujeres están ocupadas en el mercado laboral y pocas personas, incluso en las sociedades ricas, pueden pagar residencias geriátricas, guarderías y tratamientos médicos costosos.

Llama la atención la similitud existente entre las cosmovisiones de algunos pueblos indígenas y las reflexiones de Mellor (1994) sobre una economía "comunitaria". Para esta pensadora, es posible distinguir entre dos tipos de economías muy distintas entre sí: *My Economy*, que confiere máximo valor a las mercancías y al dinero que produce el trabajo formal de individuos alienados por una cultura consumista, y *We Economy*, fundada en el trabajo colectivo, la satisfacción de las necesidades vitales, el reconocimiento de las tareas domésticas desempeñadas por las mujeres y el respeto de los límites ecológicos.

Desde las coordenadas del Sur, Vandana Shiva (1995, 2006) visibiliza la realidad de privación y miseria que padecen las poblaciones de la India rural, principalmente las mujeres, debido a proyectos neocoloniales de "desarrollo económico". Esta pensadora ecofeminista propone una *globalización alternativa* fundada en la no violencia, la autonomía de las democracias comunitarias, la revalorización de los saberes desarrollados por las mujeres y la recuperación del legado cultural de los pueblos originarios (Shiva, 2006). Sus reflexiones sobre los impactos del "mal desarrollo" en las mujeres más pobres de la India coinciden en muchos aspectos con lo que sucede en otros países "subdesarrollados". Como ella misma sostiene: "El 'desarrollo' sólo podía entrañar la destrucción de la mujer, la naturaleza y las culturas oprimidas,

ISSN 1989-7022

DILEMATA, año 8 (2016), nº 21, 227-252

razón por la cual, en todo el Tercer Mundo, las mujeres, campesinado y pueblos tribales están luchando por liberarse del 'desarrollo' así como antes lucharon para liberarse del colonialismo" (Shiva, 1995, 30).

Las resistencias emprendidas por comunidades indígenas y campesinas, así como por colectivos urbanos, se han multiplicado alrededor de los cinco continentes. A este movimiento mundial contra el "mal desarrollo", V. Shiva lo denomina "Democracia de la Tierra" (2006). Algunos pueblos originarios sostienen cosmovisiones que conciben a todos los seres vivos como una gran familia. Los seres humanos son considerados como hebras que, junto con las demás especies, constituyen el tejido de la vida. La diversidad tanto en la naturaleza como en las culturas garantiza un equilibrio fundamental para la salud de la Tierra. Al respecto, la ecofeminista apunta: "Al mismo tiempo que una antigua visión del mundo, la Democracia de la Tierra constituye hoy en día un movimiento político emergente de defensa de la paz, la justicia y la sostenibilidad" (Shiva, 2006, 9).

Frente a la democratización de la pobreza y la muerte que ha traído consigo el "mal desarrollo", la Democracia de la Tierra reivindica la dignidad de todos los seres vivos mediante el fortalecimiento de lazos de compasión y solidaridad. Para esta globalización alternativa, la economía, la democracia y la cultura conforman una unidad armónica con los sistemas vivos. Si se toma como medida el derecho que tienen las distintas especies a habitar en este planeta, resulta evidente que la economía más importante no es la del mercado global, sino la que respeta los ciclos vitales de los ecosistemas. Las ‹‹economías vivas›› son las que garantizan la seguridad ecológica mediante la imitación de la naturaleza, en la cual, cada ser, por pequeño que sea, cumple una función imprescindible.

Como una respuesta creativa a la "democracia de la muerte", que pretende reducir la vida a una mercancía más: "Las democracias vivas se basan en el valor intrínseco de todas las especies, de todos los pueblos y de todas las culturas, en el reparto justo y equitativo de los recursos vitales de la Tierra y en la toma compartida de decisiones acerca del uso de los recursos planetarios" (Shiva, 2006, 15). Dentro de la Democracia de la Tierra ningún ser vivo es prescindible. Las ‹‹economías vivas›› posibilitan el desarrollo de ‹‹culturas vivas››, en las que surgen identidades, creencias, valores, prácticas y tradiciones diversas. En ellas, la pluralidad convive con la humanidad compartida por todos los seres humanos. En conjunto, las

ISSN 1989-7022
DILEMATA, año 8 (2016), nº 21, 227-252

‹‹economías vivas››, ‹‹las democracias vivas›› y las ‹‹culturas vivas›› muestran la vinculación que existe entre lo particular y lo universal, lo diverso y lo común, lo local y lo global. Así, la lucha de las mujeres de una pequeña comunidad rural no constituye un hecho aislado, sino que se conecta con las resistencias de otras mujeres pobres del planeta.

Ahora bien, en el ámbito de la filosofía ecofeminista iberoamericana destaca la perspectiva abierta por Alicia Puleo. Su objetivo es mostrar la relevancia de algunos valores de la Ilustración que han sido olvidados en el debate del ecologismo contra la Modernidad, concebida como el origen de la reducción de la naturaleza a materia explotable en nombre del supuesto progreso de la humanidad. En sus palabras: "He denominado *ecofeminismo crítico* a mi propuesta de una teoría ecofeminista que sea capaz de eludir los peligros que encierra para las mujeres la renuncia al legado de derechos de la Modernidad" (Puleo, 2015, 397-398). Sus argumentos surgen a partir de la necesidad de reivindicar los fundamentos ilustrados de la teoría feminista y ecofeminista como un marco conceptual irrenunciable para abordar los problemas que la devastación ecológica plantea a los estudios de género y a la ética medioambiental.

Para esta filósofa, antes de negar en bloque las aportaciones de la Modernidad es necesario llevar a cabo un minucioso trabajo de investigación que haga audibles las voces que fueron silenciadas por representar versiones no hegemónicas de la Ilustración. Renunciar a hacerlo, significa contribuir a la invisibilización de las mujeres, y los varones, que impugnaron el sexismo, el etnocentrismo e, incluso, el especismo de sus contemporáneos. Puleo sostiene que: "En la Ilustración, tan criticada en las últimas décadas, está el origen del feminismo y del inicio de la extensión de la consideración ética a la naturaleza no humana, en el contexto del universalismo moral y de una nueva sensibilidad empática ante el mundo animal y vegetal" (Puleo, 2011, 98).

Por lo que respecta al diálogo intercultural, Puleo considera imprescindible reconocer la diversidad entre las mujeres, así como los valores positivos de las culturas no occidentales, pero sin dejar de lado la crítica feminista. En sus palabras: "Los criterios que han de dirigir el diálogo intercultural del ecofeminismo ilustrado serán la sostenibilidad, el nivel de violencia ejercida y los Derechos Humanos, con especial atención a los de las mujeres por ser los más ignorados transculturalmente" (57). Entre las comunidades indígenas existen algunas que practican el respeto por la

ISSN 1989-7022

DILEMATA, año 8 (2016), nº 21, 227-252

naturaleza, sin que ello implique que reconozcan la dignidad de las mujeres. En Occidente, durante mucho tiempo, el ecologismo se concibió como desvinculado de las desigualdades de género y etnia. En ese sentido, la pensadora ecofeminista nos recuerda que todas las culturas tienen algo por aprender y algo para ofrecer a las demás, y que, como ha afirmado Celia Amorós (2005), en la medida en que reflexionan críticamente sobre sus propias prácticas, son capaces de protagonizar procesos de Ilustración.

De acuerdo con lo expuesto hasta aquí, los ecofeminismos no sólo aportan elementos interesantes para la reflexión filosófica, sino que posibilitan el surgimiento de una nueva concepción de la Filosofía, crítica del antropocentrismo, el androcentrismo y el etnocentrismo. En el apartado que sigue me propongo explorar los elementos comunes entre las cosmovisiones de los pueblos originarios y las filosofías ecofeministas.

3. La voz de las mujeres en la filosofía de los pueblos originarios

Hablar de filosofía de los pueblos originarios representa un gran problema, mucho mayor cuando se trata de las comunidades indígenas que sobreviven en la actualidad y no de las culturas del pasado. La Filosofía digna de escribirse con mayúscula debe ser "neutral", "objetiva" y "desinteresada", esto es, despojada de contenidos ideológicos. Sin embargo, una mirada a su historia nos muestra que no siempre ha sido así. El conocimiento supuestamente "puro", "abstracto" y "universal", muchas veces no es sino una máscara tras la cual se asientan ideologías etnocéntricas. Al respecto, planteo los siguientes interrogantes: ¿Filosofía/feminismo/ecología entre comunidades indígenas y campesinas analfabetas y empobrecidas hasta la miseria? ¿Qué entendemos por Filosofía? ¿En qué sentido es posible hablar de filosofía indígena en la que, además, las mujeres están incluidas? ¿Una filosofía ecofeminista?

A tales cuestiones quiero agregar una más: ¿Las mujeres indígenas que participan en movimientos en defensa de la Tierra y el territorio son importantes para la Filosofía? Desde el pensamiento hegemónico, dicha pregunta aparece como fuera de lugar, en todo caso, atañe a la antropología, la sociología o la ecología política. El género y la etnia representan particularismos que nada tienen que ver con la aspiración a la universalidad de una especulación filosófica respetable. En cambio, las

ISSN 1989-7022
DILEMATA, año 8 (2016), nº 21, 227-252

filosofías ecofeministas sí consideran relevantes las voces de las mujeres indígenas y campesinas para la construcción de un mundo sostenible.

Uno de los fundamentos más importantes de las cosmovisiones de los pueblos originarios es el principio de la dualidad: día/noche, hombre/mujer, pensamiento/cuerpo como constitutivo de la realidad (Lenkersdorf, 2005, 2008). No se trata de dicotomías dispuestas jerárquicamente, sino de elementos que se entrecruzan, encuentran y confluyen sin cesar. Su eje es la comunidad integrada por todos los seres que conforman el cosmos. El concepto de igualdad, entendido como una equiparación niveladora que anula la diversidad, les resulta completamente ajeno, pues lo que buscan son vínculos de respeto y reciprocidad con todos los seres que habitan sobre el planeta. El territorio es concebido como parte esencial del ser humano y de su vida comunitaria. Así lo expresa el Subcomandante Marcos en las siguientes consideraciones hechas en el documento "Entre el árbol y el bosque":

> "La tierra para nosotros no es sólo el suelo que pisamos, sembramos y sobre el cual crecen nuestros descendientes. La tierra es también el aire que, hecho viento, baja y sube por nuestras montañas; el agua de los manantiales, ríos, lagunas y lluvias vida se hacen en nuestras siembras; los árboles y bosques que fruto y sombra nacen; los pájaros que bailan en el viento y en las ramas cantan; los animales que con nosotros crecen, viven y alimentan. La tierra es todo lo que vivimos y morimos" (Subcomandante Marcos, 2007, 21).

Si bien existen contradicciones entre las prácticas reales de las comunidades indígenas y la ética biocéntrica que está en la base de sus culturas, es innegable que la permanencia de algunos de esos valores les ha permitido sobrevivir a estos pueblos hasta el siglo XXI. La anterior representa una razón digna de tomarse en cuenta en el momento de considerar si se trata de comunidades atrasadas que carecen de pensamiento filosófico o no. Como ha señalado Lenkersdorf: "pocos son los alumnos deseosos de aprender de los indios empujados hacia la periferia de la sociedad. ¿Quién va a querer aprender de aquellos que todo el mundo considera despreciados, ignorantes y vencidos?" (Lenkersdorf, 2008, 21*)*. ¿Y de las indígenas? La filosofía que recoge los testimonios de las/os indígenas, a quienes considera como portadoras/es de saberes, exige humildad para reconocer que existen otras formas de concebir la racionalidad, el conocimiento, la ética, el lenguaje, la política y el ser humano.

De acuerdo con Carlos Lenkersdorf (1999), el pensamiento comunitario o *nosotrocéntrico* está fundado en la corporeidad, por ello no puede ser indiferente

ISSN 1989-7022

DILEMATA, año 8 (2016), nº 21, 227-252

ante los cuerpos de las mujeres que padecen maltrato. En este sentido, me interesa destacar que en las propias comunidades indígenas donde no se toma en cuenta la dignidad de las mujeres, se reproduce el esquema de dominación que ha ejercido la cultura occidental sobre las otras culturas y que se expresa también en la violencia que ejercen los países industrializados sobre la naturaleza y sus habitantes. "El filosofar en clave tojolabal es el filosofar en y desde la carne, que abre pistas para el accionar y que frena nuestras palabras para dar lugar a la praxis de respeto, de convivencia nosótrica" (Lenkersdorf, 2005, 137). Si bien Lenkersdorf aborda el caso particular del pensamiento maya, su crítica sobre la contradicción de una visión del mundo de supuestos alcances cósmicos que no reconoce la igualdad entre mujeres y hombres (ni el valor de los seres no humanos como portadores de dignidad), se puede aplicar a otros contextos culturales.

En relación con lo anterior, algunas mujeres indígenas están vindicando un lugar importante dentro de los procesos de reconstitución de sus pueblos. La ética biocéntrica que en mayor o menor medida sobrevive en sus comunidades está corporeizada, es sentida, vivida y expresada a través de prácticas concretas. No es casualidad que la participación de las mujeres indígenas y campesinas sea cada día más visible en los movimientos en defensa de la Tierra. Tampoco lo es que estas mujeres se ubiquen en el extremo más alejado de la imagen estereotipada de filósofo occidental, varón blanco que traduce sus ideas al ámbito escrito.

Las indígenas han formado parte de las luchas de sus comunidades por más de 500 años. Esto quiere decir que hay una continuidad histórica que es necesario conocer para comprender la génesis de los feminismos indígenas latinoamericanos. Rosalva Aída Hernández sostiene que la conformación de las nuevas identidades políticas ha sido posible gracias al entrecruzamiento de múltiples diálogos, culturas e historias. Discursos globales como los derechos humanos y los derechos de las mujeres están siendo interpretados por las comunidades indígenas, las cuales, a su vez, producen sus propios discursos. Al respecto argumenta: "Las nuevas costumbres reivindicadas por las indígenas organizadas, han retomado elementos de los discursos feministas, ecologistas y de derechos humanos de las distintas organizaciones con quienes tienen contacto" (Hernández, 2008, 47). En estos espacios plurales, las indígenas han podido compartir sus cosmovisiones con las no indígenas, al mismo tiempo que reflexionan sobre sus derechos de género. Como parte de los aprendizajes recíprocos, se evita la idealización de las culturas o el rechazo en bloque sus aportaciones. Estas

ISSN 1989-7022

DILEMATA, año 8 (2016), nº 21, 227-252

nuevas actoras sociales están resignificando los discursos feministas occidentales por lo menos en dos sentidos: por un lado, al integrarlos a las visiones del mundo de sus culturas, han podido visibilizar elementos propios que promueven la paridad; por el otro, sus feminismos indígenas están contribuyendo al enriquecimiento de la teoría de género a través del diálogo multicultural (Hernández, 2008, Millán, 2008, Marcos, 2010, Gargallo, 2014).

El principal reto que tiene que enfrentar el movimiento de mujeres indígenas a nivel continental es la articulación de su pluralidad, es decir, evitar la universalización de puntos de vista situados que lleven a considerar algunas voces más importantes que las demás o a descalificar unas luchas y legitimar otras (Hernández, 2008). Por ejemplo, el rechazo a los planteamientos feministas occidentales concebidos como imposiciones culturales o, por el contrario, la desvalorización de las culturas originarias por considerarlas como espacios de dominación sobre las mujeres. Todos estos temas son relevantes para la filosofía indígena del siglo XXI: una filosofía "ecofeminista" en la medida en que logre integrar los derechos de las mujeres con la defensa de la Tierra y el territorio.

4. Mujeres indígenas y campesinas protagonistas de movimientos socioambientales

El propósito de este apartado es recuperar las experiencias de mujeres indígenas y campesinas que se han integrado a las luchas de sus comunidades contra proyectos extractivistas. Un común denominador de los casos estudiados es que el surgimiento de demandas específicas de género no ha sido un detonante, sino más una consecuencia de su participación en las movilizaciones. La mayoría de ellas se incorporaron a los movimientos socioambientales cumpliendo papeles de madres, compañeras y cuidadoras. No obstante, las circunstancias las enfrentaron a desempeñar funciones no tradicionales de género: ser autoras de los discursos, tomar decisiones y encabezar acciones de resistencia. Otro elemento interesante es que las filosofías indígenas se vuelven carne en los testimonios de estas mujeres, quienes han puesto sus cuerpos como última barrera ante los embates del capitalismo globalizado.

ISSN 1989-7022

DILEMATA, año 8 (2016), nº 21, 227-252

4.1. Mazahuas del Estado de México en defensa del agua

El sistema hidráulico que cuenta con la planta potabilizadora más grande de América Latina es el Cutzamala y se encuentra en territorio mexicano. Fue construido en los años setenta para abastecer de agua a una parte de la población del Distrito Federal y de los municipios conurbados del Estado de México. Desde el inicio se le consideró una obra que, por sus adelantos tecnológicos, constituía un orgullo nacional. Las enormes tuberías eran capaces de transportar grandes cantidades de agua para solucionar la escasez padecida en la ciudad. Sin embargo, no se consideraron sus implicaciones sociales ni ecológicas. Tampoco se tomaron en cuenta las necesidades de las comunidades mazahuas que se encontraban en el camino, y menos aún las dificultades que todo ello acarrearía para las mujeres.

Los testimonios recogidos por Anahí Copitzy Gómez (2010), quien ha llevado a cabo una investigación sobre el movimiento de mujeres mazahuas en defensa del agua, muestran las repercusiones negativas que ha generado el Sistema Cutzamala en las comunidades indígenas. Las narraciones de los varones hacen hincapié en la pérdida de la biodiversidad, la contaminación de los afluentes, la muerte de los animales y la forma en que todos estos cambios han perjudicado a las poblaciones de la región. Las mujeres, en cambio, reparan más en las dificultades que tienen que enfrentar para llevar agua a sus casas, preparar los alimentos, dar de beber a los animales, bañarse y lavar la ropa. Ellas, así como sus hijas e hijos, han sido las más afectadas por la construcción de la planta potabilizadora. Un peligroso canal de seis metros de profundidad con agua contaminada, se convirtió en una de las pocas alternativas para el abastecimiento local.

A continuación transcribo las palabras de Nancy García, indígena mazahua que se incorporó primero al Frente Mazahua y, posteriormente, al Ejército Zapatista de Mujeres en Defensa del Agua (EZMDA):

> "Ha habido víctimas humanas por el vital líquido, no tenían agua para tomar, pero la necesidad de estar sacando agua para los animales hizo que dos jóvenes murieran ahí. Es a lo que uno se expone, y es la indignación que tenemos, tal vez de ahí tomó más fuerza el movimiento porque decíamos ¿cuántas más vidas quieren?, ¿qué nos moramos todos, por sufrir el agua? […] eso nos dio mucha civilidad al Frente Mazahua" (en Gómez Fuentes, 2010, 41).

ISSN 1989-7022

DILEMATA, año 8 (2016), nº 21, 227-252

Más adelante continúa:

> "[…] se me llenan mis pies de granos ¡horrible!, unas manchotas, todavía me quedaron de lavar, de bañarnos con el agua del canal, pero por ejemplo, ahorita para una necesidad de darle a los animales para ir a cargar a traer agua limpia, ahorita está muy lejotes hasta allá abajo [a 4 km en un manantial de El Jacal]" (en Gómez Fuentes, 2010, 42).

Nancy García alude a las enfermedades de la piel causadas por la contaminación del canal, en el cual se depositaban los residuos de la planta potabilizadora y era común encontrar animales muertos. Asimismo, explica que para acceder al recurso hídrico en buenas condiciones tenía que caminar varios kilómetros, cuando hacía poco tiempo lo encontraba en abundancia a unos cuantos pasos. No menciona explícitamente los problemas padecidos por las mujeres debido a su contacto cotidiano con el agua sucia, ni las consecuencias de carecer de los servicios básicos de salud pero, evidentemente, todos estos factores confluyeron para que el colectivo femenino cobrara conciencia de las injusticias sociales que estaba padeciendo y se integrara a la lucha, incluso en un porcentaje mayor que los varones.

El Ejército Zapatista de Mujeres por la Defensa del Agua (EMZDA) surgió el 20 de septiembre de 2004, como una estrategia para revitalizar al Frente Mazahua y lograr que se diera solución a sus demandas. En palabras de Anahí Copitzy Gómez, las mujeres elegidas fueron aquéllas "con más decisión, más extrovertidas, con facilidad de palabra, las que sabían leer y escribir (...) también se recurrió a las mujeres 'auténticamente' mazahuas, quienes portaban cotidianamente la vestimenta y hablaban su lengua tradicional, además del español" (Gómez Fuentes, 2010, 83).

Las nuevas circunstancias les exigían salir frecuentemente de sus casas, postergar sus quehaceres domésticos, dejar a sus hijas/os al cuidado de alguien más, hablar en público, tomar decisiones, es decir, tuvieron que ejercer roles que en circunstancias "normales" no les habrían sido accesibles. Para muchas, lo anterior significó asumir una doble o triple jornada, porque, además de estar en el movimiento, tenían que asear la casa, preparar los alimentos, cuidar de otras/os. Lo que esperaban era contar con agua potable en sus casas, escuelas para sus hijas e hijos y centros de salud. También querían participar en las acciones para el cuidado del medio ambiente. Su preocupación por el acceso al agua iba más allá de sus propias comunidades, pues, como expresan en sus testimonios, comprendían que la explotación irracional del vital líquido causaría escasez en la ciudad.

ISSN 1989-7022

DILEMATA, año 8 (2016), nº 21, 227-252

Se valieron de la imagen de "mujeres vulnerables" para evitar que el movimiento fuera reprimido, pero hicieron de esa misma imagen su fortaleza. Las "más débiles" por su triple condición de etnia, género y clase social, declararon ante los medios de comunicación que si las autoridades continuaban sin atender a sus demandas no tendrían más alternativa que emprender acciones violentas (Gómez Fuentes, 2010).

Al inicio, la lucha de las mujeres mazahuas del EZMDA se centró en la satisfacción de las necesidades básicas de sus comunidades. Pero, conforme fueron compartiendo experiencias comunes, empezaron a plantearse problemáticas específicas de género. Las estrategias teatrales en las que participaron, tales como aparecer ante los medios de comunicación advirtiendo que estaban decididas a colocar explosivos en sus cuerpos y hacerlos estallar si no eran escuchadas por las autoridades de la Comisión Nacional del Agua (CNA), las hicieron darse cuenta de que los roles tradicionales de género, más que ser fijos, se parecían a las acciones que estaban llevando a cabo para llamar la atención sobre su movimiento. Así lo afirma Nancy García: "… ante los medios éramos muy chingonas, sin saber que éramos […] débiles […] Haz de cuenta que estaba actuando, yo me sentía como una actriz" (Gómez Fuentes, 2010, 86).

Si podían "actuar" como las dirigentes del EZMDA y convencer a los altos mandos de las dependencias gestoras del agua, también eran capaces de encabezar un movimiento social. Así fue como su actuación se convirtió en una realidad: ellas estaban al frente, tenían capacidad de tomar decisiones, eran "comandantas", como las zapatistas de Chiapas. No obstante: ¿qué pasaría con ellas una vez terminado el conflicto? ¿Volverían a sus casas a desempeñar el papel de subordinadas? ¿Seguirían siendo las grandes ausentes de las asambleas comunitarias y de las instancias donde se toman las decisiones que afectan directamente sus vidas? Nancy García, representante de su comunidad ante el Frente Mazahua narra su experiencia a través de las siguientes palabras:

> "Para mí como mujer es una participación muy importante y en estos siglos se me hace doblemente importante, porque normalmente eran los hombres los que decidían y la mujer cuando quería hablar, ¡tú cálmate", ¡tú métete a la cocina! Todavía se ve en estos tiempos que todavía la quieren tener este… pues así como macho mexicano, el que manda es el hombre, entonces para nosotras es como una liberación pero muy buena, no tan sólo te ganas el respeto de la gente de fuera, sino de tu propia casa […]. Ellos mismos se van a dar cuenta que ya no es tan fácil de gritarnos y meternos a la cocina porque ya no vamos

ISSN 1989-7022
DILEMATA, año 8 (2016), nº 21, 227-252

a entrar tan fácil […] es muy importante que seamos tomadas en cuenta, que tengamos la misma igualdad" (en Gómez Fuentes, 2010, 93).

Ahora bien: ¿Qué significó para los varones el EZMDA? ¿De qué manera tomaron la creciente visibilización de las mujeres? ¿Qué cambios hubo en su relación con sus compañeras de lucha? Lucio Gómez, integrante del Frente mazahua, expresa su punto de vista al respecto: "Yo estoy bien, estoy contento. Un compañero de San Isidro decía 'cómo van a tomar el mando las mujeres', él por su hombría [se fue]… Y gracias a las mujeres esto se volvió a levantar, porque ya habíamos perdido fuerza nosotros, incluso ya nos querían reprimir…" (Gómez Fuentes, 2010, 92). En este testimonio están ejemplificados dos puntos de vista divergentes. Lucio considera que fue un acierto incluir a las mujeres, pues de otra forma el movimiento no tenía muchas expectativas; al mismo tiempo reconoce que algunos de los campesinos prefirieron abandonar la lucha a tener que recibir órdenes de sus compañeras.

Como dirigentes del EZMDA, las mujeres accedieron al espacio político, se convirtieron en las encargadas de negociar con las autoridades, encabezar las manifestaciones y participar activamente en la toma de decisiones y, aunque sería exagerado afirmar que con esto se logró la igualdad entre quienes formaban parte de la lucha, las relaciones de género comenzaron a cambiar.

Anahí Copitzy Gómez considera que las acciones emprendidas por el EZMDA "tuvieron principalmente tres evocaciones en lo que se reconoce como Nuevos Movimientos Sociales (NMS): el movimiento de mujeres, el movimiento nacional indígena y el movimiento ambientalista, con evocaciones a la defensa del agua" (Gómez Fuentes, 2010, 94). Las mujeres mazahuas no se reconocían como feministas ni planteaban demandas de género, pero al convertirse en líderes del movimiento comenzaron a tener conciencia de las desigualdades entre ellas y sus compañeros. Las circunstancias inéditas de la situación que atravesaban las llevaron a desarrollar estrategias para construir relaciones más paritarias con los varones y entre ellas mismas. La etnicidad fue una referencia fundamental del Frente Mazahua que las mujeres utilizaron estratégicamente. Al identificarse como "zapatistas" causaron un gran impacto político por su ineludible referencia al EZLN y, aunque ambas luchas eran independientes, estaban vinculadas al movimiento nacional indígena. Finalmente, si bien ellas no utilizaban términos

ISSN 1989-7022

DILEMATA, *año 8 (2016), nº 21, 227-252*

como "ambientalista" o "ecologista" para referirse a la defensa de su derecho al agua, han despertado el interés de grupos ecologistas tanto de México como de otras partes del mundo.

4.2. Campesinas ecologistas de la Sierra de Petatlán, Guerrero, en defensa del bosque

La Organización de Mujeres Ecologistas de la Sierra de Petatlán (OMESP) surgió como una forma de mantener vivo el movimiento iniciado por los campesinos de esa región, quienes fueron encarcelados y perseguidos por defender sus bosques. La situación de pobreza de las comunidades aumentó cuando los recursos naturales, antes abundantes, comenzaron a escasear. Sus fuentes de ingreso se vieron afectadas porque muchos hombres estaban en prisión o habían tenido que esconderse y no podían trabajar. Todo esto se sumaba al hecho de que el territorio estaba militarizado y las amenazas en contra de su movimiento eran constantes. A pesar de lo anterior, las mujeres siguieron adelante en la conformación de un colectivo ecologista. Como señalan José Aranda y Andrea García:

> "El 5 de marzo de 2002 se integró formalmente la Organización de Mujeres Ecologistas de la Sierra de Petatlán, A.C. (OMESP), quedando al frente de la misma Celsa Valdovinos con otras doce mujeres campesinas que decidieron unir sus esfuerzos. Los objetivos de la agrupación son cuidar el bosque, la fauna silvestre e impulsar la siembra de hortalizas y productos para la alimentación de las familias" (Aranda y García, 2007, 113).

El primer año, las integrantes se dedicaron a organizarse como un grupo de trabajo y definieron las actividades a realizar; se capacitaron para aprender a cultivar la tierra, gestionar apoyos económicos y trabajar en coordinación con las comunidades aledañas. Por parte del gobierno no pudieron conseguir financiamiento porque la mayoría de los créditos se otorgan a quienes tienen propiedad sobre la tierra, y las mujeres, en su mayoría, carecen de certificados que las acrediten como propietarias. Sin embargo, recibieron el donativo de una ONG, con el cual pudieron sembrar coles, calabazas y repollos para el autoconsumo. José Aranda y Andrea García sostienen que este tipo de organizaciones ambientalistas pueden clasificarse como *ecológico-populares* (2007, 112), es decir, grupos de campesinas/os pobres, en algunos casos indígenas, que buscan financiamiento para iniciar proyectos medioambientales que contribuyan a mejorar las condiciones de vida de sus familias.

ISSN 1989-7022
DILEMATA, año 8 (2016), nº 21, 227-252

Para el siguiente año, la OMESP se dedicó a llevar a cabo una campaña de reforestación en la sierra de Petatlán. Las familias asentadas en las cuencas del río Petatlán, principalmente las mujeres, se sumaron a los esfuerzos realizados para la recuperación del bosque. Dos organizaciones, Tides Foundation y Misereor, una norteamericana y la otra alemana, aportaron los recursos y apoyaron en la capacitación de las comunidades que se integraron al proyecto. Al principio se pretendía sembrar alrededor de 10 mil cedros, pero las expectativas se vieron sobrepasadas por la respuesta de las comunidades. El trabajo conjunto hizo posible que se sembraran en total 146,200 árboles, lo que convirtió a la OMESP en el movimiento de reforestación más grande de México (Aranda y García, 2007)

Un paso importante dado por estas mujeres ecologistas fue solicitar apoyo a la Secretaría del Medio Ambiente y Recursos Naturales (SEMARNAT) para verificar la siembra y hacer un reconocimiento especial a las familias que hubieran cuidado mejor de los árboles recientemente plantados. La respuesta obtenida de las comunidades que participaron en la reforestación evidenció el surgimiento de una conciencia medioambiental entre las/os habitantes de la región. Para el campesinado, los bosques son las fuentes que abastecen sus necesidades básicas de agua, alimento, medicinas y combustible. La silvicultura popular concibe al bosque como un entramado complejo imprescindible dentro del ciclo del agua. Por ello, es lógico que quienes han heredado esta sabiduría indígena y están padeciendo las consecuencias inmediatas de los desequilibrios ecológicos se integren en las actividades de recuperación de los ecosistemas y se conviertan en protagonistas de los conflictos socioambientales, especialmente en los países pobres.

Según el estudio realizado por José Aranda y Andrea García (2007), lo que ha sostenido a estas mujeres es la cohesión interna de la organización, la amplia aceptación de sus propuestas por parte de las comunidades de la zona afectada por la deforestación y el apoyo de organizaciones internacionales. A pesar de encontrarse en una situación de indefensión ante la violencia que padecen quienes protegen los recursos naturales de la rapacidad de empresas multinacionales que operan en complicidad con las autoridades regionales, así como de enfrentar condiciones de pobreza y desigualdad de género, este grupo de mujeres ecologistas ha trabajado incansablemente en la defensa de sus bosques.

ISSN 1989-7022

DILEMATA, año 8 (2016), nº 21, 227-252

La OMESP se ha enfocado en la reforestación, la implementación de proyectos para el desarrollo sustentable de las comunidades de la zona, la recolección de basura tanto del bosque como de los ríos y la defensa de los derechos humanos. Sin embargo, podemos preguntarnos: ¿Dónde quedan los derechos específicos de las mujeres? ¿Este grupo de campesinas plantea reivindicaciones de género? ¿Las acciones emprendidas por este colectivo pueden ser consideradas feministas? Ninguno de los testimonios sugiere que las campesinas de la sierra de Petatlán se hayan unido como movimiento ecologista porque tuvieran alguna conexión especial con la naturaleza debido a sus características biológicas. Las campesinas se convirtieron en defensoras del medio ambiente porque no tenían muchas otras alternativas para sobrevivir. Su trabajo como promotoras de los derechos humanos las llevó a reflexionar sobre sus derechos como mujeres.

Antes de entrar en la organización, la mayor parte de ellas desempeñaban roles tradicionales en un medio social empobrecido: se habían casado siendo muy jóvenes, sus cuerpos mostraban las señales de una serie de embarazos mal atendidos, estaban agotadas por las interminables faenas domésticas y, en los últimos años, a causa de la deforestación, tenían que enfrentar también la falta de agua, alimento y plantas medicinales que obtenían en abundancia del bosque. Cuando se sumaron a la OMESP tuvieron que salir frecuentemente de sus casas para realizar funciones nuevas que les permitieron ganar algún grado de autonomía. Muchas mujeres no contaban con la solidaridad de sus esposos, quienes veían con desconfianza los nuevos espacios de libertad que se abrían para sus compañeras. Las jornadas de trabajo llegaron a ser extenuantes para aquéllas que, además de desempeñar todas las tareas domésticas, sembraban árboles, recogían basura de los ríos y participaban en actividades ecológicas en otras comunidades. Al respecto, cabe preguntarse: ¿qué ha aportado la OMESP a las mujeres?

Dora, integrante de la asociación ecologista narra su experiencia: "Me invitó mi comadre. Y yo que le digo: 'pues vamos', y así fue que cambió mi vida. Me enseñó a cuidar el agua, el medio ambiente, a comer sano" ("La Jornada del Campo", 2010.) Esta mujer, que sin haber cumplido los cuarenta años había tenido once partos, carecía de instrucción y no sabía trabajar en el campo, encontró en la OMESP una alternativa para mejorar su condición. El entrecruzamiento entre patriarcado y neoliberalismo ha convertido a las mujeres pobres del mundo rural en la parte más vulnerable sobre la que recaen las consecuencias inmediatas de la depredación

ISSN 1989-7022

DILEMATA, *año 8 (2016), nº 21, 227-252*

ecológica. Sin embargo, es precisamente en estos colectivos marginados donde están surgiendo propuestas alternativas al ecocidio causado por el capitalismo globalizado (Shiva, 1995, 2006).

A continuación presento el testimonio de doña Chole, una de las fundadoras de la OMESP:

> "Soy de las iniciadoras, de las meras matitas. Mi comadre Celsa y mi compadre Felipe nos hablaron bonito: que lo teníamos que cuidar al medio ambiente. Porque antes, "basura", decíamos de las hojas secas, y ella: "no es basura, comadre, basura los plásticos que ensucian el agua"… Y así nos enseñamos la limpieza de los arroyos, a no matar pájaros, a no trozar árboles. Y nos comprometimos a enseñar eso a nuestros hijos. Luego empezamos las hortalizas para comer fresco y bueno. Y es que antes, hace 20 años que yo llegué, nunca tuve hortaliza. Siempre estaba embarazada, y comíamos lo de aquí, camarón, fruta, pero verdura no. Ahora todas tenemos. En el Zapotillal 60 sembramos y comemos ensaladas. Sí, me gusta ser organizada. Allí nos aventamos a estudiar, yo terminé ya mi tercero de primaria con el INEA.[1] Y así muchas" ("La Jornada de Campo", 2010.).

Al visibilizarse como productoras rurales y agentes que llevan a cabo acciones en beneficio de sus comunidades, las socias de la OMESP están promoviendo una valoración positiva de las capacidades de las mujeres. Su contribución ha sido fundamental para la seguridad alimentaria y la transformación de las condiciones de vida de la población. Uno de sus mayores logros ha sido mejorar los niveles de nutrición mediante la producción de alimentos sin pesticidas. Asimismo, el colectivo femenino de la región ha recibido capacitación sobre sus derechos, así como cursos sobre agricultura ecológica. El grado de escolaridad de niñas, jóvenes y adultas ha aumentado, los estereotipos de género comienzan a flexibilizarse y, aunque las costumbres sexistas siguen vigentes, las campesinas ecologistas están labrando un presente de esperanza y equidad para las nuevas generaciones. Como señalan José Aranda y Andrea García respecto al binomio mujer-naturaleza: "Se trata de acabar con el mito de la esencia femenina que se orienta al cuidado de la naturaleza y la ecología, como un atributo más allá de las relaciones sociales y las que se establecen entre los géneros" (2007, 122).

Todo lo anterior me permite ubicar a la OMESP como un movimiento socioambiental que comparte algunos elementos con las filosofías ecofeministas, especialmente con las que retoman las voces de las mujeres del Sur. La postura ambientalista de estas campesinas ha surgido a partir de sus experiencias de pérdida de medios de subsistencia. Para ellas, el conflicto entre crecimiento económico

ISSN 1989-7022

DILEMATA, año 8 (2016), nº 21, 227-252

y depredación medioambiental determina la continuidad de sus expectativas vitales. Sus planteamientos pueden ser considerados feministas en la medida en que promueven la autonomía de las mujeres y reconocen el valor del trabajo reproductivo. Finalmente, una lección fundamental de esta organización ecologista es que la soberanía alimentaria de las comunidades no podrá conseguirse sin tomar en cuenta las aportaciones de las mujeres, así como el respeto hacia sus derechos.

4.3. Mujeres Nahuas de Zacualpan, Colima, contra la minería

Según datos de la Dirección General de Desarrollo Minero del Servicio Geológico Mexicano (2015), en el estado de Colima existen actualmente 11 proyectos mineros, de los cuales, 4 se encuentran en etapa de exploración y el resto en producción. El conflicto minero de Zacualpan, población indígena perteneciente al municipio de Comala, Colima, se hizo público hacia finales del año 2013[2]. El foco de este movimiento ha sido la defensa de un manantial que se ubica en la comunidad indígena, el cual abastece de agua a gran parte de la población de las zonas conurbadas de Colima y Villa de Álvarez (Comisión Municipal de Agua Potable y Alcantarillado de Colima y Villa de Álvarez, 2015).

Zacualpan es uno de los pocos asentamientos indígenas que sobreviven en la entidad, y que además aún conserva la propiedad comunal sobre la tierra. Su principal fuente de subsistencia es el cultivo de maíz. Como en otros casos de poblaciones afectadas por proyectos extractivistas, las/os habitantes de la localidad carecieron de agua en sus viviendas durante mucho tiempo, mientras ésta era llevada a las ciudades cercanas. De acuerdo con el testimonio de Dilva Peña: "Eran tres manantiales, pero se secaron dos por la mina que hubo antes, este es el último que nos queda" (Gómez, Miguel, 2015, *Zacualpan, su lucha, nuestra agua* [video]). Hace 40 años, la región sufrió una primera intervención minera, como lo muestra su deterioro ecológico. En el contexto actual, la apertura de una mina de oro, significaría un grave riesgo para el derecho al agua tanto de la población indígena y campesina de Zacualpan como de la urbana que depende de dicho manantial.

Por iniciativa de Dilva Peña, una joven originaria del lugar que ha estudiado una especialidad en temas relacionados con el medio ambiente, se buscó la asesoría de un grupo ecologista, Bios Iguana, A. C. , el cual tiene una amplia experiencia en la lucha socioambiental en el estado de Colima. Cabe destacar que el liderazgo recayó sobre el

ISSN 1989-7022
DILEMATA, año 8 (2016), nº 21, 227-252

Consejo Indígena por la Defensa del Territorio de Zacualpan, Bios Iguana, A. C., puso a disposición de la comunidad sus conexiones con organizaciones de derechos humanos y ambientales tanto de México como de diferentes partes del mundo, además de su experiencia en procedimientos jurídicos. Las decisiones han correspondido al pueblo indígena de Zacualpan, que ha sido el agente del movimiento (Gómez, Miguel, 2015, *Zacualpan, su lucha, nuestra agua* [video]. La comunidad organizada protagonizó una manifestación frente a los edificios gubernamentales en el centro de la ciudad de Colima. A esta aparición pública se le denominó "El cacerolazo", debido a que quienes participaron, principalmente mujeres y niñas/os, llevaban cacerolas y hacían ruido con ellas: ya que sus palabras no habían sido escuchadas, salieron a las calles para llamar la atención del gobierno y de la ciudadanía.

Ante la falta de respuesta por parte del funcionariado público responsable de atender las demandas del Consejo Indígena de Zacualpan, niñas/os, mujeres y adultos mayores tomaron las instalaciones de la Comisión Municipal de Agua Potable y Alcantarillado de Colima y Villa de Álvarez (CIAPACOV) y cerraron las válvulas de agua con el propósito de concientizar a la población urbana de la magnitud del problema que acarrearía la apertura de una mina en la cercanía del manantial. Como respuesta, se envió a los cuerpos judiciales para retirar a las/os manifestantes a empellones, lo que desató el rechazo público (Gómez, Miguel, 2015, *Zacualpan, su lucha, nuestra agua* [video]).

Si bien se reconoció legalmente a las/os nuevas/os representantes de la comunidad, el manantial fue tomado por seguidores del anterior comisario ejidal, situación que se mantiene hasta la fecha. En marzo de 2015, integrantes de la Misión Internacional y Nacional de observación de derechos humanos y ambientales llegó a Colima para visitar Zacualpan y hacer un reporte de la situación. Sin embargo, las autoridades estatales alegaron que no tenía sentido porque la concesión minera se había cancelado. Actualmente, en Zacualpan se vive una gran tensión, mientras que las negociaciones para echar a andar la mina parecen seguir su curso, contradiciendo el discurso oficial (Ramírez, 2015).

Antes de seguir adelante, es importante señalar que el conflicto socioambiental del pueblo nahua de Zacualpan, a diferencia de los otros dos que fueron reseñados en el presente artículo, lo he vivido desde muy cerca. Como habitante de la ciudad de Villa de Álvarez, Colima, he tenido la oportunidad de conocer a las/os diferentes agentes

ISSN 1989-7022

DILEMATA, año 8 (2016), nº 21, 227-252

del mismo, así como de presenciar las etapas que ha atravesado el movimiento. El día que las/os manifestantes cerraron las válvulas de agua para concientizar a la población urbana de la gravedad del problema, mi casa se quedó sin agua. Hasta ese momento no supe de dónde venía el servicio que podía disfrutar con sólo abrir una llave, y comprendí que si 24 horas sin el vital líquido pueden ser muy duras, la apertura de la mina de oro y plata anunciaba un futuro desolador para más de 300 mil personas[3] que dependemos de la conservación de ese manantial.

Ahora bien, a mi juicio destacan dos rasgos fundamentales en el caso de Zacualpan: la visibilidad de las mujeres, las/os ancianas/os y las/os niñas/os y el pensamiento político indígena que se expresa a través de la lucha de este pueblo por constituir una democracia comunitaria. Desde los primeros acercamientos que tuve con el movimiento, me llamó la atención que las mujeres de la comunidad estaban muy activas, organizaban talleres, hablaban en público y se solidarizaban unas con otras. Las había de todas las edades, desde Dilva, la joven que contactó a Bios Iguana, A. C, hasta las abuelitas aguerridas que, aunque ejercen roles tradicionalmente femeninos, también han transgredido las normas de género al convertirse en autoras de discursos que pronuncian ante su comunidad. Los nombres son numerosos. El caso de Dilva muestra el surgimiento del "nuevo sujeto mujer" que está dando a luz la movilización de las indígenas y campesinas en defensa de la tierra y el territorio (Tapia, 2015, 275). Ella se asume como perteneciente a un pueblo originario, está vinculada a su comunidad y se considera responsable de defender el único manantial que ha logrado sobrevivir, pero, a diferencia de su madre y sus abuelas, ha podido asistir a la Universidad para cursar un grado y una especialización.

Entre las mujeres que tienen mayor edad, hay una figura que se ha convertido en el símbolo del movimiento: Epitacia Zamora, conocida como Pita. Esta defensora de los derechos étnicos y de género, integrante de la Red Mexicana de Afectados por la Minería (REMA) y fundadora del Consejo Indígena en Defensa del Territorio de Zacualpan, fue la primera mujer en adquirir un cargo en el Comisariado de Zacualpan (REMA, 2015). Carente de escolarización y casada a muy temprana edad, recibió la influencia de la Teología de la Liberación y formó parte de los comités de apoyo al Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Para la visibilización de las mujeres de este pueblo nahua, la voz de esta líder indígena ha sido esencial. A continuación reproduzco un fragmento de su discurso que ha sido publicado en la página electrónica de REMA (2015):

ISSN 1989-7022
DILEMATA, año 8 (2016), nº 21, 227-252

> "Hay muchas mujeres tímidas que prefieren dejarse maltratar por miedo, que les dicen que no valen nada, yo les digo que sí valemos y que debemos hacernos valer. A todas esas mujeres yo les diría que se rebelen, que se defiendan y denuncien, y si no les hacen caso, que exijan en las calles con marchas y que digan: somos mujeres y aquí estamos"

Pita también puede ser considerada como una expresión de este "nuevo sujeto mujer" (Tapia, 2015) que está emergiendo desde las luchas indígenas y campesinas. Su muerte, a los 57 años de edad, nos enfrenta con una realidad insoslayable: los cuerpos de muchas mujeres están siendo consumidos por esta crisis de crisis que afecta de manera desigual a mujeres y varones, al Sur y al Norte, al campo y las ciudades. Epitacia Zamora falleció de anemia mielodisplástica, enfermedad que contrajo como consecuencia de su contacto con agroquímicos durante los años en que trabajó como jornalera. La líder indígena que dedicó parte de su vida a defender el medio ambiente, perdió su salud a causa de uno de los rostros más perversos del capitalismo neoliberal: la industrialización de la agricultura. Entre sus últimas palabras recogidas en un video que ha sido publicado a través de YouTube, menciona lo siguiente:

> "La lucha es lucha de nuestro pueblo, que lo llevemos en nuestro corazón siempre, yo eso les digo, que no desesperen, adelante, porque ustedes han visto que hemos ido ganando y siempre seguiremos ganando no dejándonos llevar por la provocación, saludos a todos y ánimo, es todo lo que les digo" (Perriodismo, 2015, video).

La participación política de las mujeres nahuas ha sido fundamental para la comunidad de Zacualpan. Ellas han sostenido la lucha con su resistencia, en palabras de Giovanna Ramírez, integrante de Bios Iguana, A. C.: "Hubo un momento, gracias a Pita, que ellas eran las que más tomaban la palabra en las reuniones. A pesar del machismo que impera, ellas participan y se han forjado un lugar, ante cualquier actividad eran las primeras" (Entrevista realizada por la autora, material inédito). Estas mujeres, al igual que las indígenas zapatistas de Chiapas, han venido a recordar a sus pueblos que si no se reconocen los derechos específicos de género al interior de las luchas indígenas y campesinas, sus vindicaciones se quedan a la mitad del camino.

5. Consideraciones finales

Si concebimos a la Filosofía como un pensamiento comprometido con los problemas del presente, y que al mismo tiempo es capaz de reflexionar sobre el pasado e iluminar horizontes que apunten hacia el futuro, resulta evidente la importancia de la filosofía

ISSN 1989-7022

DILEMATA, año 8 (2016), nº 21, 227-252

ecofeminista para el contexto actual (Puleo, 2011). El *ecofeminismo comunitario o nosotrocéntrico* protagonizado por las mujeres indígenas y campesinas en defensa de la tierra y el territorio enfrenta a la filosofía hegemónica con planteamientos que hasta hoy siguen suscitando debates sobre su "filosoficidad", como son los saberes de los pueblos originarios, los estudios feministas y otros discursos alternativos dentro de la cultura occidental. Temas que, sean reconocidos o no como "filosóficos", son fundamentales para la construcción de un mundo vivible.

Los tres casos estudiados comparten algunos rasgos: el biocentrismo presente en mayor o menor medida en algunos pueblos originarios está vivo en las prácticas de estas agentes socioambientales. Las mazahuas del Estado de México, las campesinas de Petatlán, Guerrero y las nahuas de Zacualpan, Colima luchan para defender sus medios de subsistencia y son conscientes de que las consecuencias de la devastación de sus territorios afectarán más allá del ámbito local. Las mazahuas advierten que el agua que se extrae desmedidamente de sus comunidades, terminará por escasear también en la ciudad; las nahuas contra la minería, defienden el derecho al agua de una parte de la población de otros municipios de Colima y no sólo de quienes habitan en Zaculpan; las 13 mujeres que iniciaron el movimiento de campesinas de Petatlán reconocen la importancia del trabajo colaborativo para la preservación de los bosques y la mejora de las condiciones de vida de las poblaciones aledañas a las suyas. Estos constituyen ejemplos de que la filosofía *nosotrocéntrica* se actualiza en las resistencias cotidianas de las mujeres indígenas y campesinas.

Por una parte, estas mujeres experimentan la discriminación compartida con sus compañeros por su pertenencia de etnia y clase social, y por otra, poco a poco, han ido reconociendo las desigualdades de género que las cargan con dobles y triples jornadas de trabajo. Sus testimonios muestran la vigencia de la ética *nosotrocéntrica* indígena, al mismo tiempo que denuncian el sexismo del capitalismo globalizado, así como el de sus propias comunidades. En consonancia con los planteamientos de las filosofías ecofeministas –que han defendido la relevancia de las voces de las mujeres del Sur–, reclaman la ampliación de las fronteras éticas, epistemológicas y políticas de los feminismos occidentales. Para aquellas que se encuentran debajo de la huella ecológica, la defensa de los derechos de las mujeres debe incluir aspectos como la producción y distribución de alimentos, el impacto de los proyectos extractivistas, el acceso al agua, la propiedad de la tierra, el uso de agrotóxicos y los hábitos de consumo de los países "desarrollados".

ISSN 1989-7022
DILEMATA, año 8 (2016), nº 21, 227-252

Ahora bien: ¿Qué aportan las mujeres indígenas y campesinas que protagonizan estos movimientos en defensa de la tierra y del territorio a las filosofías ecofeministas? De acuerdo con lo presentado hasta aquí, considero que la principal contribución de estas agentes socioambientales es la vinculación del pensamiento con el cuerpo que somos y que compartimos con los otros no humanos. A través de sus experiencias, prácticas y discursos encontramos una fuente para la reflexión-acción que trasciende las fronteras de la escritura. Una filosofía que se asuma como no discriminatoria, tiene que tomar en cuenta las fuentes de producción de conocimiento que desarrollan aquéllas/os a quienes se les ha negado la escolarización.

Los testimonios de las indígenas y campesinas que interpelan las estructuras tradicionales de las comunidades originarias, así como el etnocentrismo de discursos feministas y ecologistas, proporcionan algunas claves para la conformación de una nueva cultura. Estas mujeres nos enseñan a mirar la ética, la política, los estudios feministas y el ecologismo desde el *nosotros*, constituyendo un paradigma alternativo para un futuro de inclusión, sostenibilidad y justicia social.

Bibliografía

Aranda, José y García, Andrea (2007): "Perspectiva de género para el análisis de la participación femenina en organizaciones ambientalistas. El caso de la organización de mujeres ecologistas de la Sierra de Petatlán, Guerrero." *Territorios,* no. 16-17 (125-145). Disponible en línea: http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=35701707 Consultado el 13 de junio de 2014.

Cobo, Rosario y Paredes, Paz, (22 de mayo de 2010): "La Jornada del Campo". Suplemento informativo del periódico *La Jornada,* no. 32. Disponible en: http://www.jornada.unam.mx/2010/05/22/mujeres.html Consultado el 9 de agosto de 2013.

Comisión Municipal de Agua Potable y Alcantarillado de Colima y Villa de Álvarez (Ciapacov). (2015): "Abastecimiento". Disponible en: http://ciapacov.gob.mx/Organismo/Abastecimiento.php Consultado el 31 de mayo de 2015.

Dirección General de Desarrollo Minero del Servicio Geológico Mexicano, en el estado de Colima. (2015): "Listado de proyectos mineros". Disponible en línea: http://portalweb.sgm.gob.mx/economia/es/mineria-en-mexico/349-colima.html Consultado el 27 Feb. 2015.

Gargallo, Francesca (2014): *Feminismos desde Abya Yala.* Corte y confección, Ciudad de México. Disponible en línea en: https://francescagargallo.files.wordpress.com/2014/01/francesca-gargallo-feminismos-desde-abya-yala-ene20141.pdf Consultado el 16 de diciembre de 2015.

Gómez Fuentes, Anahí Copitzi (2010): *Agua y desigualdad social. El caso de las indígenas mazahuas en México.* Madrid, Catarata.

Gómez, Miguel (22 de enero de 2015): *Zacualpan, su lucha, nuestra agua.* [Video]. Disponible en línea en: https://www.youtube.com/watch?v=aGPN2_UkGBw Consultado el 7 junio de 2015.

Hernández, Rosalva (2008): "Diálogos e identidades políticas: génesis de los procesos organizativos de mujeres indígenas en México, Guatemala y Colombia", en Hernández, Rosalva Aída (ed). *Etnografías e historias de resistencia. Mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas* (pp. 45-125), México, Publicaciones de la Casa Chata/CIESAS/UNAM.

Lenkensdorf, Carlos (1999): "El género y la perspectiva en tojolabal", en *Estudios de la cultura maya,* 20, 291-231.

(2005): *Filosofar en clave tojolabal*. México: Miguel Ángel Porrúa, 2005.

(2008): *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales,* 5a ed. México, Siglo XXI.

Marcos, Sylvia (2010): *Cruzando fronteras: mujeres indígenas y feminismos abajo y a la izquierda,* San Cristóbal de Las Casas: Centro Indígena de Capacitación Integral (CIDECI)/Universidad de la Tierra. Disponible en línea en: https://zapatismoyautonomia.files.wordpress.com/2012/01/sylvia-marcos-cruzando-fronteras-2010-san-cristc3b3bal-cideci-unitierra.pdf Consultado el 23 de enero de 2015.

Millán, Márgara (2008): "Nuevos espacios, nuevas actoras. Neozapatismo y su significado para las mujeres indígenas", en Hernández Castillo, Rosalva Aída (ed.), *Etnografías e historias de resistencia. Mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas* (pp. 217-249), México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS)/ Programa Universitario de Estudios de Género (PUEG)-UNAM.

Ramírez, Montserrat (14 de Marzo de 2014): "Crónica: la lucha y el conflicto de Zacualpan". *Perriodismo*. Disponible en línea en: http://www.perriodismo.com.mx/2014/03/14/cronica-la-lucha-y-el-conflicto-de-zacualpan/ Consultado el 30 de mayo de 2015.

Perriodismo (23 de febrero de 2015) *Llevemos la lucha de nuestro pueblo siempre en el corazón: Epitacia Zamora* [video]. Disponible en línea en: *https://www.youtube.com/watch?v=vCYLUUs36Ws* Consultado el 22 de marzo de 2015.

PULEO, Alicia. (2011): *Ecofeminismo para otro mundo posible.* Madrid, Cátedra.

(2015): "El ecofeminismo y sus compañeros de ruta", en Puleo, Alicia (ed). *Ecología y género en diálogo interdisciplinar* (pp. 375-405). Madrid, Plaza y Valdés.

Red Mexicana de Afectados por la Minería (REMA) (23 de febrero de 2015). "Desde REMA/M4[4] recordamos a Doña Pita, Incansable luchadora de la vida comunal de Zacualpan, Colima." Disponible en línea en: http://movimientom4.org/2015/02/desde-remam4-recordamos-a-dona-pita-incansable-luchadora-de-la-vida-comunal-de-zacualpan-colima/ Consultado el 30 de mayo de 2015.

Tapia González, Georgina Aimé (2015): "Aportaciones de las mujeres indígenas al diálogo entre filosofía y ecología", en Puleo, Alicia (ed). *Ecología y género en diálogo interdisciplinar* (pp. 263-277). Madrid, Plaza y Valdés.

Subcomandante Marcos. (2007): "Entre el árbol y el bosque". *Rebeldía 5, no. 54,* 17-23.

Warren, Karen (ed.) (2003). *Filosofías ecofeministas.* Trad. Soledad Iriarte. Madrid, Trotta.

ISSN 1989-7022

DILEMATA, año 8 (2016), nº 21, 227-252

ISSN 1989-7022

DILEMATA, año 8 (2016), nº 21, 227-252

Notas

1. Instituto Nacional de Educación para los Adultos.

2. La cronología del movimiento indígena de Zacualpan en defensa del agua y contra la minería que se presenta en este apartado puede consultarse en Ramírez, Montserrat. "Crónica: la lucha y el conflicto de Zacualpan". *Perriodismo* (14 Mar. 2014). Disponible en: http://www.perriodismo.com.mx/2014/03/14/cronica-la-lucha-y-el-conflicto-de-zacualpan/

3. La cifra fue tomada de CIAPACOV (2015). Disponible en línea en: http://ciapacov.gob.mx/Organismo/Zacualpan.php Consultado el 12 de enero de 2016.

4. Movimiento Mesoamericano contra el Modelo extractivo Minero.