

ORIGINALMENTE PUBLICADO EN Femenías, M. L. *et. al.*, *Violencia contra las mujeres, la subversión de los discursos*, Rosario, Prohistoria, 2015.

Visibilización de la violencia contra la naturaleza a partir del análisis de su feminización: el problema de la re-apropiación contemporánea de la Pachamama

Micaela Anzoátegui

(CINIG-IdIHCS-FaHCE-UNLP)

Laura Alejandra Barba

(CINIG-IdIHCS-FaHCE-UNLP)

Ellos nos preguntan: "¿Qué será de la Tierra?" Nosotros contestamos: "Es un problema que la Tierra misma deberá resolver. El crecimiento de la población se puede controlar. Los recursos se pueden explotar eficientemente. Los sistemas económicos se pueden revisar. Lo sabemos, porque lo hemos llevado a cabo. Si ellos no lo saben, que sigan los pasos del dinosaurio y dejen espacio libre."

Isaac Asimov, *Madre Tierra*

Introducción

En este trabajo se abordaremos, de manera general, el análisis del concepto de Pachamama, entendida o interpretada luego del colonialismo como "Madre Tierra", versión de los pueblos andinos luego especialmente re-apropiada y difundida por diversos movimientos ecologistas de América Latina. Si bien las reapropiaciones son heterogéneas y dependen de las condiciones socioculturales, históricas, políticas y económicas de cada país y/o región de América Latina, podemos sintetizar que se centran en la idea de una naturaleza femenina proveedora, respecto de la cual el ser humano se encuentra en relación de complementariedad. Si bien se puede enmarcar

dentro de los debates por el Buen Vivir, el análisis de este tópico excede los propósitos del presente trabajo.¹

No obstante, bajo una mirada crítica, haremos un aporte desde la perspectiva de género ya que este concepto es problemático principalmente por las implicancias del concepto de madre dentro de un sistema de dominación patriarcal y la función ideológico-pragmática que se proyecta sobre la naturaleza como forma de sometimiento -tanto de las mujeres como de ésta- bajo el rol de reproducción de la vida. Si deconstruimos la idea de “complementariedad” encontramos, de modo subyacente, el encubrimiento de distintos niveles de violencia y dominación.²

La relación entre el feminismo y la ecología aparece entre las décadas del 60-80 (momento de nacimiento y visibilización del movimiento socio-ambiental) como una posible corriente teórica que problematiza la modernidad. El nombre “ecofeminismo” fue propuesto por Françoise d’Eaubonne en 1974, quien demostró que la lógica de dominio sobre la mujer se proyectó de modo extremo sobre la naturaleza, cuestión que los movimientos feministas ya estaban denunciando. Claramente, la relación entre mujeres y naturaleza es muy antigua y mediante formas similares de dominio, el modelo patriarcal las ha equiparado a ambas.

Desde una visión patriarcal, se supone que la mujer a diferencia del varón, no tiene una relación privilegiada con la cultura y la racionalidad, la mujer *es pensada* a partir de una cercanía particular con los animales-no humanos y las plantas, vinculada a la reproducción y las actividades de subsistencia. La mujer, se guiaría entonces por intuiciones, instintos y emociones, cuestiones ajenas a la razón. Finalmente, de esta manera, se justifica el dominio, porque el patriarcado para asegurar la sujeción material debe asegurarse primero la sujeción ideológica que

¹Acerca de los debates en torno al tema del “Pachamamismo” y el “Buen Vivir” pueden consultarse Le Quang, Matthieu y Vercoûtère, Tamia, *Ecosocialismo y Buen Vivir: dialogo entre dos alternativas al capitalismo*, Quito, IAEN, 2013; y Giraldo, Omar Felipe, *Utopias en la era de la supervivencia: una interpretación del Buen Vivir*, México, Itaca, 2014.

²Ya con anterioridad, Felix Encinas señala de manera crítica que “...el pachamamismo es una interpelación al indianismo, al indigenismo, que venerando la pachamama o aspectos de la cosmovisión andina encubre su adhesión al capitalismo, al plantear que no existe contradicción entre explotadores y explotados, sino que debe promoverse la complementariedad, que no es otra cosa que la mantención de las cadenas servidumbres.” Y explica “[Los pachamámicos] hablan de defender a la madre tierra de manera lírica, sin querer entender los órdenes sociales y económico capitalistas que transforma la naturaleza para su destrucción; no sólo se trata de preservar el ecosistema, de lo que se trata es de transformar la estructura de la organización humana /.../”, Encinas, F., *Origen del Pachamamismo*, 2011, op.cit.

configure posteriormente estas prácticas de dominación. Entonces, por un lado se conforma como un modo paternal de cuidado y, por otro, supone la complementariedad de funciones entre lo masculino y lo femenino.

Para problematizar las cuestiones enunciadas en primer lugar veremos el significado de Pachamama/Madre Tierra y su origen, en segundo lugar presentaremos las dificultades del uso metafórico de la idea de madre en vínculo intrínseco con el concepto tierra y en último lugar repensaremos acerca del sentido de esta metáfora para las comunidades postindustriales contemporáneas. Este tipo de metáforas conectan el potencial de gestación del cuerpo femenino con la fertilidad de la tierra y la generación de los animales, junto con la idea de Naturaleza como femenina. Es usualmente utilizada por grupos ecologistas para denotar la importancia de la preservación del ambiente —y de manera general, “el mundo”— bajo el supuesto de que la naturaleza es el origen de la vida y su sostén, como si fuera nuestra madre humana.

No obstante su utilidad para visibilizar al ser humano como ser natural y la crisis ecológica actual, producto de la instrumentalización y sobreexplotación de los recursos, esta metáfora de manera acrítica reproduce dicotomías y esencializaciones que son patriarcales, androcéntricas y antropocéntricas, y que al ser evaluadas desde una perspectiva eco-feminista son capaces de desarticularlas y visibilizarlas.

1-Pachamama/Madre Tierra: génesis y ruptura

1-a-Characterización del concepto Pachamama vinculado a la madre tierra y la metáfora como estructura conceptual

En su versión originaria, conocida a partir de los relatos, cuentos y leyendas, la Pachamama o Mama Pacha es la diosa honrada por los pueblos originarios que habitan el noroeste Argentino, Bolivia y Perú. El nombre de Pachamama ha sido traducido como “Madre Tierra”. Pero en una versión literal significaría o podríamos entenderlo como “Madre Universo” o “Madre Todo”, ya que el significado de Pacha en Quechua hace referencia al espacio-tiempo, entendiendo por tal: “todo lo que existe”.

La colonización hispana actuó para desterrar la cultura originaria e imponer su propia cultura de base patriarcal, para sobrevivir o resistir los pueblos tuvieron que adaptar sus propias tradiciones.

Dos de los frentes más atacados para terminar con estas tradiciones e imponerse culturalmente fueron el idioma y la religión. La idea de Pachamama sobrevivió vinculada, ya no a la idea de “todo lo que existe” sino a la idea más acotada de madre tierra o diosa de la tierra, en su aspecto principalmente femenino y nutricional. Así, “Pacha Mama” refiere a una deidad femenina, fuente y sostén del mundo, proveedora y protectora, relacionada con la fertilidad, aunque no creadora, totalidad temporal y naturaleza a su vez,³ mientras que el dios creador principal es Viracocha, identificado con lo masculino.

La idea de la naturaleza como femenina y de la tierra como madre nutricia parece una metáfora universal. Esta metáfora *tierra fértil/mujer fértil, mujer-madre/madre-tierra, mujer-naturaleza*, se repite en distintas culturas.⁴ Entre los griegos, por ej., encontramos las figuras de Demeter, Perséfone, Artemis, Hécate y, especialmente, Gaia.⁵

Respecto a la Naturaleza, etimológicamente: “*Natu, natura*, linaje o esencia de las cosas; Nebr.: ‘naturaleza’ del latín *natura*; quizá la ac. ‘partes sexuales’ fue causa de que en la ac. primitiva hubiera que formar el derivado *Naturaleza*. [...] *Naturaleza, tierra de uno, patria*.”⁶ Y, en las culturas occidentales, pero también en las no occidentales, la naturaleza era tradicionalmente femenina: en el latín y en las lenguas romances de la Europa medieval y moderna, la naturaleza aparece como un sustantivo femenino, y por lo tanto, al igual que las virtudes (templanza, sabiduría, etc.), es personificada como mujer. Así, tenemos en latín: *natura*, -ae, en alemán: *die Natur*, en francés: *la nature*, en italiano: *la natura*; en español: *la natura*). La palabra griega *physis* también era femenina.⁷

³Merlino Rodolfo y Ravey Mario; “Pastores del Altiplano meridional: religiosidad, territorio y equilibrio ecológico”, *Revista Allpanchis*, 21, 149 - 171. Cusco, 1983. pp. 149-150.

⁴Seguiremos la perspectiva de Lakoff y Johnson *Metáforas de la vida cotidiana*, 1986.

⁵Loreaux, N. *Nacidos de la Tierra: mito y política en Atenas, Buenos Aires, El cuenco de Plata, 2007*, ver “Figuras antiguas, construcciones modernas: la tierra, la mujer”

⁶Coramidas y Pascual, *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, Madrid, Gredos, 1985, p. 202.

⁷Merchant, Carolyn, *The death of Nature*, New York, Harper Collins, 1983. p. xxiii. “In both Western and Non-Western cultures, nature was traditionally feminine. In Latin and the romance languages of medieval and early modern Europe, nature was a feminine noun, and hence, like the virtues (temperance, wisdom, etc.) personified as female. (Latin: *natura*, -ae; German: *die Natur*; French: *la nature*; Italian: *la natura*; Spanish: *la natura*). The Greek word *physis* was also feminine.”

Tal como señalan Lackoff y Johnson, en general suponemos que la metáfora es un recurso de la “imaginación poética”, meramente una cuestión lingüística; pero, en realidad la metáfora “impregna la vida cotidiana, no solamente el lenguaje, sino también el pensamiento y la acción. Nuestro sistema conceptual ordinario, en términos del cual pensamos y actuamos, es fundamentalmente de naturaleza metafórica.”⁸ De esta manera, según su perspectiva, los conceptos que rigen nuestro pensamiento estructuran lo que percibimos, cómo nos movemos en el mundo, la manera en que nos relacionamos con otros, etc. Así, nuestro sistema conceptual desempeña un papel central y este es en gran parte metafórico, y ya que la comunicación se basa en el mismo sistema conceptual que usamos al pensar y actuar, el lenguaje es fuente de evidencias como cómo es este sistema. Es decir, “La esencia de la metáfora es entender y experimentar un tipo de cosa en términos de otra.”⁹

No obstante, “la misma sistematicidad que nos permite comprender un aspecto de un concepto en términos de otro”, en nuestro caso, comprender un aspecto feminizado de la “naturaleza” como “mujer/madre”, “necesariamente ha de ocultar otros aspectos del concepto en cuestión /.../ un concepto metafórico puede impedir que nos concentremos en otros aspectos del concepto que son inconsistentes con esa metáfora.”¹⁰

1-b- Paradigma cosmológico organicista

El paradigma cosmológico occidental pre-capitalista era básicamente organicista, dado que el mecanicismo es reciente en la historia del pensamiento y se encuentra vinculado a la modernidad. El organicismo supone al conjunto de lo natural, el mundo, como un organismo cuyas partes están interrelacionadas y son interdependientes, formando un sistema. En este sentido los seres humanos participaban de un todo ordenado, feminizado, del cual podían tomar sustento para satisfacer sus necesidades. Ello suponía una restricción ética a la extracción de materias que no fueran para consumo o uso a corto o mediano plazo y solo bajo una necesidad concreta, evitando así, actos destructivos contra la fuente natural y la naturaleza en su conjunto. Justamente, en una economía de subsistencia, extraer intensivamente un recurso implicaba no

⁸Lakoff G. y Johnson, M., *Metáforas de la vida cotidiana*, Madrid, Cátedra, 1986, p. 31.

⁹Lakoff G. y Johnson, M., Op. Cit., p. 41

¹⁰Lakoff G. y Johnson, M., Op. Cit., p. 46

permitir su posterior regeneración y, en definitiva, este tipo de actos eran los que pondrían en riesgo la misma sustentabilidad de la comunidad humana que hacia usufructo de estos recursos. Se puede afirmar que la metáfora de la madre y de la mujer como manera de entender la naturaleza son proyecciones inteligibles en ese marco conceptual. Tal como señala Merchant, la identificación de la naturaleza, especialmente la tierra, con la madre nutricia fue central en la teoría organicista. La naturaleza fue comprendida, así, como una mujer bondadosa y benéfica que proporciona todo lo requerido por la humanidad para satisfacer sus necesidades un universo ordenado y planeado. Pero también prevalece otra imagen: la idea de una naturaleza salvaje e incontrolable autora o generadora de violencias tales como las tormentas, las sequías, y el caos en general. Ambas imágenes fueron identificadas como propio del sexo femenino y eran proyecciones de la percepción humana sobre al mundo exterior.¹¹

No obstante, con el paulatino avance de la visión científica mecanicista del mundo, la revolución industrial, el creciente desarrollo industrial y la vida urbanocéntrica, se produjo un quiebre que supuso la desconexión de la naturaleza.¹²

Previamente a la concepción mecanicista no había una distinción clara entre objetos animados e inanimados, la diferenciación entre lo espiritual (en sentido antropocéntrico) y lo físico fue un producto del pensamiento cartesiano. Asimismo, debemos considerar como relevante la separación entre la reproducción de la vida diaria, mediante una economía doméstica de subsistencia y el trabajo asalariado propio de la lógica moderna.

En este nuevo momento histórico-cultural, la metáfora de la mujer-naturaleza y de la madre-tierra comienzan a tener otra funcionalidad, ligada al descubrimiento científico (metáfora de la violación y la tortura de la naturaleza para obtener conocimiento a partir del nuevo método científico)¹³, al expansionismo europeo y la conquista de nuevos territorios (metáfora de la tierra virgen), a la irracionalidad de las fuerzas naturales y la necesidad de control (la naturaleza como una mujer furiosa).¹⁴ Esto no significa que nunca haya sido caracterizada en este sentido, sino que, por el contrario esta tendencia estaba limitada por el nivel tecnológico y la dependencia directa de fuentes naturales, que ameritaba una restricción en el uso de los recursos disponibles.

¹¹Merchant, Carolyn, *The death of Nature*, op. cit., p 2.

¹²Hamilton, Clive, *Requiem para una especie*, Bs. As., Capital Intelectual, AÑO, p. 197 y ss.

¹³Harding, Sandra, *Ciencia y Feminismo*, Madrid, 1996, p.100.

¹⁴Nuñez Paula, *Distancias entre la ecología y la praxis ambiental*, La Plata, EDULP, 2012.

La retórica, y específicamente en este caso, la figura de la metáfora, dan cuenta de la construcción simbólica de la realidad. Al expresar algo a través de otra cosa, se establece una correspondencia y, justamente, mediante su lógica da cuenta de la legitimidad social del sentido implicado en la metáfora y la inteligibilidad y *evidencia* de la misma.¹⁵

La Modernidad, justamente, impulsó el concepto de progreso, conocimiento del mundo físico y la mercantilización de la naturaleza reduciéndola a objeto de conocimiento y materia prima o recurso natural. La posibilidad de acceder a los “secretos de la naturaleza”, descubrir y establecer racionalmente su modo de operar y poder controlar causas y adelantarse a los efectos de manera voluntaria y calculada, será lo que legitime su dominación.

Por ello, el objetivo principal de la nueva visión científica occidental del mundo es detectar las regularidades presentes de algún modo en la naturaleza, a partir de la experimentación organizada sistemáticamente, para adecuarla, es decir, someterla a las nuevas necesidades técnicas y productivas. El conocimiento sería el garante de la dominación: la ciencia ya no es sólo contemplativa (tal como postulaba Aristóteles y gran parte de la tradición griega y luego medieval), sino que implicaría un manejo instrumental de la naturaleza impensable hasta entonces.

A su vez, es necesario distinguir conceptualmente las nociones de “medio ambiente” y de “naturaleza”: medio ambiente es una noción acuñada recientemente, en el último tercio del s. XX, proveniente del inglés *environment*, para dar cuenta del medio en que se mueve el ser humano, el más próximo, y la necesidad de realizar acciones de remediación y cuidado sobre este, a consecuencia de la contaminación y modo de vida moderno. En cambio, “naturaleza” implica el todo natural, autorregulado y de lógica propia, que excede a lo humano y está por

¹⁵Vale aclarar, que esto puede verse en dos sentidos, según sus apropiaciones como refuerzo o como crítica. La tesis de una vinculación privativa de la mujer con la naturaleza en sentido positivo ha sido desarrollada por parte del ecofeminismo, por ej. Vandana Shiva señala que el “mal desarrollo” está marcado por una tecnología masculina y en consecuencia es a la mujer, por su intrínseca condición de madre, a la que le cabe el rol de protectora y defensora de la naturaleza. Gamba, Susana B. (Coord.), Diccionario de estudios de género y feminismos. Buenos Aires, Biblos, p. 231. El problema que se con esta postura es la determinación biológica determinando los roles como universales donde los cambios dependerían de una evolución genética y no de métodos sociales y políticos. No hay nada inherente a la mujer o al varón que lo vincule de modo tal con la naturaleza que lo convierta en un/a mejor gestor/a de los recursos naturales.

fuera de él, pero a la vez lo incluye en tanto ser vivo. La naturaleza fue, más bien, durante muchos siglos una especie de externalidad holista, atemorizante y misteriosa, que se encontraba cuando el hombre se adentraba más allá de los lugares familiares e intervenidos por la acción humana.¹⁶

2-La situación heredada ¿Pachamama en las sociedades postmodernas?

¿Podemos considerar que la metáfora Madre-tierra/ Pachamama es útil en la sociedad actual? ¿Acaso serviría para impulsar la lucha por la preservación de la naturaleza, el uso *racionalizado* de los recursos naturales, y una relación distinta con el medio ambiente y con la naturaleza en su conjunto? ¿Es clara y evidente para todos? ¿Tiene algún sesgo? ¿Qué cuestiones resalta y que tras cuestiones oculta esta metáfora?

En primer lugar analicemos una aproximación al concepto “pachamamico”:

Cuando hacemos alusión a los paradigmas "pachamámicos" nos referimos a los discursos impulsados por algunos movimientos sociales latinoamericanos, los cuales están inspirados en las racionalidades de algunas culturas rurales del subcontinente, y que en su contenido se plantean la **relacionalidad, la complementariedad, la correspondencia, la reciprocidad, el equilibrio y la armonía como los principios que deben guiar toda acción política**. En abierto contraste con la esencia de la modernidad, se están construyendo utopías basadas en ontologías relacionales, lo cual puede interpretarse como una **respuesta frente a la incapacidad de los discursos modernos de enfrentar una crisis** que ha puesto en entredicho a nuestra especie.¹⁷

Pero debemos preguntarnos ¿Es pensable actualmente que las sociedades postindustriales capitalistas de un mundo globalizado puedan volver en su conjunto hacia esa idea ancestral y al supuesto equilibrio y armonía premoderno? ¿Tiene alguna otra funcionalidad político-ideológica el pachamamismo que es más difícil de visibilizar y desarticular? Y aún más importante, antes de la Revolución Industrial, y en el caso americano, previo a la conquista, ¿las comunidades humanas (algunas o todas) se desarrollaban en armonía y equilibrio con la naturaleza y a causa de esto su cultura se basaba en una cosmogonía femenina maternal? Esta incapacidad de los

¹⁶Federovisky, Sergio, *Historia del Medio Ambiente*, Buenos Aires, Capital Intelectual, 2013.

¹⁷Giraldo, Omar Felipe, “El discurso moderno frente al “pachamamismo”: La metáfora de la naturaleza como recurso y el de la Tierra como madre”, *Polis, Revista Latinoamericana*, Volumen 11, N° 33, 2012, p. 219-234. (Versión on line, sin especificación de págs.)

discursos modernos de enfrentar la crisis ecológica/civilizatoria que pone en riesgo a nuestra especie ¿podría resolverse apelando a discursos antagónicos que perpetúan el dualismo, adjudican a la naturaleza un lugar feminizado y un rol maternal y que se autoadjudican un supuesto origen premoderno?

Es muy problemático sostener que la metáfora de la tierra como madre que surge ligada a comunidades -cuya economía estaba basada mayormente en una economía de subsistencia, es decir, que la subsistencia dependía de manera directa de los productos de la naturaleza, por ejemplo; recolección, pesca, caza, la agricultura más tarde, y posteriormente la ganadería y del intercambio de excedente (si lo hubiera) con grupos cercanos- pueda implementarse en una sociedad capitalista de consumo asentada sobre un sistema de patriarcado. Podríamos pensar, en realidad, que por un lado, tenemos una “modernidad condicionada” en los diferentes países sudamericanos que implica una incorporación de estos territorios y sus economías a las exigencias económicas de los centros, marcando las distancias, subordinación y dependencia de las periferias respecto a sus centros económicos en los países más desarrollados.¹⁸ A su vez, por otro lado, hay que decodificar el sesgo ideológico conceptual tras esta idea del estado de armonía ecológica premoderno del cual el ser humano participaba solo tomando lo que le era otorgado y viviendo apaciblemente en su entorno.

El hombre cazador o recolector, para utilizar algunos de los estereotipos antropológicos clásicos, no suponían un impacto considerable sobre la naturaleza. Era más bien al revés:

(...) un entorno en el que había escasa inserción y donde el ámbito configuraba las relaciones sociales y no a la inversa. (...) El cristianismo agregó a esta mirada piadosa y exageradamente externa del mundo el concepto de agradecimiento. Todo lo que provenía de la naturaleza (hay que detenerse en el verbo provenir) era producto de Dios, así como antes era producto de los dioses.¹⁹

Es decir, no se trata de que las comunidades humanas primitivas vivieran de manera armónica y apaciblemente en su entorno natural, sino de que el grado de tecnología y formación económica-socio-cultural no generaba el impacto antrópico que hoy reconocemos que generan las sociedades actuales cuyo origen es moderno. Por otro lado, el agradecimiento a la tierra por los productos recibidos estaría dado en relación a la vinculación de la naturaleza a las fuerzas

¹⁸Ribeiro, Darcy, *Las Américas y la civilización*, Buenos Aires, CEAL, 1970, pp.17 y ss.

¹⁹Merlino R. y Ravey M. Op. Cit., p. 36

divinas y a la vinculación entre el porvenir humano y la conducción de las fuerzas espirituales que reconocemos en el mundo. ¿Qué sentido tiene usufructuar indebidamente aquello que la naturaleza, por *motu proprio*, nos ofrece? ¿Cómo no ofender a los dioses si, aun obteniendo de ellos todo lo necesario para la vida, tomamos mucho más? Sería un daño que no quedaría impune y se traduciría en un perjuicio futuro para la comunidad.

¿La metáfora de la madre tierra es compatible con una economía de mercado tal como la que conocemos desde la Revolución Industrial, y más aun en el contexto de los países subdesarrollados de América Latina? Podemos pensar que es problemático en este caso, aunque no lo sea con una complejización de las sociedades tal como sucedió en el caso de los imperios precolombinos. Pero ello no quiere decir que su desarrollo fue armónico ni hubieran alcanzado una utopía ecológica, antes bien podemos pensar en estrategias de adaptación al ambiente, dominio mediante el conocimiento y la tecnología: sociedades complejas como la incaica supone un nivel de conocimiento y dominación de la naturaleza considerable, aunque se realice en otros términos o el impacto fuera menor por sus propios condicionamientos materiales.

Las condiciones materiales de existencia de las comunidades premodernas estaban lejos de realizarse en un mundo idílico de paz y hermandad con otras comunidades humanas y animales, continuidad con la naturaleza y sustentabilidad ecológica.²⁰ Antes bien, como en cualquier momento histórico (y para todas las especies) se debatían constantemente en una lucha por la existencia y establecieron un sistema ordenado de producción.²¹ El nudo de la cuestión justamente sería el impacto que generan las sociedades modernas industriales, con una explotación de los recursos naturales intensiva e hiper-tecnificada, sostenida en el tiempo y con una demanda cada vez mayor de bienes y servicios, y sus consecuentes desechos y subproductos. A su vez, la adjudicación de personalidad a la naturaleza en su conjunto, o a los elementos funcionaría como un modo de hacer inteligible aquello que escapa a la lógica de la comunidad humana, a fin de poder manipularlos mediante los necesarios ritos y formas de manejarse al respecto.²² También, significaba que de haber algo divino, más allá de las fuerzas naturales y

²⁰ Si bien con las sociedades modernas y contemporáneas se produce una crisis ecológica a escala mundial, eso no quiere decir que otras sociedades humanas premodernas no hubieran llevado al límite la capacidad de resiliencia de los ecosistemas al punto de que ello impacte negativamente sobre la supervivencia humana o la de otras especies.

²¹Williams, Verónica, “El imperio Inka en la provincia de Catamarca”, *Intersecciones antropológicas*, 2000, n.1, pp. 55-79.

²²Almudena Hernando, *La fantasía de la individualidad*, Madrid, Katz, 2012.

humanas, generador del orden del mundo, este debía ser semejante a lo humano o, en última instancia, idéntico.²³ Es decir, lo humano, aun en su fragilidad y exposición a *lo que está ahí afuera, debe ser* la medida de las cosas del mundo.

En este sentido nos remitimos a los trabajos Mario Rabey y Rodolfo Merlino —antropólogos argentinos que investigaron la cultura andina desde la década de los 70 a los 90—, quienes señalan que el culto a la Pachamama es parte de la espiritualidad agrícola, practicada principalmente por las comunidades quechuas, aimaras y otros grupos étnicos que han recibido la influencia quechua-aimara, en las áreas andinas de Bolivia, Ecuador y Perú, en el norte de Chile y en el norte de Argentina. Su definición (que cito en toda su extensión) tras diversos trabajos de campo con tales comunidades, es la siguiente:

[La Pachamama, Pacha o Mamita] Se trata de una deidad incorpórea, no localizada; es la Tierra en un sentido profundo, metafísico; es lo de abajo, pero no el suelo o la tierra geológica, así como tampoco el cielo cristiano es el cielo cosmográfico (...) La Pachamama es todo, explica todo y si bien, repetimos, no está localizada, particularmente se la ubica en ciertos lugares naturales (ojos de agua, vertientes, cerros) o construidos (hoyos, apachetas, mojones). No obstante, se trata de una deidad, inmediata y cotidiana, que actúa directamente y por presencia y con la cual se dialoga permanentemente, ya sea pidiéndosele algo o disculpándose por alguna falta cometida. La Pachamama no es una divinidad creadora, pero sí es protectora; cobija a los hombres, posibilita la vida y favorece la fecundidad y la fertilidad. A cambio de esta ayuda y protección, el pastor de la Puna Meridional está obligado a ofender a la Pacha parte de lo que recibe, no sólo en los momentos y sitios predeterminados para el ritual sino, particularmente, en todos los acontecimientos culturalmente significativos.²⁴

Según sus estudios, enfocados en el eje culto a la Pachamama en relación a la agricultura de subsistencia y el equilibrio ecológico, se puede afirmar que la religiosidad de los pastores del Altiplano Meridional constituye un factor clave en la conservación del equilibrio ecológico natural y en el correlativo establecimiento de un ecosistema cultural estable, a causa de que la estabilidad del ecosistema cultural está sustentada en la existencia de una serie numerosa de mecanismos de retroalimentación, análogos a los que suceden en los ecosistemas naturales no alterados por el hombre. Entonces encontramos que la religión asegura la estabilidad del ecosistema cultural, a través de la inserción del hombre en el sistema natural.²⁵

²³Ib.

²⁴Merlino y Rabey, Op. cit., p. 161.

²⁵Ib.

Estos antropólogos describen algunas prácticas de las comunidades en donde el factor religioso, como la propiedad del dios Coquena sobre animales salvajes (como las vicuñas) y su protección, impide la caza para consumo más allá de lo estrictamente necesario para el grupo familiar y especialmente prohíbe la caza de hembras y crías, mientras que mediante el ritual necesario, permite la caza de machos que se han apartado del grupo. A su vez, la sacralidad de los animales domésticos, propiedad de la Pachamama, genera lo mismo, aunque señalan que las restricciones a la caza siempre son mucho mayores. Así, ante una época de buena reproducción, en relación a la baja en enfermedades y gran cantidad de pasturas, la prohibición de matanza de un número mayor de individuos del rebaño doméstico aminora, mientras que esta aumenta si las condiciones no son buenas. Ambas actitudes religiosas al abordar los recursos implican minimizar el impacto de la intervención humana y la posibilidad de no depredarlos excesivamente, a la vez que el control sobre la super reproducción del rebaño en épocas favorables impide el sobrepastoreo, cuyos costos se vería reflejado en la supervivencia del grupo familiar.²⁶ Así, podemos sostener que:

...el culto de la Pachamama, entre los pastores puneños, está directamente ligado a la adaptación al ciclo ecológico para controlarlo parcialmente y lograr así canalizar un flujo creciente de energía en el ecosistema humano local. La religión campesina cumple así un papel auto organizador y de disminución de la entropía en el sistema sociocultural, a través de mecanismos que ayudan a mantener abierto el sistema y, simultáneamente, enfrentar adecuadamente las fluctuaciones resultantes. Este control se evidencia de distintas maneras. En primer lugar, hemos señalado la estructuración de un ciclo agrario que permite el máximo aprovechamiento de pasturas y aguas a través de una trashumancia estacional, articulada con un ciclo religioso cuyos actos rituales están escalonados de tal manera que resumen -y a la vez exigen- desplazamientos adecuados para el óptimo uso de dichos recursos.²⁷

Y, especialmente, puede observarse que esta religión popular contiene, entonces, por un lado, un conjunto de explicaciones que fundamentan la identidad étnica, y por otro, un núcleo de conocimientos y prácticas sobre el que se constituye una tecnología que permite la adaptación de este grupo a su medio ecológico. Mientras que, para esta adaptación, el sistema científico-tecnológico occidental dominante, no

²⁶Op. cit. 2, p. 158 y especialmente Merlino R. y Ravey M., “El control ritual-rebaño entre los pastores del sur de los Andes centrales (Argentina)”, en Jorge A Flores, *Llamichos y paqocheros: Pastores de llamas y alpacas*, Cuzco, Ochoa ed., 1988. Pp. 113-120.

²⁷Merlino, R y Ravey M; “Resistencia y hegemonía: cultos locales y religión centralizada en los Andes del sur”, *Revista Allpanchis*, 40:173-200, 1992.p. 179.

ha desarrollado respuestas adecuadas ni parece estar en vías de hacerlo. Claramente, las estructuras religiosas que también actúan en la región, tampoco poseen respuestas a este problema,²⁸ de manera que esto posibilita que el culto a la Pachamama no pierda interés ni relevancia cultural en este contexto económico, ecológico y sociocultural.

Estas ideas de equilibrio y armonía, a las que el pachamamismo como producto contemporáneo apela, cuyo carácter es más bien metafísico, parecen remontarse a un pasado lejano de manera melancólica donde, en un comienzo, más bien del orden de lo simbólico, los seres humanos vivían en el seno de la naturaleza, obteniendo todo de ella, así como un niño pequeño satisface sus necesidades exclusivamente gracias a su madre. Este movimiento oculta las dificultades de la supervivencia humana para las cuales paulatinamente las distintas comunidades fueron desarrollando religiones, conocimientos y diversas tecnologías, y la instala en un estado de paraíso natural pre-moderno-artificial. En este sentido, la apropiación occidental que se hace del discurso del culto a la Pachamama es ilegítima, pues borra todo el contexto que le da sentido al discurso religioso andino e invisibiliza y borra a su vez las condiciones de la posibilidad misma de la emergencia del discurso sobre la Pachamama. Tal como hemos señalado, la emergencia del discurso de la Pacha (y sus prácticas rituales) está dado en íntima relación a las condiciones medioambientales y es, en efecto, un conocimiento y una técnica (incluso podríamos decir, que de cierta manera funciona como dispositivo ritual de control de la naturaleza) en relación a la supervivencia. Consideremos el siguiente pasaje para un análisis minucioso

Hemos hablado de los “pachamámicos” para hacer referencia a los defensores de la metáfora de la Tierra como madre. No es la *Pachamama* misma, porque este concepto en las culturas andinas originarias podría ser traducido para nuestra lengua –lo que es siempre reducir– como un cosmos espacio-temporal complejamente interrelacionado. La expresión quechua *tukuyhinantinpacha*, que significa “todo como pacha”, muestra cómo en estas cosmogonías indígenas la “naturaleza interconectada” es el todo de la realidad. Sin embargo, en cuanto no podemos desentendernos de la cultura occidental heredada y del lenguaje del que somos parte, **hablaremos mejor de la Madre Tierra como locución comunicable y común a un sinnúmero de culturas del orbe /.../ La imagen que evoca dicha metáfora no es la de un objeto aprovechable, sino la de un organismo vivo, una madre nutriente que pare, cría y ampara a todos sus hijos, quienes indisolublemente se encuentran hermanados en el lecho de su seno.**²⁹

²⁸Merlino y Ravey, Op. Cit. p. 180.

²⁹Giraldo, O. F., Op. cit. 8. El resaltado es nuestro

Ahora bien, revisemos críticamente esta conceptualización y los supuestos que subyacen a ella. En principio como problemático, este tipo de discursos continúa reproduciendo las dicotomías excluyentes e invisibilizándolas, valorizando el polo desfavorecido por la cultura dominante y apropiándose de las significaciones negativas heterodesignadas por ésta, y resignificándolas positivamente.

En los tiempo que corren, el ideologematierra fértil/mujer fértil, mujer-madre/madre-tierra, mujer-naturaleza, madre-naturaleza supone una serie de asociaciones que no resultan útiles ni para la liberación de las mujeres ni para la “liberación de la naturaleza”, si entendemos que ambas están sometidas e instrumentalizadas por la misma lógica de dominación. Por eso, no debemos pronunciarnos por uno u otro polo, respondiendo a la lógica binaria de subordinación uno/otro y, finalmente, aceptándola. Por el contrario, debemos visibilizar y luego disolver las dicotomías excluyentes.

Podemos entender la dominación que se ejerce sobre la naturaleza comparando el análisis que hace Rita Segato respecto de la dominación de los varones sobre las mujeres. La antropóloga propone la conformación de dos ejes: “uno vertical en el plano de la sumisión, en relación a la extracción del tributo, y otro horizontal, retroalimentado por el anterior, en términos de la relación simétrica entre pares...”³⁰ Lo que nos interesa rescatar es la analogía territorio/cuerpo femenino³¹, ambos son entendidos como propiedad de los varones, a modo de ejemplo vemos cómo, a lo largo de la historia, en las guerras y tomas de territorios se violaba a las mujeres como parte de la apropiación de las tierras. A la vez, la idea de territorio en tanto lugar natal se asocia, como vimos previamente en la definición etimológica de natura, con el concepto de naturaleza; *Naturaleza, tierra de uno, patria*³². En definitiva, los varones ejercen un poder vertical sobre las mujeres y el territorio; entendido como espacio natural y tierra o patria. Ambas quedan subsumidas bajo su dominio, sea simbólico, sea concreto.

Así, una de las cuestiones a considerar en los enfoques “pachamámicos” es que se sigue perpetuando la supuesta mayor cercanía de las mujeres con la naturaleza mediante el argumento del potencial de gestación y nutrición, sustentado en un fuerte esencialismo dualista entre lo masculino/femenino. Desde un punto de vista biológico, si bien los varones no menstrúan, no gestan, ni paren ni amamantan, están sujetos a los mismos procesos fisiológicos (respiración,

³⁰Femenías, 2014, Pág. 65

³¹Ib.

³²Coramidas y Pascual, Op. cit.

excreción, cognición, fisiología celular, etc) y biológicos (nacimiento, crecimiento, desarrollo sexual, potencial reproductivo, muerte) que las mujeres. Aquí, la operación conceptual, en todo caso, es de ocultamiento o minimización de la biología de la mitad de la especie y el sobredimensionamiento de la otra mitad. Se muestra, entonces, una lógica cuyos argumentos refieren, nuevamente, a dicotomías esencializadas (Razón/Emoción, Cultura/Naturaleza, Hombre/Animal, Varón/Mujer, Producción/Reproducción) y que adjudican a uno de los términos (los varones) mayor estima y distanciamiento de la esfera natural, para autocolocarse sin más en la cultural. Además, es falaz señalar grados de conexión con la naturaleza entre los seres, cuando todos proceden del entramado natural y viven en y de este; no hay posibilidad de distanciarnos de la dimensión ecológica de la vida humana, salvo de manera ideológica y en este caso, se trata de “ideología patriarcal”.

También, la asociación de las mujeres con la naturaleza, las ha silenciado posicionándolas a un mismo nivel: inferior y separado de lo humano (entendido como masculino), asignándoles el rol de reproductoras y cuidadoras pasivas y obedientes. Un doble juego de significados: la naturaleza aparece sobrepersonificada y las mujeres aparecen despersonificadas, donde se las percibe como fusionadas con el mundo natural, como medio no-humano. Por lo tanto, solo pueden ser humanas parcialmente. A la naturaleza, por su parte, se le asigna el género femenino y se la percibe como “explotable” en el mismo sentido en que son explotadas las mujeres en general y las mujeres en el rol materno en particular.³³

Desde luego, si retomamos la frase “un **organismo** vivo, una madre nutriente que **pare, cría y ampara** a todos sus hijos, quienes indisolublemente se encuentran **hermanados** en el lecho de su seno” se puede observar una esencialización simplista y romántica de la naturaleza misma, de la maternidad y de la crianza no-humana –de la que se supone la mujer abreva por su íntima conexión con lo natural. Este pasaje es importante para dar cuenta del siguiente punto, como problemático.

En las especies cuyas hembras tienen un rol activo en la crianza, no podemos decir que crían y amparan a todos sus hijos por igual ni que estos se encuentran **hermanados**, antes bien la competencia por la atención de los padres, el cobijo y alimento se da entre hermanos (además de que se da entre las crías de distintas parejas) y las madres/padres pueden atender más a uno u otra

³³Roach, Catherine, “Ama a tu madre: sobre la relación mujer-naturaleza”, en Warren, Karen J. (ed.) *Filosofía ecofeministas*, Barcelona, Icaria, 1996. 115 y ss.

de sus crías dependiendo de distintos factores, e incidiendo por esto en su supervivencia. También es un fenómeno natural que bajo ciertas condiciones se produzca el canibalismo, el abandono, el infanticidio, etc. Sin embargo estas situaciones “naturales” no se recogen en el ideal de naturaleza construido por la cultura.

Por otro lado, además de competencia, puede haber cooperación, como estrategia evolutiva con incidencia en el éxito adaptativo de la población. Es decir, no es que simplemente está todo allí dispuesto en la naturaleza para que los seres vivos lo aprovechen, antes bien, todo ser vivo, a nivel especie y a nivel individuo, debe disputar su lugar en el ambiente, a fin de que el *sistema* que él mismo constituye como un organismo, siga persistiendo constantemente contra las fuerzas que lo ponen en riesgo (depredadores, fuentes de alimento, clima, búsqueda de pareja, otros individuos de la especie, localización de refugio, modificaciones en el medio, etc). Este dato biológico nos sirve para dar cuenta que supuestos se juegan en la definición idealizada la naturaleza como “Madre Tierra” y su funcionamiento ideológico.

Y finalmente, podemos agregar, que hay una mirada sexista sobre aquello que se entiende como “la naturaleza” en tanto se privilegia como evidente y preponderante (“natural”) el rol de las hembras en la crianza, tanto en los animales domésticos como en los salvajes, asumiendo de manera simplista que nuestro modo de crianza –patriarcal, determinado culturalmente, heterosexista y heteronormativo- está basado en “hechos naturales”, cuando las modalidades de crianza en las demás especies son múltiples (hembra madre, hembra madre/macho padre, hembra madre/macho no-padre, macho padre, macho no-padre (de todas las crías), crianza grupal con pareja reproductora principal, crianza grupal sin pareja reproductora principal, crianza intergeneracional, etc) o incluso no hay crianza en absoluto, sino independencia de las crías al nacer. Todas estas cuestiones dependen, en última instancia, de cada especie particular y de la ligazón de la especie con su entorno (su ecología) desarrollada durante el proceso evolutivo.

De manera que, por todo lo señalado anteriormente, hacer una analogía entre la naturaleza como madre y nuestra madre:

(...) es problemático, porque tendemos a considerar a nuestra madre como un objeto de amor ambivalente que va a satisfacer todas nuestras necesidades, y por ese motivo, en vez de lograr el resultado deseado, que seamos más responsables ecológicamente, ese eslogan

tiene prácticamente el efecto contrario, ayuda a mantener comportamientos que explotan a la tierra ya las madres.³⁴

El discurso ambiental que circula actualmente, se contrapone al discurso ambientalista feminista de tipo liberal que comenzó a circular en los años 60 y 70, donde se identifica claramente la relación problemática de la mujer con la naturaleza dentro del entramado cultural de occidente y el rol femenino, no solo en su propia emancipación, sino también en el movimiento ecologista. Los discursos tendientes en este sentido, por un lado, buscan reproducir el imaginario de la mujer-madre-naturaleza, descontextualizándolo de su origen premoderno, económico y ecológico-socio-cultural concreto. Pero, por otro lado, también busca reforzar la concepción de mujer como más cercana a lo animal y en menor medida a lo cultural, conectada de manera *especial* con el cielo, mediante las fases de la luna, por el ciclo menstrual y con la tierra por la capacidad de engendrar, de *dar fruto*. Así, se realiza, también una exclusión por la excelencia con consecuencias nefastas. Y, de esta manera cumple un doble fin, a la vez que avala la explotación de la mujer-madre, avala la explotación de naturaleza y la recepción de los deshechos de las sociedades modernas basándose en una conceptualización simplista, que aparenta ser universalmente entendida de manera intuitiva, pero se encuentra sesgada y tiene una funcionalidad ideológico-pragmática concreta:

Si el poder simbólico “construye mundo”; literalmente, impone orden y “realidad”. Se denomina, en consecuencia, “violencia simbólica” a la que impone un orden bajo el supuesto de que es único, irreversible, inmodificable, incuestionable, fijo y eterno. Se pre-supone además que este orden natural funda la ética, la moral o las costumbres de una sociedad dada, cometiendo en consecuencia falacia naturalista en el sentido ya denunciado por David Hume en el siglo XVIII.³⁵

Según Val Plumwood, se produce un efecto de sustracción de las características útiles del oprimido respecto al opresor. Tanto la naturaleza como la mujer son reconocidas en algunas de sus características que impliquen un beneficio para el sistema patriarcal y el capitalismo, sobredimensionándolas a la vez que ignora todas las demás.³⁶

³⁴Roach, C., Op. cit., p. 124.

³⁵Femenías, María Luisa, “Derechos Humanos y género: tramas violentas”, *Frónesis*, Vol. 16, N° 2, 2009, pp. 340-363, p. 349.

³⁶Plumwood, Val, Plumwood, Val, *Feminism and the mastery of Nature*, London, Routledge, 1993, pág. 48-54.

La reivindicación de la madre-tierra que realizan los diversos grupos ecologistas de América Latina parece en primera instancia dar cuenta de que es necesaria otra manera de vincularnos con el medio ambiente. Especialmente respecto al hecho de que tenemos problemas modernos para los cuales no hay soluciones modernas, y enfrentamos sus consecuencias sin que puedan remediarse con los fundamentos del pensamiento occidental heredado (ni con su tecnología). No obstante, vuelve a caer en aquella visión que es en gran parte el origen de la dominación.

Necesitamos es un cambio epistémico, pero no tomando partido por uno u otro de los polos en disputa, como generalmente sucede, sin cuestionar el orden simbólico subyacente que legitima las prácticas geocidas.³⁷

Así en el caso del dualismo humano/naturaleza, no es sólo cuestión de mejorar el estatus de la naturaleza, la moral o algo así, mientras todo permanece igual, sino de reexaminar y reconceptualizar la noción de lo humano, y también el concepto de clase de la naturaleza contrastante. En el caso del concepto de lo humano, de lo que ha de ser completa y genuinamente humano y de lo que es auténticamente humano en el conjunto de características típicas que los humanos poseen, ha sido definido por oposición; por *exclusión* de lo que está asociado con la esfera natural considerada inferior.³⁸

Conclusiones

Tal como señalábamos, actualmente desde diversos movimientos de tipo ambiental se retoma la metáfora de la mujer madre naturaleza y se simboliza a la naturaleza como femenina sin una visión crítica de lo que supone esta asimilación o supuesta continuidad entre las mujeres y el mundo natural.

Se coloca como esencialmente distintiva la capacidad de gestar y nutrir, a fin de reforzar la asociación entre sexo femenino y maternidad, a la vez que se invisibiliza justamente que la violencia contra la naturaleza parte de la misma lógica que la de la violencia contra las mujeres, a causa de su raíz es ideológica: esta misma metáfora de la naturaleza como mujer (la mujer es

³⁷El concepto geocida está conformado por el término geo; (Del gr. γεω-, de la raíz de γη, tierra), significa 'tierra' o 'la Tierra' y el Sufijo de origen latino e indica matar o eliminar. Literalmente entendido como las prácticas que eliminan la tierra. Ver Cherson, Adam D. C., *Geocide*, Lincoln NE, iUniverse, 2008

³⁸Plumwood, Val, "Naturaleza, yo y género: Feminismo, filosofía del medio-ambiente y racionalismo", *Mora* n° 2, UBA. 1993, p. 52.

respecto al hombre lo que la Naturaleza a la Cultura). Así, las mujeres históricamente son pensadas como más cercanas a lo natural por características anatómico-fisiológicas, y dentro del imaginario occidental, ello significa estar del lado de lo animal, es decir, de lo irracional, lo instintivo, lo nutricional, lo emocional, el cuidado. A su vez, la diferencia (respecto del varón) es simbolizada partiendo de la inferioridad como garantía para la exclusión: todo aquello que “no es...” puede ser inferiorizado, cosificado, instrumentalizado y dominado por un ser “racional”. Así, nos encontramos a principios del siglo XXI con una crisis ecológica de origen no solo antrópico, sino, especialmente vinculado a la civilización. Nuestra crisis ecológica de escala mundial es en realidad una crisis civilizatoria, producto del imaginario moderno de progreso indefinido y del pensamiento instrumentalizador y cosificador que describimos anteriormente, que presupone a la naturaleza como mero “recurso”, destruyendo y dejando fuera de consideración moral a todo aquello que no representa el varón, blanco, urbano, de cierta clase social y sus intereses. Es decir, dejando fuera de consideración moral a ecosistemas, flora, fauna, mujeres, poblaciones de campesinos y pueblos originarios, asimilados bajo esta lógica, a lo “femenino”.

La idea de Madre Tierra, bajo la idea de Pachamama en Latinoamérica, es reivindicada descontextualizadamente y genera un refuerzo negativo de la usual metáfora de la naturaleza como mujer. Podríamos decir, se trata de una Pachamama apropiada por los discursos hegemónicos y puesta en valor para perpetuidad del sistema capitalista de explotación de la naturaleza y las mujeres. Siguiendo el esquema de Val Plumwood,³⁹ resulta ser una fagocitación de la concepción útil para el patriarcado: la madre tierra, de la que todo tomamos para reproducir las sociedades y a la que todo se descarta al finalizar el proceso productivo. Mientras las mujeres sean la parte subordinada dentro de los pares dicotómicos de valor, mientras el trabajo doméstico no sea reconocido y por lo tanto sea inferiorizado, mientras carguen con la responsabilidad de la crianza, la metáfora de la naturaleza como mujer no será nunca feliz, y solo puede servir para legitimar la opresión, la violencia, la subordinación de lo femenino frente a lo masculino (y lo feminizado frente a lo masculinizado), la subordinación del ambiente frente a la ciudad, de los intereses del varón acomodado frente a los intereses de las mujeres.

Por otro lado, la antropomorfización del mundo natural, deja poco espacio para observar que en el mundo existen lógicas-otras, otros modos de estar en el mundo, que son los de las distintas

³⁹Ib.

especies, sus relaciones y ecosistemas, la vinculación entre elementos bióticos y abióticos, etc que no deben ser pensadas desde una mirada antropocentrista o personificada (si bien no podemos analizarlas sino dentro de *nuestros* sistemas conceptuales que son formas perceptuales y reflexivas de aproximarnos a los que consideramos *objetos de conocimiento*). Antes bien, el antropocentrismo, que en última instancia es en gran parte un androcentrismo, debe dejar paso a una visión holística, eco-lógica, en la cual el ser humano sea una parte del mundo.

No se trata de que la metáfora Madre Tierra no tenga sentido. Al contrario, al aparecer sistemáticamente en distintas culturas y momentos históricos da cuenta del imaginario social del ser humano, al menos en las formas en que se han dado las sociedades, patriarcales y con una vinculación directa a la naturaleza (como todo animal) que se va intermediando mediante herramientas cada vez más complejas, el lenguaje simbólico, las formas religiosas, a fin de desarrollar mayor control sobre el medio y aumentando las posibilidades de supervivencia. El problema es, justamente la apropiación occidental que se hace del discurso, que resulta ser ilegítima, pues borra todo contexto que le da sentido al discurso religioso andino, invisibiliza y borra a su vez la posibilidad misma de la emergencia del discurso sobre la Pachamama. Tal como hemos señalado, la emergencia del discurso de la Pacha (y sus prácticas rituales), está dado en íntima relación a las condiciones medioambientales y es, en efecto, un conocimiento y una técnica (y podríamos decir, de cierta manera funciona como dispositivo ritual de control de la naturaleza) en relación a la supervivencia y el manejo adecuado de las relaciones entre el ser humano y el todo natural que lo antecede y contiene.

Justamente somos seres naturales, compuestos de elementos que están en la tierra misma, en el aire y en el agua, y somos estructuras de carbón, fósforo, magnesio, calcio, hierro, potasio, ordenadas de una peculiar forma. La idea de cosmo-microcosmos que atesoran en sí las cosmovisiones como la de la Pachamama acertadas. El nudo de la cuestión no es ese.

Entonces, es cada vez más vital construir una lógica alternativa desde perspectivas como la ecología y el feminismo no-esencialista, una herramienta que permite vislumbrar que el androcentrismo, el sexismo y el antropocentrismo, que subyacen a estas prácticas, se refuerzan mutuamente y tienen supuestos comunes. En ese punto encontramos la pertinencia de este doble abordaje crítico: a fin de poder desarticular estos supuestos y desnaturalizar/visibilizar las relaciones jerárquicas que ocultan, en lugar de seguir optando por uno de los términos de los

pares dicotómicos. En realidad, es una tarea más que titánica, incluso dentro del mismo movimiento ambiental, tan diverso y multifacético.

Bibliografía

- Cherson, Adam D. C., *Geocide*, Lincoln NE, iUniverse, 2008
- Coramidas y Pascual, *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, Madrid, Gredos, 1985.
- Lakoff G. y Johnson, M., *Metaforas de la vida cotidiana*, Madrid, Cátedra, 1986.
- Le Quang, Matthieu y Vercoutère, Tamia, *Ecosocialismo y Buen Vivir: dialogo entre dos alternativas al capitalismo*, Quito, IAEN, 2013.
- Encinas, Felix, *Origen del Pachamamismo*, 2011 (on line) consultado 10 de junio de 2015 Disponible en <http://patriainsurgente.nuevaradio.org/?p=432>
- Federovisky, Sergio, *Historia del medio ambiente*, Buenos Aires, Capital Intelectual, 2007.
- Femenías, María Luisa, “Derechos Humanos y género: tramas violentas”, *Frónesis*, Vol. 16, N° 2, 2009, pp. 340-363, p. 349.
- Aspectos del discurso jurídico. Los ríos subterráneos*. Volumen III, Prohistoria, Rosario, 2014.
- Gamba, Susana B. (Coord.), *Diccionario de estudios de género y feminismos*, Buenos Aires, Biblos, 231.
- Giraldo, Omar Felipe, “El discurso moderno frente al "pachamamismo": La metáfora de la naturaleza como recurso y el de la Tierra como madre”, Polis, *Revista Latinoamericana*, Volumen 11, N° 33, 2012, p. 219-234 Disponible en http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0718-65682012000300010&script=sci_arttext
- , *Utopias en la era de la supervivencia: una interpretación del Buen Vivir*, México, Itaca, 2014.
- Hamilton, Clive, *Requiem para una especie*, Bs. As., Capital Intelectual, 2011.
- Harding, Sandra, *Ciencia y Feminismo*, Madrid, Morata, 1996.
- Hernando, Almudena; *La fantasía de la individualidad*, Barcelona, Katz, 2012.
- Merchant, Carolyn, *The death of Nature*, New York, Harper Collins, 1983.
- Merlino, Roberto y Ravey Mario; “Resistencia y hegemonía: cultos locales y religión centralizada en los Andes del sur”, *Revista Allpanchis*, 40:173-200, 1992. Disponible

en:<http://es.scribd.com/doc/10854137/Rodolfo-Merlino-y-Mario-Rabey-1992-Resistencia-y-Hegemonia>

---, “El control ritual-rebaño entre los pastores del sur de los Andes centrales (Argentina)”, en Jorge A Flores, *Llamichos y paqocheros: Pastores de llamas y alpacas*, Cuzco, Ochoa ed., 1988. Disponible en:<http://es.scribd.com/doc/11459638/Mario-Rabey-y-Rodolfo-Merlino-1988-El-Control-Ritual-Rebano-en-la-Puna-Argentina>

---, “Pastores del Altiplano meridional: religiosidad, territorio y equilibrio ecológico”, *Revista Allpanchis*, 21: 149 - 171. Cusco, 1983. Disponible en:<http://es.scribd.com/doc/10854094/Rodolfo-Merlino-y-Mario-Rabey-1983-Pastores-del-Altiplano-Andino-Meridional>

Núñez, Paula G., *Distancias entre la ecología y la praxis ambiental: un análisis desde el ecofeminismo*, La Plata, EDULP-UNRN, 2011.

---, “Los límites de lo social: naturaleza, jerarquía y teoría de género”: *Polémicas Feministas*, Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba, 2011.

Loreaux, N. *Nacidos de la Tierra: mito y política en Atenas*, Buenos Aires, El cuenco de Plata, 2007.

Puleo, Alicia (ed.), *Ecología y género en dialogo interdisciplinar*, Madrid, Plaza y Valdez, 2015.

---, Libertad, igualdad, sostenibilidad: por un ecofeminismo ilustrado, ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política, N.º 38, enero-junio, 2008, 39-59.

Plumwood, Val, *Feminism and the mastery of Nature*, London, Routledge, 1993.

--- “Naturaleza, yo y género: Feminismo, filosofía del medio-ambiente y racionalismo”, *Mora* n° 2, UBA. 1993.

Roach, Catherine, “Ama a tu madre: sobre la relación mujer-naturaleza”, en Warren, Karen J. (ed.) *Filosofías ecofeministas*, Barcelona, Icaria, 1996.

Williams, Verónica. “El imperio Inka en la provincia de Catamarca” *Intersecciones antropológicas*. 2000, n.1, pp. 55-79.

