

Feminización de las luchas antiextractivistas: el colectivo Mujeres Amazónicas Defensoras de la Selva*

Yolanda Martínez Suárez

Recibido: 21 de febrero de 2024 | Aceptado: 26 de junio de 2024 | Modificado: 29 de julio de 2024
<https://doi.org/10.7440/res91.2025.03>

Resumen | En un contexto de escalada de extractivismos en América Latina, se produce un fenómeno que nos interpela. La feminización de las luchas recoloca los focos sobre la articulación del extractivismo, la colonialidad y el patriarcado, y su responsabilidad en la crisis ecológica y climática actual. En este artículo me aproximaré a un ejemplo paradigmático de esas luchas, para analizar las transformaciones en el patriarcado, sin olvidar el componente racista y colonial que lo atraviesa. Presentaré al colectivo Mujeres Amazónicas Defensoras de la Selva (de Ecuador), por el protagonismo que adquieren los debates de género en su agenda, por los efectos desestabilizadores del sistema sexo-género que supone su propia emergencia como sujeto político y porque su propuesta de *selva viviente* (*kawsak sacha*) nos permite pensar de otro modo la naturaleza y nuestra relación con esta. En primer lugar, expondré el proceso de emergencia junto con sus principales estrategias políticas; en segundo lugar, los efectos de la selva viviente, como concepto y método; en tercer lugar, analizaré su agenda a partir de la idea clave de cuerpo-territorio, para finalizar con la conclusión de que son un colectivo con alto potencial transformador. La defensa de la propuesta legal *kawsak sacha*, con la que las Amazónicas llenan de contenido su rol de voceras de derechos, apuntala los debates sobre la ética nosocéntrica, la membresía política extendida de las indígenas o la reconstrucción de los relatos de la naturaleza en plena era tecnológica. Esto, articulado con su agencia y autoridad epistémica desde su posición situada de mujeres indígenas amazónicas, ha cambiado el juego político en todos sus niveles.

Palabras clave | cuerpo; feminismo; naturaleza; selva viviente; territorio

Feminization of Anti-Extractivist Struggles: The Amazonian Women Defenders of the Rainforest Collective

Abstract | Amid the intensification of extractivist activities in Latin America, a transformative phenomenon demands attention: the feminization of resistance struggles. This shift foregrounds the entanglement of extractivism, coloniality, and patriarchy, revealing their shared role in driving the ongoing ecological and climate crisis. This paper delves into a paradigmatic example of these struggles, examining how they challenge and reshape patriarchal structures while acknowledging the colonial and racist dynamics embedded within them. I focus on the Ecuadorian collective *Mujeres Amazónicas Defensoras de la Selva* (Amazonian Women Defenders of the Rainforest)

* La investigación de la que hace parte este artículo contó con el apoyo del proyecto "Reproducción biológica, reproducción social y esfera pública" (PID2020-115079RB-I00), financiado por la Agencia Estatal de Investigación del Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades de España (MCIN/AEI/10.13039/501100011033).

for their critical integration of gender debates into their agenda, their disruption of the sex-gender system through their emergence as a political subject, and their innovative proposal of the *living forest* (*Kawsak Sacha*), which reimagines nature and our relationship to it. First, I outline the collective's formation and its primary political strategies. Second, I explore the living forest both as a concept and a methodological approach. Third, I analyze their agenda through the central notion of the body-territory connection. Finally, I argue that this collective represents a profoundly transformative force. Their defense of *Kawsak Sacha* as a legal framework enriches discussions on relational ethics, broadens the political inclusion of Indigenous women, and redefines narratives about nature in an increasingly technological era. Through their situated agency and epistemic authority as Indigenous Amazonian women, the *Mujeres Amazónicas* have redefined political resistance, introducing a powerful challenge to extractivist systems and transforming the political landscape at every level.

Keywords | body; feminism; living forest; nature; territory

Feminização das lutas antiextrativistas: o coletivo Mujeres Amazónicas Defensoras de la Selva

Resumo | Em um contexto de escalada do extrativismo na América Latina, está ocorrendo um fenômeno que nos desafia. A feminização das lutas coloca novamente em evidência a articulação entre o extrativismo, a colonialidade e o patriarcado, e sua responsabilidade pela atual crise ecológica e climática. Neste artigo, abordo um exemplo paradigmático dessas lutas, a fim de analisar as transformações no patriarcado, sem esquecer o componente racista e colonial que o atravessa. Apresento o coletivo Mujeres Amazónicas Defensoras de la Selva (Equador), por causa da proeminência dos debates de gênero em sua agenda, dos efeitos desestabilizadores do sistema de sexo-gênero que a própria emergência delas como sujeito político acarreta e porque sua proposta de uma *floresta viva* (*kawsak sacha*) nos permite pensar de forma diferente na natureza e em nossa relação com ela. Em primeiro lugar, apresento o processo de surgimento, juntamente com suas principais estratégias políticas; em segundo lugar, os efeitos da floresta viva, como conceito e método; em terceiro lugar, analiso sua agenda com base na ideia-chave de corpo-território, para concluir que se trata de um coletivo com alto potencial transformador. A defesa da proposta jurídica *kawsak sacha*, com a qual as mulheres Amazónicas preenchem de conteúdo seu papel de porta-vozes de direitos, sustenta os debates sobre a ética nosocêntrica, sobre a adesão política ampliada das mulheres indígenas e sobre a reconstrução das narrativas da natureza em meio de uma era tecnológica. Isso, articulado com sua agência e autoridade sistêmica a partir de sua posição situada como mulheres indígenas da Amazônia, mudou o jogo político em todos os níveis.

Palavras-chave | corpo; feminismo; floresta viva; natureza; território

Introducción

En un contexto en el que los “extractivismos invaden América Latina”¹ (Gudynas 2015, 7), se produce el fenómeno de la “feminización de las luchas” (Svampa 2015), “feminización de las luchas extractivistas” (Bravo y Vallejo 2019) o “feminización de las luchas indígenas” (Vallejo y García Torres 2017), que nos interpela². Este fenómeno recoloca los focos sobre la articulación del extractivismo, la colonialidad y el patriarcado, y su responsabilidad en la crisis ecológica y climática actual. Aquí me aproximaré a un ejemplo paradigmático de

1 Si bien América Latina es un continente diverso, aquí nos centraremos en el proceso de “producción de una subjetividad común en el espacio latinoamericano de las luchas” (Svampa 2019, 45).

2 Varias autoras coinciden en destacar el protagonismo de las mujeres en las luchas y resistencias populares, indígenas y comunitarias en Latinoamérica, articuladas en torno al antiextractivismo. Además de las citadas, véase Cabrapan Duarte (2022), que se refiere a la *feminización* y a la *feminización del antiextractivismo*.

esas luchas: analizaré un colectivo de mujeres en Ecuador, cuya aparición y propuesta comporta una serie de transformaciones en las tres cuestiones señaladas, centrándome sobre todo en el patriarcado, sin olvidar el componente racista y colonial que lo atraviesa. La elección viene motivada por el protagonismo que adquieren los debates de género en la agenda de esta agrupación, por el alcance de su difusión y por los efectos desestabilizadores del sistema sexo-género que supone su entrada como sujeto político en la esfera pública multinivel. En concreto, reflexionaré sobre el colectivo Mujeres Amazónicas Defensoras de la Selva (MADS)³, cuya emergencia, además de lo antedicho, permite pensar de otro modo la naturaleza y nuestra relación con esta, ofreciendo alternativas realizables, a partir de su propuesta del *kawsak sacha* o selva viviente. MADS aparece a principios del siglo XXI, precisamente, con el propósito de equilibrar la participación de las indígenas en el juego político del modelo extractivista, introduciendo en la esfera pública global su genealogía de luchas y visibilizando las opresiones que el triple sistema (patriarcal, colonial y extractivista) ejerce sobre ellas. El protagonismo en las luchas de esta asociación nos permitirá reflexionar sobre las propuestas de membresía política extendida, en tanto su alternativa viene avalada por la participación, incluyendo en la ecuación también lo no humano, descentrando así al sujeto de la modernidad⁴.

Las Amazónicas nacen para redefinir los términos del juego político que tiene como escenario la mesa de negociación y toma de decisiones sobre lo que Lorena Cabnal (2010, 11) denominó “este territorio histórico; mi cuerpo y su relación con la tierra”. Desde una perspectiva situada, este colectivo viene a denunciar que en la dinámica de explotación-apropiación territorial que tuvo lugar en Ecuador⁵ en la segunda década de los 2000, tras la licitación de la Ronda Suroriente⁶, los derechos de las mujeres, los pueblos indígenas y la naturaleza estaban excluidos. Ellas describen cómo los agentes implicados en la negociación eran, de un lado, funcionarios y empresas extractivistas y, de otro lado, “los líderes comunitarios y dirigentes de las organizaciones indígenas, que en la gran mayoría de casos son hombres” (Gualinga *et al.* 2019, 6). Ante esta injusticia, un grupo de Amazónicas decidió sentarse en la mesa de negociaciones, ocupando así un lugar que no tenía asignado. Un “*locus inesperado* —en ese lugar donde no se espera que estemos— [y que] nos inscribe ya —desde el principio— como sujetos-agente” (Femenías 2007b, 15).

Salvando la gran heterogeneidad de las asociaciones de mujeres y feministas del continente, con MADS se proponían “poner en medio del debate la posición y necesidades de las mujeres que están viviendo las consecuencias de la explotación de recursos naturales en sus territorios. Así mismo, se plantean como una agrupación crítica frente a los dirigentes que han comprometido sus territorios por negociaciones con el Estado y las empresas” (Gualinga *et al.* 2019, 7). Así, introdujeron la crítica al Estado como perpetrador de la injusticia (Orozco Mendoza 2019), como promotor de la lógica extractivista y responsable de sus consecuencias en términos de desigualdades socioambientales, económicas y de género (Cabrapan Duarte 2022). De esta manera, MADS “se reclaman reproductoras y defensoras

3 En su página web (<https://www.mujeresamazonicas.net>) se presentan como “un colectivo de Mujeres Amazónicas unidas con el único fin de defender la Selva, la vida y nuestras culturas para las futuras generaciones. Formamos el grupo mujeres de seis nacionalidades indígenas de la Amazonia ecuatoriana: Achuar, Shuar, Shiwiar, Kichwa, Sápapa y Waorani”.

4 Como apuntan Ulloa y Zaragocin (2022), los replanteamientos de las relaciones humano - no humano llevan a la descentralización del excepcionalismo humano.

5 Para una aproximación histórica a la minería y la actividad petrolera en Ecuador, véase Acosta (2009).

6 La Ronda Suroriente, o XI Ronda de licitación petrolera de Ecuador, es un escenario perfecto para observar las contradicciones y tensiones entre un Estado que pretende ampliar la frontera extractivista para reducir la pobreza en el país y lograr el buen vivir y las comunidades indígenas que viven en las más de tres millones de hectáreas de las que pretendía extraer petróleo. El área es megadiversa y coincide con los territorios ancestrales de al menos siete nacionalidades indígenas, entre las que se encuentran los kichwa amazónicos de Sarayaku, promotores de la iniciativa de introducir el ideario del buen vivir en la Constitución de 2008.

de la vida, sus territorios, su cultura, y sus familias con el objetivo de poder organizarse y emprender acciones encaminadas a la protección de estos elementos fundamentales de su cotidianidad” (Gualinga *et al.* 2019, 7).

Situadas en una de las *otras modernidades*⁷ (Rivera Cusicanqui 2018), las Amazónicas abandonaron su posición asignada, por el patriarcado, de madrinan de ceremonias y pactos, y adoptaron la agencia no solo de quien negocia y sella pactos, sino la de quien tiene el poder de levantarse de la mesa de negociaciones y detener el juego político (patriarcal, colonial y extractivista) para renegociar las normas de la partida. Y lo hicieron asumiendo el rol de intermediarias con el mundo exterior, un papel masculinizado como todo el proceso de toma de decisiones sobre los territorios (Vallejo y García Torres 2017).

Objetivo y metodología

Dada la complejidad del tema, no es mi propósito aquí ofrecer una caracterización cerrada y completa del proceso de emergencia de MADS y sus consecuencias políticas, sino presentar las condiciones de su articulación, describiendo algunas de sus principales estrategias y apuntando hacia las transformaciones políticas que comporta: ¿cómo se fraguó este cambio de protagonismo en las luchas? ¿Qué rasgos tiene la emergencia de este nuevo sujeto político? ¿Cuáles han sido las principales estrategias que llevaron a las Amazónicas a tomar por asalto el poder de negociación sobre los territorios? ¿Qué efectos tiene la emergencia de MADS en las conceptualizaciones políticas del patriarcado colonial de modelo extractivista? En definitiva, ¿qué consecuencias tiene sobre el extractivismo, el colonialismo y el patriarcado este cambio de negociadoras? En adelante, intentaré contestar estas preguntas, esto es, señalaré las principales grietas que abre el nuevo sujeto político en el edificio del poder colonial y patriarcal que tiene hoy en el extractivismo su máximo exponente.

Más allá de presentar un caso de estudio desconocido y de gran relevancia, que también, este texto pretende pensar el fenómeno desde ciertas coordenadas filosófico-políticas, con el fin de arrojar claridad conceptual sobre un complejo proceso de escala global. Si bien cada contexto es particular, la ejemplaridad de la lucha de Sarayaku y sus mujeres, en red con MADS, permitirá extraer pautas para caracterizar el fenómeno de feminización de las luchas o de articulación entre los feminismos indígenas (Ulloa 2021), autónomos (Cabrapan Duarte 2022) o territoriales (Ulloa 2016) con los movimientos ambientalistas, dado que se conforman *equivalencias estratégicas* (Cabrapan Duarte 2022). Para ello me centraré en su idea de *selva viviente* y en las conexiones que esta tiene con el concepto vehicular feminista de cuerpo-territorio; lo haré describiendo su proceso y estrategias, a partir de sus voces.

Desde un enfoque filosófico-político, la metodología empleada será la de reflexión normativa con base en un caso de estudio ejemplar. La genealogía de MADS nace en Sarayaku⁸, una comunidad de la nacionalidad indígena kichwa amazónica, que se conoce

7 Silvia Rivera Cusicanqui (2016, 257) se refiere a la modernidad india o modernidad indígena como “formas de modernidad propia que aún viven en el tejido cotidiano y en las luchas de múltiples comunidades sobrevivientes al asalto del capital y del estado”.

8 Pese a su tamaño (menos de 1.400 miembros) y su localización aislada (un área de la selva amazónica en la provincia ecuatoriana de Pastaza, con acceso fluvial y aéreo restringido), el pueblo originario kichwa de Sarayaku ha sabido situarse en los debates globales gracias a un ejercicio magistral de comunicación, articulado con una estrategia judicial y política de reexistencia para su resistencia. Esto inició en la década de 1990, con la reclamación de los títulos de propiedad ancestrales y que se ha intensificado desde los 2000, tras el enfrentamiento con la petrolera Compañía General de Combustibles (CGC) y el Estado ecuatoriano, a quienes vencieron en sede judicial internacional, la Corte Interamericana de Derechos Humanos (Corte IDH), en 2012, con una sentencia pionera en avance de derechos colectivos para los pueblos indígenas.

internacionalmente por su lucha antiextractivista y su activismo climático⁹. Así, con el objetivo de arrojar claridad conceptual e identificar los rasgos políticos del fenómeno de emergencia de MADS, se analizará toda la literatura y emisiones escritas y audiovisuales oficiales de Sarayaku, Mujeres de Sarayaku y MADS, y se efectuará un seguimiento de las publicaciones en redes sociales de las principales protagonistas del fenómeno. Concretamente, se estudiarán declaraciones oficiales, manifiestos, comunicados, discursos, conferencias y artículos académicos de las líderes de Sarayaku, así como documentales de su sello audiovisual, Selva Producciones y el contenido de las páginas web de Sarayaku y MADS desde su constitución, en 2003 y 2013, respectivamente. También se hará un seguimiento de las cuentas en Facebook, X (anteriormente Twitter) e Instagram de ambos grupos, y de las comunicaciones de las cuentas personales de Patricia Gualinga (primera presidenta de MADS) y Nina Gualinga (su sobrina).

Para el análisis se recurrirá a la idea de selva viviente, leída como una formulación de la noción de *territorio-cuerpo-tierra* (Cabnal 2010), *territorio-cuerpo* o su giro *cuerpo-territorio* (Cabrapan Duarte 2022). Es decir, se revisará el material compilado sobre las discusiones que interpelan al patriarcado, al colonialismo y al extractivismo. Además de los pares masculino/femenino, privado/público, naturaleza/cultura, se hará una lectura de los textos a partir de las categorías filosóficas de selva viviente y cuerpo-territorio.

Estrategias de la emergencia política de MADS

Genealogía: protesta, boicot y defensa

Adquirir un asiento en la mesa de negociación extractivista exigió múltiples y diversas movilizaciones y resistencias durante décadas. Si bien puede rastrearse la voz política propia de las indígenas amazónicas desde la década de 1970, será en la de 1990 cuando irrumpen en la esfera pública nacional (Coba 2020) y habrá que esperar hasta los 2000 para que su protagonismo traspase las fronteras de Ecuador. La memoria indígena recoge el protagonismo organizativo de varias mujeres de una misma familia, las Gualinga¹⁰, en la Gran Marcha de 1992. Así, Beatriz Gualinga¹¹, de Sarayaku, fue la líder del movimiento coordinado por la Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza (OPIP) designada para demandar al presidente de Ecuador la titularidad de las tierras ancestrales, el reconocimiento de un Estado plurinacional y una moratoria petrolera (Coba 2020).

Veinte años después, en 2002, en ese mismo centro amazónico, Sarayaku, las mujeres promovieron una huelga de sexo y chicha, con un éxito mayor al de Lisístrata, pues en este caso, a diferencia del relato griego, la paz no se firmó sobre un cuerpo de mujer. La chicha es la bebida sagrada que preparan las kichwas amazónicas y que es indispensable para recibir a las visitas masculinas, y por lo tanto para firmar acuerdos (Martínez Suárez y De Salvador Agra 2018). Como menciona Coba (2020, 615), “para las familias amazónicas, quienes comen juntas son aliadas”. De modo que negar la chicha fue una medida simbólica con efectos prácticos, ya que boicoteó los posibles pactos con las petroleras y

9 Para profundizar en sus luchas, véanse Martínez Suárez y Agra Romero (2019) y Martínez Suárez (2024).

10 Los Gualinga son una de las familias fundadoras de Sarayaku (Coba 2020), la comunidad central de la Amazonía ecuatoriana que lleva en su nombre el apelativo de *Pueblo del Medio Día* o *Cenit*. Se autodesignan como centro geográfico y político de la resistencia.

11 Coba (2020, 610) documenta cómo Bacha (Beatriz) Gualinga lideró el movimiento de resistencia indígena de 1992 y sentó las bases para la “consolidación de una esfera pública organizativa en la que dio voz a las experiencias generalizadas de violencia machista y racista ejercida sobre niñas y mujeres de todas las edades”. A Beatriz se le atribuye la certeza de que la retirada de Quito tras la marcha no les garantizaría los derechos que reclamaban. Según la memoria indígena, fue Bacha quien decidió permanecer allí hasta ser recibidos y quien pronunció el discurso en el Palacio de Carondelet, interpelando al “gobierno de tú a tú” (Coba 2020, 620).

el Estado, y truncó las alianzas. En Sarayaku, “las mujeres se organizaron y dijeron que si los hombres decidían dejar entrar a las empresas, deberían empezar a buscarse otras mujeres... y otro territorio” (Martínez 2012, 32).

En esa línea, ese mismo año, las mujeres de Sarayaku protagonizaron otro acto de resistencia al detener y desarmar a los técnicos de la empresa petrolera Compañía General de Combustibles (CGC) en su primera incursión, como recoge el documental *Yo soy defensor de la selva* (Gualinga 2003), presentado como evidencia en el juicio Sarayaku ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos (Corte IDH) en 2011. No era la primera vez, ni sería la última¹², que los cuerpos de las Amazónicas se ponían como barrera ante las amenazas externas (Vallejo y García Torres 2017; Coba 2020), pero esta vez su alcance fue otro. Su salida del rol asignado de sexo-género y étnico no solo se escenificó en las comunidades, sino que se difundió en el exterior, ya que, como ellas mismas señalan:

Nuestra estrategia de acción ha sido desde lo interno hasta lo externo. Las comunidades son el primer lugar de concientización y planificación de actividades. Luego, las ciudades amazónicas, como espacios de encuentro con otras comunidades. Finalmente, las grandes ciudades y centros políticos en donde se toman decisiones sobre explotación de recursos naturales ha sido el escenario de nuestras consignas, gritos y pedidos en favor de la vida, la selva y nuestros territorios. (MADS s. f.)

Hoy son ellas las que alzan la voz en los foros internacionales de reclamación de derechos (humanos, indígenas, climáticos). Como menciona el abogado del caso de Sarayaku ante la Corte IDH: “el éxito de Sarayaku es el éxito de sus mujeres impresionantes que con el tiempo se han convertido en voceras globales de los derechos indígenas” (Melo 2016, 61), pero también de los derechos climáticos y de los derechos de las mujeres, pues, según señalan Vallejo y García Torres (2017), las Amazónicas llevan una doble agenda, la antiextractivista y la de género. De este modo, incorporaron a las agendas indígenas “el cuestionamiento de la patriarcalización de los territorios y las violencias de género” (Bravo y Vallejo 2019, 5), de ahí la complejidad e interés del caso. Acerquémonos a su constitución.

Asociación y filiación

MADS nace en 2013¹³, a partir de la reunión de un conjunto de lideresas indígenas, bajo la guía de grandes mujeres que se habían fraguado en la lucha de Sarayaku. Al abrigo del sindicalismo indígena, han sabido rescatar la experiencia de las mujeres activistas y han fortalecido su unidad. Las Amazónicas consolidarán y amplificarán el legado de Beatriz Gualinga, cuya actuación “transformó la esfera pública nacional, irrumpiendo” como indígena y como mujer en la gran marcha de 1992 (Coba 2020, 620). Precisamente, su primera presidenta será su sobrina, Patricia Gualinga¹⁴. Del colectivo forman parte asimismo Noemí Gualinga, la hermana de Patricia, y sus sobrinas, Nina y Helena Gualinga, todas ellas figuras con proyección internacional.

12 Las mujeres de Sarayaku aseguraron el perímetro de su selva tras la entrada de la empresa CGC y la colocación de minas. Las Amazónicas caminaron la selva en 2003 para recuperar su territorio, mostrando a la comunidad qué parte era segura (Martínez 2012) y ciñendo de nuevo el hilo cuerpo-territorio, dos categorías que consideran una sola.

13 Su acto fundacional fue el Primer Encuentro de Mujeres de las Organizaciones Indígenas Amazónicas por la Defensa de la Vida, el Territorio y el Buen Vivir, celebrado en Puyo en 2013. Ahí redactaron un manifiesto que le entregaron al Gobierno tras la marcha de Puyo a Quito unos meses después. Se registraron legalmente como Mujeres Amazónicas Defensoras de la Selva en 2016.

14 Histórica defensora de derechos humanos que ejerció ante la Corte IDH en 2011 como testigo del caso Sarayaku y traductora ante el alto tribunal, ocupando su lugar como representante de relaciones internacionales del *Pueblo Originario Kichwa de Sarayaku*.

Las voces de las hermanas Gualinga “reelaboran el parentesco como categoría política central para crear alianzas y consolidar organizaciones” (Coba 2020, 599). La particularidad de que las hijas adopten el apellido materno¹⁵, el de la estirpe de defensoras de la selva, puede interpretarse como uno de los mecanismos de actualización y transformación de la historia “para recuperar la autoridad de las mujeres disminuida por los procesos coloniales, para conformar las esferas públicas descolonizadoras”, de los que habla Coba (2020, 599). La filiación es hoy una forma de resistencia en determinados contextos, como el de las Madres de la Plaza de Mayo¹⁶ en Argentina o el de las Amazónicas en Ecuador¹⁷.

Negociación, portavocía, concienciación y alianzas

En el primer nivel de su estrategia, MADS se proponía deslegitimar los pactos firmados entre comunidades y petroleras, bajo el argumento de que “esta política del gobierno ha vulnerado nuestros derechos ya que no hemos sido adecuadamente consultadas, las mujeres no hemos sido consideradas y no hemos participado en esos eventos de socialización” (MADS s. f.). Además, denuncian “que se han utilizado mecanismos engañosos para conseguir firmas de los/as miembros de las comunidades” (MADS 2016) y que “la consulta previa fue un proceso totalmente viciado y manipulado por la secretaría de Hidrocarburos” (MADS 2018). Como hemos visto, la emergencia de MADS está motivada por su exclusión del juego de toma de decisiones políticas debido a que son mujeres, por las trampas detectadas en la partida (el denunciado proceso “viciado y manipulado”) en perjuicio de los indígenas y por el abuso de poder de una de las partes (la señalada Secretaría de Hidrocarburos¹⁸), lo que apunta a las tres causas de la crisis ecológica y climática antes mencionadas: el patriarcado, el colonialismo y el extractivismo. Su mera emergencia como sujeto se asocia a una visibilización y denuncia de esa triple opresión: como mujeres, como indígenas y como habitantes de la selva.

Las defensoras de la selva se sitúan del lado de la comunidad¹⁹, pero su llegada, además de evidenciar los fallos de la categoría *nosotros*, en términos de exclusiones y sus grietas, como habían advertido las teóricas políticas al estudiar el género del multiculturalismo (Shachar 1998; Okin 1999; Honing 1999; Benhabib 2005; Phillips 2007; Femenías 2007a), implica no solo un cambio de las reglas del juego, sino también de quién puede jugar. Los interlocutores de las defensoras de la selva no serán solo las petroleras o los funcionarios y políticos locales, sino cualquier persona y todas a la vez. Su estrategia de “despertar conciencia en la población a nivel nacional” (MADS 2013a) e internacional, con la que quieren establecer puentes de diálogo, incluye como táctica central el situar los focos hacia el tablero de juego e invocar las miradas del mundo entero, legitimando así el inicio de una nueva partida. Quieren que todas las personas de las comunidades, de la Amazonía, que todos los ecuatorianos, los activistas climáticos —con quienes establecen redes en las

15 Aunque habría que estudiar en profundidad la decisión, resulta curioso que las hijas de Noemí Gualinga hayan adoptado el apellido de su madre, cuando ni en Ecuador ni en Suecia, patria de su padre, es común esta acción. De hecho, sus dos hermanos varones han adoptado únicamente el apellido paterno (como recomienda la costumbre sueca).

16 Para profundizar en el activismo materno y los posibles nexos entre colectivos feministas, véase Orozco Mendoza (2019).

17 Si bien sería interesante un estudio comparativo con otros movimientos, desborda el propósito de esta investigación. Aquí se presentarán las condiciones, objetivos y estrategias de MADS que podrán servir de base para futuras comparaciones.

18 La sentencia del Caso Sarayaku de la Corte IDH incluía la obligación del Estado ecuatoriano de disculparse públicamente ante el pueblo de Sarayaku, lo que hizo en una visita oficial de cuatro de sus ministros (de Justicia, Medio Ambiente, Defensa y Recursos Naturales) y del procurador general de Ecuador a la comunidad en 2014.

19 María Luisa Femenías (2007a, 219) recuerda que, “dentro del esquema de la resistencia, la amplia variedad de agrupaciones de base lideradas por mujeres funciona a la manera de núcleos centripetos identitarios y de pertenencia”.

Conferencias de las Partes²⁰—, las feministas, las organizaciones no gubernamentales, las políticas europeas, los organismos internacionales sean conscientes de lo que se está pactando, porque la decisión nos afecta a todas las personas, dado que hablamos de la naturaleza y eso remite a lo humano.

Con su interpelación a la humanidad, sitúan el tema de la justicia climática que se articula con su lucha antiextractivista y la defensa de su modo de vida. Las Amazónicas nos obligan a tomarnos en serio lo que está en juego. Nos invitan a adquirir conciencia de nuestra participación, como parte de la selva-mundo, lo que nos remite a la conceptualización de *membresía política* de Benhabib (2005). Además, salen “del lugar de inmanencia de la otra” al apropiarse de las teorías (Femenías 2007a, 210). De este modo, actúan sobre “la diferencia heterodesignada [que] conforma su identidad primaria y las vincula a la familia, al grupo, a lo sociocultural, lo religioso” (Femenías 2007a, 206), resignificando así no solo las narrativas de los hombres en torno a sus nacionalidades indígenas, sino también la otra discriminación, la del racismo que las exotiza y esencializa, y los discursos que las inferiorizan y que vienen de Occidente²¹. Esto es, combaten activamente el patriarcado ancestral, pero también el colonial. Vallejo y García Torres (2017, 14) lo sintetizan así: “luchan por la despatriarcalización de su territorio-cuerpo mientras se defiende la tierra-territorio comunitario”.

La selva viviente como propuesta

Para intentar desentrañar la compleja articulación esencialismo-transformación, me detendré brevemente en los discursos de MADS. En su autodesignación, insisten en palabras clave como *defensoras*, *reproductoras*, *selva*, *naturaleza*, *vida* y *territorio*. Hablan de *resistencia comunitaria*, pero también emplean términos como *derechos*, *lideresas* y *dirigentes*²², lo que nos remite a los derechos de las mujeres²³. En su lenguaje hacen uso recurrente de vocablos como mandatos, pronunciamientos, agenda, consignas, estrategia de acción, concientización y planificación, entre otros. Dichas expresiones lingüísticas van siempre precedidas de un *nuestro/a*, que avala la tesis de la ética nosocéntrica/comunitaria como base de las luchas de las mujeres, indígenas y campesinas, para defender sus territorios, que expone Aimé Tapia (2018). Ética que aquí se complejiza con la articulación de las demandas propias, como mujeres indígenas, esto es, “como uno de los sectores más oprimidos”, según su último anuncio de rueda de prensa (MADS 2023). Del “nosotros” han pasado al “nosotras” que, de acuerdo con Femenías (2007b, 16) y Tapia (2018, 91), posibilita la aparición de “sujetos feministas complejos” que se enfrentan de otros modos a los discursos hegemónicos.

20 Si bien el ejemplo colectivo más reciente es el “Pronunciamiento de la delegación de mujeres de Sarayaku” (Mujeres Sarayaku 2021), de la COP26 celebrada en Glasgow en 2021, que hace suyo MADS, Nina y Helena Gualinga, las hermanas que acaban de aparecer en la portada de *Forbes Ecuador* de octubre-noviembre 2023, son protagonistas habituales de la Conferencia de las Partes (COP) desde Lima en 2014. Las Amazónicas utilizan estos foros como instrumento, como altavoz de sus luchas, ya que, si bien son conscientes del riesgo de despolitización o desvirtuación de sus propuestas más radicales, lo asumen en tanto su resistencia global las refuerza internamente.

21 Para una aproximación más detallada a los desafíos que presenta el multiculturalismo en el “tiempo de las mujeres”, centrada en el feminismo latinoamericano, véase Femenías (2007a).

22 Como señala Tapia (2018) para el caso de otras indígenas, las Amazónicas, al hablar en castellano también feminizan palabras para visibilizar a las mujeres como actoras. Como ejemplo sirva este fragmento extraído de su web: “Acompañamos y apoyamos las luchas y procesos protagonizados por lideresas y dirigentas de comunidades y pueblos, defensoras de la Selva y la Vida como nosotras”.

23 La tensión entre los derechos de etnia y los civiles, como apunta Femenías (2007a) en su lectura de Rivera Cusicanqui, emerge en este punto en la lucha de las Amazónicas, lo que evidencia el difícil equilibrio de su posición situada entre dos mundos. Habitar la frontera supone vivir la negociación entre la pertenencia y el derecho, entre lo comunitario y lo global, lo que implica una oportunidad al tiempo que un desgaste.

Este sería el caso de MADS, quienes en su breve historia han sentido la rigidez de la categoría del *nosotros*, apelando a su revisión para encajar en ella, como hemos visto. Es evidente que son “agentes de cambio” (Tapia 2018, 66), no solo por sus discursos, sino por el propio rol que juegan. Las Amazónicas y Sarayaku nos invitan a revisar ciertas categorías teóricas como comunidad-nosotros, naturaleza-vida, cuerpo-territorio, ya que generan resignificaciones. A su vez, cabe analizar el impacto y las consecuencias de la propuesta de selva viviente, en su interpelación al pensamiento ecologista y a los movimientos de mujeres. Empecemos viendo la relación de MADS con la categoría de selva viviente.

Activismo maternal estratégico

En los pronunciamientos, la autodesignación de MADS nos recuerda la de los albores del feminismo ilustrado: “las madres, las hijas, las hermanas representantes de la nación demandan constituirse en Asamblea Nacional”, con el que Olympe de Gouges empezaba la *Declaración de los derechos de la mujer y la ciudadana* en 1791. Entre este pronunciamiento y el de MADS, “somos mujeres, madres, hijas que queremos una vida digna, y un futuro para nuestros hijos” (MADS 2022a), median varios siglos y miles de kilómetros. A pesar de la distancia espacio-temporal, comparten su tono de reivindicación de derechos y la invocación a las filiaciones para legitimar el acceso a las afiliaciones.

La mención del parentesco, la genealogía del liderazgo y la resistencia es aquí la llave para la participación política. Las Amazónicas, como su autodesignación explícita, están aquí como mujeres que forman parte de una comunidad, para representarla y defenderla. Son las madres de la selva, las mujeres que con su agencia visibilizan a sus criaturas, todas aquellas que forman parte de la naturaleza y con la que las vincula una relacionalidad. Las autodesignadas como “defensoras y reproductoras de la selva y la vida”²⁴ emplean los términos *vida*, *selva* y *naturaleza* como sinónimos, ya que mantienen una “estrecha relación y vida con la naturaleza”, “una estrecha relación con nuestro entorno siendo la selva el espacio de vida de todos los seres”, “la selva para los pueblos indígenas que habitan en la Amazonía es vida, es el *Kawsak Sacha*, la Selva Viviente” (MADS 2013a). Y es vida para todos los seres que viven en y de la selva, pero solo los sabios y las mujeres tienen un papel de representación en la propuesta. No es casual que las MADS hayan sido quienes en 2013 presentaran la declaración de *kawsak sachá* - selva viviente ante el parlamento de Ecuador:

Las mujeres del centro sur amazónico, representantes de las Nacionalidades Kichwa, Sapara, Shiwiar y Waorani, con el respaldo organizativo de la CONAIE [Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador] y GONOAIE [Gobierno de las Naciones Originarias de la Amazonía Ecuatoriana] nos hemos movilizado desde la ciudad de Puyo hasta la capital de la República para llamar la atención de la ciudadanía y a las autoridades del Gobierno Nacional, respecto a nuestros problemas y preocupaciones frente a la situación que vivimos en nuestros territorios. (MADS 2013a)

Si bien podríamos profundizar en el peso de los motivos patriarcales²⁵ a la hora de ceñir ese lazo naturaleza-mujeres, esto es, de elevarlas a la condición de representantes de las nacionalidades indígenas, en este caso no se trata solo de una instrumentalización del rol de

24 La lucha por la vida de hombres-mujeres y naturaleza es el principal objetivo de las organizaciones indígenas, entre ellas, de la ecuatoriana Conaie que, además de ser la pionera en el continente, es “la organización nacional indígena más compleja e institucionalizada”, según Francesca Gargallo (2013, 34).

25 En varios de los documentos de Sarayaku se exponen argumentos patriarcales para justificar la emergencia de las mujeres como sujeto político, como, por ejemplo, reconducir el discurso mediático que identificaba al hombre indígena con salvaje o terrorista hacia el imaginario de mujeres indígenas como salvaguardas de la naturaleza.

sexo-género. Estaríamos ante una “auto esencialización estratégica” (Vallejo y García Torres 2017, 24), una actuación estratégica, siguiendo la lógica de género impuesta, que si bien comporta un activismo lleno de contradicciones, como apunta Orozco Mendoza (2019), al ser un ejercicio performativo consciente, las libera de las restricciones del rol marcado²⁶.

Autoridad epistémica

Como afirma *El libro de la vida de Sarayaku para defender su futuro* (2003), la sabiduría y los principios de la naturaleza se revelan “a través de nuestros sabios y mujeres, quienes nos han enseñado acerca de los secretos para alcanzar la armonía de uno consigo mismo y con la naturaleza, nuestra máxima del *Sumak Kawsay*” (Sarayaku 2014, 79). La conexión de las mujeres con la naturaleza las sitúa, en la propuesta de la selva viviente, como sujeto privilegiado para la toma de decisiones políticas. En tanto, su objetivo principal, “visibilizar y socializar nuestro modelo comunitario de vida *Kawsak Sacha*, la Selva Viva” (MADS 2013b), las introduce en la esfera política en una posición situada determinante, como sujetos epistémicos. Si las indígenas, junto con los sabios, son las intérpretes de los seres protectores de la selva, sobre ellas recae la interpretación y representación de la naturaleza, del mundo. Según la declaración oficial de *kawsak sachá*: “el equilibrio natural del universo, la armonía de la vida, la perpetuidad cultural, la existencia de los seres vivos y la continuidad del *Kawsak Sacha*, dependen de la permanencia y de la transmisión de los poderes de los Seres Protectores de la Selva” (MADS 2013a; Sarayaku 2018).

La propuesta de selva viviente es presentada como una herramienta conceptual innovadora con efectos prácticos. Por un parte, desde un pequeño pueblo indígena de Ecuador, se da una respuesta al modelo de desarrollo, a partir de un concepto propio, “proyectándola hacia otras culturas y sociedades con el fin de aportar al conocimiento profundo de la Naturaleza” (Gualinga 2019, 428), lo que resitúa al sujeto indígena mujer como autoridad epistémica global, erosionando así el colonialismo. Patricia Gualinga, en el discurso de recibimiento del galardón Olaf Palme²⁷, reivindica el aporte de la epistemología indígena: “muchas veces se dice que los indígenas no tenemos propuestas ni aportamos con alternativas, eso no es verdad. Nosotros aportamos con nuestros conocimientos” (Gualinga 2022). Desde la Amazonía, presentan la propuesta de selva viviente como solución²⁸ para la crisis climática, la pandemia global o la pérdida de biodiversidad, y a la vez como remedio a la crisis extractivista que sufren como colectivo etnizado; y, mediante su portavocía femenina, enfrentan la opresión patriarcal que las mujeres indígenas reciben como “triplemente marcadas” (Martínez, De Salvador Agra y De Salvador González 2015). Una vez reconocido el derecho a la titularidad ancestral de las tierras comunitarias en 1992 y elevada la naturaleza a la condición de sujeto de derechos en la Constitución de 2008, restaba la cuestión de la propiedad del subsuelo, algo que se solventa con la titularidad de la representación de la

26 En los discursos de las Amazónicas se observa una evolución, desde un esencialismo inicial hacia el refuerzo de su rol actual de voceras globales de derechos. Entre el “somos las abuelas, madres, hijas y hermanas que hemos decidido salir en defensa de la femineidad que nos conecta a la fuente primordial de la existencia humana” (MADS 2013b), de su primer comunicado, y el “acompañanos a escuchar las voces de las Mujeres Indígenas Amazónicas y a conmemorar la lucha de las mujeres por el territorio, por la vida, por los derechos de las mujeres y la participación plena en todo ámbito de nuestras vidas” (MADS 2023), media un proceso de toda una década. Hay un progresivo abandono del activismo materno a medida que se fortalece la membresía política de MADS, lo que reafirma la tesis de su carácter estratégico y del uso consciente de este.

27 Según la organización del prestigioso galardón, Patricia Gualinga fue “premiada en mérito a su valiente liderazgo en defensa de los derechos indígenas y de la naturaleza, en especial por la supervivencia del Amazonas, el bosque tropical más extenso del mundo”. Véase su sitio web: <https://www.palmefonden.se/2022-patricia-gualinga-3/>

28 El pueblo de Sarayaku recibió el Premio Ecuatorial 2021, que entrega el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), “por la conservación y defensa de su territorio en la selva amazónica”.

naturaleza, lo que Ulloa (2016, 126) denomina “una política vertical del territorio”. Desde la Amazonía, al sufrir las consecuencias del extractivismo, las indígenas disputan al Estado y las grandes corporaciones el poder de tomar decisiones sobre su vida, la naturaleza y el territorio, sinónimos en este contexto. Para ello, reconstruyen su cosmovisión y la adaptan a los términos del debate global.

Relacionalidad

Por otra parte, MADS abre la puerta a la discusión de otros tipos de desarrollo y de relación con la naturaleza. Frente a la concepción de bolsa infinita de materias primas, la selva viviente sella el subsuelo al señalar la continuidad y la relacionalidad constitutiva entre lo humano y lo no humano. La emergencia de las MADS, sus objetivos y circunstancias, son la prueba de que “no se trata de una relación simplemente romántica, paisajística o estética”²⁹ (MADS 2013a), sino de verdadera interdependencia y, también, de urgencia práctica, por los desafíos de la crisis ecológica. Las MADS nacen en el contexto de la desprotección del vínculo humano-naturaleza y las consecuencias políticas, sanitarias, económicas, culturales, etc. de la pérdida de esa red. Pretenden reforzar esta estructura ampliándola a todos los humanos, también a los de fuera de la Amazonía, ya que la relacionalidad es la clave tanto del problema como de la solución. De ahí que propongan el reconocimiento internacional del *kawsak sacha* - selva viviente como nueva categoría jurídica:

En ejercicio de los derechos consagrados en los pactos, tratados y convenios internacionales que protegen a los pueblos indígenas, hacemos conocer la verdadera propuesta de conservación, preservación y convivencia de la selva amazónica del sur oriente del Ecuador, mediante la promulgación de la declaratoria del —KAWSAK SACHA— (SELVA VIVIENTE) DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS como una nueva categorización de preservación —TERRITORIO SAGRADO PATRIMONIO CULTURAL DE LAS NACIONALIDADES EN ECUADOR— que toma en cuenta la filosofía y la cosmovisión de los pueblos originarios en cuanto a la interrelación ser humano-naturaleza. (MADS 2013a; Sarayaku 2018)

El reconocimiento internacional de la selva viviente como categoría de área protegida les permitiría a Sarayaku y MADS mantener el petróleo bajo tierra, y conseguir así su objetivo principal: “asegurar la continuidad de la vida de los pueblos originarios amazónicos, preservando y conservando la riqueza biológica de sus territorios, la naturaleza, la biodiversidad y el patrimonio cultural y natural, de acuerdo al concepto del *Sumak Kawsay* (Buen Vivir) y el de *Kawsak Sacha* (Selva Viviente)” (MADS 2013a). Esto, como hemos visto, tiene un efecto de transformación de los roles de género a nivel local, de los roles de etnia a nivel estatal, y de la intersección entre etnia, género y origen a nivel global.

Difusión global

Además de prestar atención al contenido de los discursos de las Amazónicas, como he argumentado, debemos fijarnos en su preferencia y en su forma. Recurriendo a la metáfora de los ambientes de la ecología de medios, que señala que el medio es el mensaje e incluso el masaje (McLuhan 1988)³⁰, diríamos que las Amazónicas están en una posición privilegiada para permitirnos ver al rey desnudo. Esto es, son las mejores candidatas para arbitrar el proceso de negociación. MADS, en su posición de voceras globales, con las

29 Siguiendo a Ulloa y Zaragocin (2022), podemos decir que la incomodidad que genera la propuesta, en este caso a empresas extractivistas y el Estado ecuatoriano, evidencia la fortaleza del concepto de selva viva. El sentido radical de la declaratoria es un antídoto contra su vaciado o despolitización.

30 La metáfora de los ambientes señala cómo los cambios de medios de comunicación comportan toda una serie de modificaciones en los patrones de interdependencia social.

tecnologías digitales como altavoz, han reforzado su participación política, por el poder que otorgan el acceso y los usos de las tecnologías. Internet ha supuesto para las Amazónicas una ventana al mundo, un lugar desde el cual tender cuerdas para el diálogo. Por una parte, esto es coherente con su tradición interna, ya que la comunicación y la apertura de espacios de diálogo han sido su sello de identidad política desde un inicio. Por otra parte, las Amazónicas saben, tras la lección de Sarayaku³¹, que es imprescindible llevar su mensaje al mundo para sobrevivir, no solo porque su propuesta implique una alternativa a la crisis actual, como en buena medida lo es, sino porque su voz es el salvoconducto de su autonomía. Su resistencia y reexistencia pasan por establecer un diálogo intercultural, en el que su bagaje en la mesa de negociaciones global las legitime como actrices políticas en la mesa de decisiones extractivistas. De este modo pasan de su rol asignado de sirvientas de chicha mudas a actrices, con voz y voto, que defienden su propuesta y ofrecen alternativas.

Las Amazónicas son un magnífico ejemplo de la tesis de la aldea global de McLuhan, donde el sentido de los viajes es bidireccional. En este caso, las vueltas necesariamente exigen las idas previas. Para asegurar su lugar en la comunidad, para que pueda seguir el juego, aunque cambien las jugadoras e incluso las normas, las defensoras han tenido que salir al exterior a recabar herramientas, apoyos y un nombre. El camino más directo lo han encontrado en la banda ancha de Internet y los viajes intercontinentales en avión para llevar su voz y sus discursos a esos lugares “donde se toman decisiones”, a los que aspiran desde su fundación, y que, sin duda, ya han conquistado. Asumiendo los riesgos de desactivación, son protagonistas habituales en los foros climáticos internacionales y las marchas mundiales, porque su propuesta, la promulgación de la selva viviente como categoría de conservación internacional, necesita del consenso global para poder realizarse, ya que está pensada en esa escala, al enfrentarse a una amenaza total, el capitalismo en su fase actual.

Tras analizar el alcance de las principales estrategias de MADS, en lo que sigue, me aproximaré a las violencias, principal punto de la agenda feminista indígena. Lo haré a partir de la categoría territorio-cuerpo o cuerpo territorio, de la que la propuesta de selva viviente es un ejemplo paradigmático. Como hemos visto, la propuesta de MADS es concepto y método, en la línea que defiende Zaragocin (en Ulloa y Zaragocin 2022) para cuerpo-territorio.

Defensa de cuerpos-territorios situados

Las defensoras de la selva se enfrentan a varios riesgos y desigualdades, si bien el núcleo de sus preocupaciones son las violencias, como punta del iceberg de la dominación que se ejerce sociohistóricamente sobre las mujeres y la naturaleza. En este contexto, MADS, como han hecho las xinkas (Cabnal 2010), han iniciado un proceso de defensa de su cuerpo-territorio, un proceso de cuidado en diversas escalas (Ulloa 2016), lo que engloba el pronunciamiento público contra la violencia ejercida sobre las mujeres y la demanda de otras relaciones (de género y con el entorno, lo que incluye la defensa territorial de la selva). Para las Amazónicas, como para las feministas comunitarias: “Recuperar y defender el cuerpo, también implica de manera consciente provocar el desmontaje de los pactos masculinos con los que convivimos, implica cuestionar y provocar el desmontaje de nuestros cuerpos femeninos para su libertad” (Cabnal 2010, 22).

En el *Mandato de las Mujeres Amazónicas Defensoras de la Selva frente al extractivismo*, conocido como el mandato de veintidós puntos, se denuncian³² explícitamente la

31 No es casual que Sarayaku instalase su antena parabólica y abriese su página web el mismo año (2003) en que emprende acciones legales contra Ecuador y CGC. La consigna del pueblo es que los conozcan para que no los desaparezcan (Vallejo 2020).

32 Esta demanda ha sido reiterada en documentos y alocuciones posteriores como, por ejemplo, el manifiesto de 2020. Que los manifiestos se entreguen al presidente de Ecuador da cuenta de la responsabilidad al Estado.

discriminación y la violencia contra las mujeres, en sus dimensiones impersonal y personal (Segato 2016). Así, una de las principales demandas es el cese de la violencia contra las mujeres defensoras en tanto actrices políticas. Pero, además de la violencia impersonal, denuncian la violencia personal, íntima (Segato 2016), es decir, la violencia machista, ejercida contra las mujeres por el mero hecho de serlo, sean estas defensoras o no. Y así lo explicitan en los puntos 20 y 21 del mandato de 2018, donde reclaman investigación y políticas públicas adaptadas a su contexto, porque, “cuando hay violencias contra los territorios, hay violencia contra los cuerpos y viceversa” (Ulloa 2021, 42).

En línea con estos dos tipos de violencia estructural, cabría —a mi modo de ver— destacar dos puntos de inflexión en su lucha. El primero, en 2018, cuando se recrudece la violencia contra las defensoras, que incluye agresiones a cuatro de las lideresas (la primera, Patricia Gualinga), amenazas de muerte, quema de la casa de reuniones y el atropello que causó la muerte de María Taant³³, una de las fundadoras. La violencia y el feminicidio, como su manifestación extrema, son uno de los elementos que, junto con los factores socioambientales, los estereotipos de género asociados al rol reproductivo, la desigualdad social y las condiciones de pobreza, señala Rivadeneira (2021) como barreras del acceso a la autonomía y la participación³⁴, así como al ejercicio de los derechos de las mujeres. Las Amazónicas denuncian el feminicidio y la indiferencia sociopolítica y judicial.

El segundo punto de inflexión se sitúa en 2020, cuando Nina Gualinga hizo pública la denuncia del proceso de violencia machista que sufría desde 2015. La publicación de una confesión que empezaba así: “muchos conocerán mi lucha por el medioambiente, pero pocos saben de mi lucha personal. Y ya estoy cansada” (Gualinga 2020), provocó una cadena de reacciones, fundamentalmente en la campaña en redes sociales rotulada con la etiqueta #NosPasaATodas. Nina Gualinga cerraba la carta en la que cuenta la violencia machista que sufrió durante años denunciando las violencias patriarcales y enfatizando el carácter relacional de su lucha: “las mujeres tenemos derecho a una vida libre de violencia, sea que venga del Estado, los policías, la sociedad, nuestra familia, parejas o exparejas. Ya aguanté suficiente. No puedo seguir luchando por la tierra sin luchar por mí” (Gualinga 2020).

Como hemos visto, para las Amazónicas, cuerpo y territorio son una única categoría. Una atenta lectura cronológica de sus comunicados nos permite observar el fortalecimiento del sujeto mujer/mujeres y sus discursos feministas, que coexiste ahora con el de naturaleza/vida, en las listas de demandas de derechos, carteles, etc. Dicho con sus palabras: “Así como luchamos contra la destrucción y violación de nuestros territorios, también luchamos en contra de la violencia contra nuestros cuerpos” (MADS 2022b), porque “las violencias históricas y opresivas existen tanto para mi primer territorio cuerpo, como también para mi territorio histórico, la tierra” (Cabnal 2010, 23). Así, las MADS son “víctimas y protagonistas de la resistencia al petróleo” (Martínez 2012, 28). Su propuesta de *kawsak sacha* - selva viviente coincide con lo que Svampa (2015) caracteriza como ecofeminismo de la supervivencia. La alternativa de selva viviente añade la reciprocidad y la relacionalidad, ausentes de la tradición dualista de creación de saberes de la modernidad occidental, y destierra las violencias de todo tipo.

33 Este hecho se produjo el día que la Defensoría del Pueblo organizaba un evento para reconocer el liderazgo y la resistencia de MADS. Justo al retornar a su comunidad tras recibir el galardón, el 26 de marzo de 2021, Taant fue atropellada al bajarse del autocar que la llevaba.

34 Para afrontar estas dos barreras, las MADS encabezan campañas de reclamación de puestos de representación política, como el reciente #mujeresalacnaraie, y emprenden proyectos de desarrollo sostenible para obtener la financiación e independencia necesarias para su resistencia. The Hakhu Project y su línea de joyas Hakhu Amazon Design, promovida por Nina Gualinga, que venden por internet, permite la subsistencia de más de doscientas mujeres indígenas.

Conclusión

Una aproximación al sujeto MADS, a través de sus propios discursos y de su propuesta de elevar la selva viviente a categoría jurídica internacional como alternativa a la crisis ecológica, me permite concluir que son agentes de cambio político multinivel, activistas en el terreno y promotoras de diálogos globales, cuyas múltiples estrategias de resistencia y reexistencia nos ayudan a comprender mejor los procesos de feminización de las luchas antiextractivistas que las enfrentan al patriarcado y al colonialismo, en toda su complejidad.

Un análisis detallado de sus prácticas y discursos a lo largo de más de una década me ha permitido identificar las siguientes estrategias: (i) protesta desde su rol de soporte y liderazgo de las marchas de reivindicación de derechos; (ii) boicot a los pactos con las petroleras en un proceso de deslegitimización; (iii) defensa y resistencia activa (también militar) frente a las empresas extractivistas y el Estado; (iv) cuidado y seguridad, ofreciendo confianza a los demás; (v) filiación; (vi) autoorganización y constitución como asociación, manteniendo los vínculos de cooperación con las ONG feministas; (vii) negociación y portavocía mediante la participación en todos los niveles de la política, en un viaje de ida y vuelta, desde los foros globales hasta la comunidad; (viii) planificación de actividades para concienciar a la comunidad en diferentes niveles; (ix) alianzas y espacios de encuentro con otras comunidades; (x) ética nosocéntrica feminizada; (xi) activismo maternal estratégico; (xii) autoridad epistémica derivada de la legitimidad para interpretar y proteger a la selva; (xiii) relacionalidad y reciprocidad con todos los seres llevada a la política como red; (xiv) difusión a nivel global mediante tecnologías digitales; (xv) denuncia explícita de las violencias machistas y los feminicidios, entre otras.

Varias de estas estrategias están presentes en otros movimientos de mujeres, como los feminismos comunitarios (la construcción de la historia) o los feminismos territoriales (la creación de alianzas o la *geopolítica vertical del territorio* [Ulloa 2016], así como la noción central de cuerpo-territorio). Sin embargo, el aporte de esta aproximación excede esos otros procesos, por su carácter potencial para unir movimientos de crítica al patriarcado, el colonialismo y el capitalismo, en sus múltiples intersecciones. La complejidad del caso, sus diversos niveles (político, judicial, mediático) y escalas (comunitaria, local, regional, estatal, global), su carácter diacrónico, la articulación de MADS sobre la genealogía y aprendizajes de Sarayaku y la posición de las líderes de MADS entre dos mundos, con el potencial dialógico que eso supone, son avales que hacen de este un caso de estudio ejemplar, para avanzar en la reconceptualización de categorías desde una lógica más inclusiva, que descentre las dicotomías y sintonice con la relacionalidad.

Se han apuntado algunas de las consecuencias políticas y los efectos desestabilizadores de la entrada de MADS en la esfera pública global. Ellas aportan la propuesta del *kawsak sachá* como nueva categoría constitucional vinculante a la crisis ecológica, que muestra que “las indias” son capaces de filosofar, organizarse y resistir”, como diría Tapia (2018, 28), y se erigen como sujeto epistémico, rompiendo así dos fronteras, como mujeres y como indígenas. Casos como este avanzan hacia un universal crítico, luchando contra las exclusiones patriarcales y coloniales, y nos invitan a renegociar categorías dualistas (naturaleza/cultura, humano / no humano) para proponer otras que favorezcan el diálogo intercultural (selva viviente). La propuesta de *kawsak sachá* supone una contribución al diálogo global que articula soluciones a la crisis ecológica y climática actual. Desde la especificidad de una pequeña comunidad de la Amazonía ecuatoriana y en el proceso de emergencia de un colectivo de mujeres, se presenta una alternativa realizable a la coyuntura actual.

Las MADS nos interpelan. Que su defensa como cuerpo-territorio-comunidad gire en torno a su identidad étnica, reforzada y actualizada con la propuesta de selva viviente³⁵, tiene efectos sobre la construcción política de sus miembros, y especialmente sobre la construcción de sus miembros. Hemos visto que el *kawsak sachá* es “un intento de devolver el equilibrio político a la reproducción social de la selva” (Coba y Bayón 2020, 156). Y que su enunciación con la voz de las indígenas y mediante el altavoz de las tecnologías digitales no es accesorio. La articulación de estos tres elementos ha supuesto una transformación³⁶ de la membresía política. Así, MADS representa esa nueva participación, ahora feminista y extendida. Una nueva política en la que las indígenas se convierten en agentes de cambio con consecuencias globales. Que lo hagan desde su posición situada, desde su vínculo con la naturaleza, desde el polo doblemente marcado por la opresión patriarcal y colonial, multiplica, sin duda, sus efectos.

Referencias

1. Acosta, Alberto. 2009. *La maldición de la abundancia*. Quito: Abya-Yala.
2. Benhabib, Seyla. 2005. *Los derechos de los otros*. Barcelona: Gedisa.
3. Bravo, Andrea e Ivette Vallejo. 2019. “Mujeres indígenas amazónicas. Autorepresentación, agencialidad y resistencia frente a la ampliación de las fronteras extractivas”. *RITA* 12 (en línea). <http://revue-rita.com/dossier-12/mujeres-indigenas-amazonicas-autorepresentacion-agencialidad-y-resistencia-frente-a-la-ampliacion-de-las-fronteras-extractivas-andrea-bravo-ivette-vallejo.html>
4. Cabnal, Lorena. 2010. “Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala”. En *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*, editado por Acsur-Las Segovias, 11-25. Madrid: Instituto de la Mujer.
5. Cabrapan Duarte, Melisa. 2022. “Movimientos de mujeres contra el extractivismo: feminismos y saberes multituados en convergencia”. *Debate Feminista* 64: 56-79. <https://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.2022.64.2287>
6. Coba, Lisset. 2020. “Memorias de la Gran Marcha. Política, resistencia y género en la Amazonía ecuatoriana”. *Arenal* 28 (2): 597-626. <https://doi.org/10.30827/arenal.v28i2.15761>
7. Coba, Lisset y Manuel Bayón. 2020. “Kawsak Sacha: la organización de las mujeres y la traducción política de la selva amazónica en el Ecuador”. En *Cuerpos, territorios y feminismos: compilación latinoamericana de teorías, metodologías y prácticas políticas*, editado por Delmy Tania Cruz Hernández y Manuel Bayón Jiménez, 141-159. Quito: Abya-Yala.
8. De Gouges, Olympe. 1791. *Declaración de los derechos de la mujer y la ciudadana*. <http://clio.rediris.es/n31/derechosmujer.pdf>
9. De Salvador Agra, Saleta. 2010. “Ciberactivismo ecofeminista”. *Investigaciones Feministas* 1: 27-41. <https://revistas.ucm.es/index.php/INFE/article/view/INFE1010110027A>
10. Femenías, María Luisa. 2007a. *El género de multiculturalismo*. Bernal: Editorial Universidad Nacional de Quilmes.
11. Femenías, María Luisa. 2007b. “Esbozo de un feminismo latinoamericano”. *Estudios Feministas* 15 (1): 11-25. <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2007000100002>
12. Gargallo, Francesca. 2013. *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. Santiago de Chile: Quimantú.
13. Gualinga, Eriberto, dir. 2003. *Yo soy defensor de la selva*. Selva Producciones, Ecuador.
14. Gualinga, Nina. 2020. “#NosPasaATodas”. X (antes Twitter), 24 de junio. Consultado el 19 de noviembre de 2024. <https://twitter.com/NinaGualinga/status/1275901053872062474>
15. Gualinga, Patricia. 2019. “Selva Viviente - Kawsak Sacha”. En *Pluriverso. Un diccionario del posdesarrollo*, editado por Ashish Kothari, Ariel Salleh, Arturo Escobar, Federico Demaria y Alberto Acosta, 428-430. Barcelona: Icaria.
16. Gualinga, Patricia. 2022. “Reconocimiento Fondo Olof Palme”. 26 de enero. Consultado el 19 de noviembre de 2024. <https://www.palmefonden.se/wp-content/uploads/2022/02/Ponencia-Patricia-con-correcciones-redaccionales.pdf>
17. Gualinga, Patricia, Mario Melo, Felipe Castro y Cristina Melo. 2019. *Mujeres amazónicas. Historia y lucha por la vida y sus territorios*. Quito: Fundación Tiam.

35 Para una mayor profundización en la presentación de la propuesta de selva viviente por las Mujeres Amazónicas, véase la puesta en diálogo con las capacidades humanas básicas de Nussbaum que hace Martínez (2024).

36 Con De Salvador Agra (2010) podríamos decir que estamos ante un caso de ciberactivismo y de ecofeminismo.

18. Gudynas, Eduardo. 2015. *Extractivismos. Ecología, economía y política de un modo de entender el desarrollo y la Naturaleza*. Cochabamba: Cedib.
19. Honing, Bonnie. 1999. "My Culture Made Me Do It". En *Is Multiculturalism Bad for Women? Susan Moller Okin with Respondents*, editado por Josua Cohen, Matthew Howard y Martha Nussbaum, 35-40. New Jersey: Princeton University Press.
20. Martínez, Esperanza. 2012. "Mujeres víctimas del petróleo y protagonistas de la resistencia". En *Ecofeminismo desde los derechos de la naturaleza*, editado por Nathalia Bonilla, 28-33. Quito: Instituto de Estudios Ecologistas.
21. Martínez Suárez, Yolanda. 2024. "Una aproximación filosófica a Nussbaum y Mujeres Amazónicas desde las nociones centrales de vida y capacidades humanas básicas". *Ágora. Papeles de Filosofía* 43 (1): 1-16. <https://revistas.usc.gal/index.php/agora/article/view/8724>
22. Martínez Suárez, Yolanda y María Xosé Agra Romero. 2019. "Nuevos sujetos, nuevas narrativas: la naturaleza y el pueblo de Sarayaku". *Eikasía. Revista de Filosofía* 89: 231-264.
23. Martínez Suárez, Yolanda y Saleta de Salvador Agra. 2018. "La fotografía de perfil digital. Lecturas desde el código de apropiación". *Revista nuestraAmérica* 6 (12): 57-77. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=551957465003>
24. Martínez Suárez, Yolanda, Saleta de Salvador Agra y Xavier de Salvador González. 2015. "Triplemente marcadas: desconexiones comunicativas en la Amazonia sur ecuatoriana". *Cuadernos.info* 36: 89-107. <http://dx.doi.org/10.7764/cdi.36.716>
25. MADS (Mujeres Amazónicas Defensoras de la Selva). 2013a. "Declaratoria del Kawsak Sacha-Selva Viviente de los territorios de las naciones originarias del centro sur amazónico". Gobierno de las Naciones de la Amazonía Ecuatoriana (Gonoae). Consultado el 19 de noviembre de 2024. <https://es.slideshare.net/slideshow/declaratoria-del/27459041>
26. MADS (Mujeres Amazónicas Defensoras de la Selva). 2013b. "Mujeres amazónicas en movilización por la vida". Organización Juvenil Comuna Amazónica. Consultado el 19 de noviembre de 2024. <http://comunamazonica.blogspot.com/2013/10/mujeres-amazonicas-en-movilizacion-por.html>
27. MADS (Mujeres Amazónicas Defensoras de la Selva). 2016. "Pronunciamiento de las mujeres indígenas amazónicas por la defensa de la vida, el territorio y el buen vivir". Centro por la Justicia y el Derecho Internacional (Cejil). Consultado el 19 de noviembre de 2024. <https://cejil.org/comunicado-de-prensa/pronunciamiento-de-las-mujeres-indigenas-amazonicas-por-la-defensa-de-la-vida-el-territorio-y-el-buen-vivir/>
28. MADS (Mujeres Amazónicas Defensoras de la Selva). 2018. "Mandato de las Mujeres Amazónicas Defensoras de la Selva de las bases frente al extractivismo". Consultado el 19 de noviembre de 2024. <https://grufides.org/blog/mandato-de-las-mujeres-amaz-nicas-defensoras-de-la-selva-de-las-bases-frente-al-extractivismo>
29. MADS (Mujeres Amazónicas Defensoras de la Selva). 2022a. "Pronunciamiento de las mujeres amazónicas Defensoras de la Selva frente las movilizaciones". Facebook, 16 de junio. Consultado el 19 de noviembre de 2024. <https://www.facebook.com/MujeresAmazonicasDefensoras/photos/a.1090817751274646/1695357767487305/>
30. MADS (Mujeres Amazónicas Defensoras de la Selva). 2022b. "#Solidaridad". Instagram, 7 de diciembre. Consultado el 16 de enero de 2024 (ya no está disponible en la web). https://www.instagram.com/p/Cl4a5xdr-Pw/?img_index=1
31. MADS (Mujeres Amazónicas Defensoras de la Selva). 2023. "Rueda de prensa". Facebook, 5 de septiembre. Consultado el 19 de noviembre de 2024. https://www.facebook.com/photo/?fbid=327615906458110&set=a.210916974794671&locale=es_LA
32. MADS (Mujeres Amazónicas Defensoras de la Selva). S. f. "Quiénes somos". Consultado el 19 de noviembre de 2024. <https://www.mujeresamazonicas.net>
33. McLuhan, Marshall. 1988. *El medio es el masaje. Un inventario de efectos*. Barcelona: Paidós.
34. Melo, Mario. 2016. *Sarayaku ante el sistema interamericano de derechos humanos. Justicia para el pueblo del Medio Día y su selva viviente*. Bogotá: Centro de Estudios de Derecho, Justicia y Sociedad.
35. Mujeres Sarayaku. 2021. "COP 26: pronunciamiento de la delegación de Mujeres de Sarayaku". Instagram, 15 de noviembre. Consultado el 19 de noviembre de 2024. https://www.instagram.com/p/CWTwfEhIoSC/?img_index=1
36. Okin, Susan Moller. 1999. "Is Multiculturalism Bad for Women?". En *Is Multiculturalism Bad for Women? Susan Moller Okin with Respondents*, editado por Josua Cohen, Matthew Howard y Martha C. Nussbaum, 7-24. New Jersey: Princeton University Press.
37. Orozco Mendoza, Eva F. 2019. "Las Madres de Chihuahua: Maternal Activism, Public Disclosure, and the Politics of Visibility". *New Political Science* 41 (2): 211-233. <https://doi.org/10.1080/07393148.2019.1595290>
38. Phillips, Anne. 2007. *Multiculturalism without Culture*. Princeton: Princeton University Press.
39. Rivadeneira, María Inés. 2021. "Nosotras somos el autogobierno: Mujeres Amazónicas Defensoras de la Selva en el Ecuador construyendo su propia historia". *Revista d'Estudis Autònoms i Federals* 34: 145-176. <https://raco.cat/index.php/REAF/article/view/394905>
40. Rivera Cusicanqui, Silvia. 2016. "Un mundo ch'ixi es posible. Memoria, mercado y colonialismo". En *Modernidades alternativas*, coordinado por Israel Daniel Inclán Solís, Lucía Liunsalata y Márgara Millán Moncayo, 223-333. Ciudad de México: Ediciones del Lirio; UNAM.
41. Rivera Cusicanqui, Silvia. 2018. *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Buenos Aires: Tinta Limón.

42. Sarayaku. 2014. "El libro de la vida de Sarayaku para defender nuestro futuro". En *Antología del pensamiento ecuatoriano sobre Sumak Kawsay. Sumak Kawsay Yupay*, editado por Antonio Hidalgo-Capitán, Alejandro Guillén García y Nancy Déleg Guazha, 79-102. Huelva; Cuenca: Universidad de Huelva; Universidad de Cuenca.
43. Sarayaku. 2018. "Declaración. Kawsak Sacha - Selva Viviente, ser vivo y consciente, sujeto de derechos". Consultado el 19 de noviembre de 2024. <https://sarayaku.org/wp-content/uploads/2017/01/1.Declaración-Kawsak-Sacha-26.07.2018.pdf>
44. Segato, Rita. 2016. *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de Sueños.
45. Shachar, Ayelet. 1998. "Group Identity and Women's Rights in Family Law: The Perils of Multicultural Accommodation". *The Journal of Political Philosophy* 6 (3): 285-305. <http://doi.org/10.1111/1467-9760.00056>
46. Svampa, Maristella. 2015. "Feminismos del sur y ecofeminismo". *Nueva Sociedad* 256: 127-131. <https://nuso.org/articulo/feminismos-del-sur-y-ecofeminismo/>
47. Svampa, Maristella. 2019. *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina. Conflictos socioambientales, giro ecoterritorial y nuevas dependencias*. Ciudad de México: Calas.
48. Tapia, Aimé. 2018. *Mujeres indígenas en defensa de la tierra*. Madrid: Cátedra.
49. Ulloa, Astrid. 2016. "Feminismos territoriales en América Latina: defensoras de la vida frente a los extractivismos". *Nómadas* 45: 123-139. https://editorial.ucentral.edu.co/ojs_uc/index.php/nomadas/article/view/2473
50. Ulloa, Astrid. 2021. "Repolitizar la vida, defender los cuerpos-territorios y colectivizar las acciones desde los feminismos indígenas". *Ecología Política*, 61: 38-48. <http://doi.org/10.53368/EP61FCep03>
51. Ulloa, Astrid y Sofía Zaragocin. 2022. "Diálogos sobre feminismos, ambientalismos y racismos desde las geografías feministas latinoamericanas". *Documents d'Anàlisi Geogràfica* 68 (3): 481-491. <https://doi.org/10.5565/rev/dag.743>
52. Vallejo, Ivette y Miriam García Torres. 2017. "Mujeres indígenas y neo-extractivismo petrolero en la Amazonía centro del Ecuador: reflexiones sobre ecologías y ontologías políticas en articulación". *Brújula* 11. <https://www.flacsoandes.edu.ec/node/63047>
53. Vallejo, Misha. 2020. *Secreto de Sarayaku*. Barcelona: RM.

Yolanda Martínez Suárez

Doctora en Filosofía por la Universidad de Santiago de Compostela (España). Profesora del área de Filosofía Política en el Departamento de Filosofía y Antropología de la misma institución. Es miembro del Instituto de Investigación en Humanidades y del grupo de investigación Justicia e igualdad (Polis). Sus líneas de investigación giran en torno a los sujetos emergentes, la ciudadanía, la justicia y la igualdad. Entre sus publicaciones recientes destacan: "Una aproximación filosófica a Nussbaum y Mujeres Amazónicas desde las nociones centrales de vida y capacidades humanas básicas", *Ágora. Papeles de Filosofía* 43 (1): 1-16, 2024, <https://revistas.usc.gal/index.php/agora/article/view/8724>; y "Producción, reproducción y esfera pública: las que limpian", *Eikasía Revista de Filosofía* 114: 35-56, 2023, <https://doi.org/10.57027/eikasias.114.579>. <https://orcid.org/0000-0002-1247-7960> | yolanda.martinez.suarez@usc.es

