

RESISTIR CUIDANDO
Reimaginar la tecnología del cuidado desde las luchas de
las mujeres indígenas del sur

RESISTING THROUGH CARE
Reimagining care technologies from the struggles of indigenous
women of the global south

Lorena Amarilis Palomino Chávez*

RESUMEN: Este artículo explora la resistencia de las mujeres indígenas al extractivismo desde una praxis política del cuidado. A partir de una perspectiva decolonial, se plantea que los conocimientos y prácticas sobre el cuidado son tecnologías vivas que desafían las lógicas patriarcales y capitalistas que subordinan cuerpos y territorios. En este escenario, las propuestas ético-políticas de los feminismos del Sur –donde el cuidado y la interdependencia son principios organizadores de la vida– encuentran en la ciencia ficción feminista un espacio para reimaginar futuros alternativos más allá del paradigma de la modernidad.

ABSTRACT: *This article explores the resistance of Indigenous women to extractivism through a political praxis of care. From a decolonial perspective, it argues that knowledge and practices of care are living technologies that challenge patriarchal and capitalist logics that subordinate bodies and territories. In this context, the ethical-political proposals of feminisms from the Global South –where care and interdependence are organizing principles of life– find in feminist science fiction a narrative space to reimagine alternative futures beyond the paradigm of modernity.*

PALABRAS CLAVE: mujeres indígenas, cuidado como praxis política, ética del cuidado, feminismos comunitarios e indígenas, tecnologías del cuidado.

KEYWORDS: *indigenous women, care as political praxis, ethics of care, community and indigenous feminisms, care technologies.*

Fecha de recepción: 30/03/2025

Fecha de aceptación: 21/05/2025

doi: <https://doi.org/10.20318/universitas.2025.9576>

* Máster en Estudios Avanzados en Derechos Humanos por la Universidad Carlos III de Madrid. E-mail: lorena.palomino.ch@gmail.com. ORCID, <https://orcid.org/0009-0009-3180-4590>

1.- INTRODUCCIÓN

En América Latina¹, el avance del modelo extractivista ha intensificado los conflictos territoriales y las violencias estructurales que recaen de forma particular sobre los cuerpos y vidas de las mujeres indígenas, quienes, desde sus conocimientos y prácticas de cuidado han resistido tanto al despojo territorial como a las lógicas capitalistas de explotación de los territorios y de sus propios cuerpos. Estas formas de cuidado, profundamente ligadas a la defensa del territorio y al sostenimiento de la vida colectiva, constituyen una ética relacional que ha sido sistemáticamente invisibilizada por las narrativas hegemónicas, incluidas aquellas que imaginan el porvenir desde la ciencia ficción tradicional, marcada por imaginarios tecnocráticos, masculinizados y desarraigados del territorio.

Frente a esta realidad, algunos relatos de la ciencia ficción feminista han imaginado escenarios alternativos donde las tecnologías no operen como instrumentos de explotación, sino como herramientas al servicio del sostenimiento de la vida y del beneficio colectivo. Estos imaginarios, aunque pensados en otros contextos, dialogan con los modelos comunitarios y territoriales que las mujeres indígenas han cultivado históricamente, donde el cuidado, la reciprocidad y la interdependencia constituyen principios ético-políticos fundamentales. Esta visión de cuidado como resistencia desafía las nociones neoliberales que mercantilizan y privatizan el cuidado, proponiendo en su lugar un modelo de cuidado que rechaza las lógicas individualistas y prioriza el bienestar colectivo².

Desde una perspectiva situada y decolonial, este artículo propone repensar el cuidado no solo como un derecho, sino como una tecnología viva³, centrada en la experiencia y la resistencia de mujeres indígenas

¹ El presente artículo retoma y amplía fragmentos de investigaciones previas de mi autoría en torno a la teoría de la colonialidad del género, particularmente aquellos referidos a su articulación con la categoría cuerpo-territorio y las formas de violencia estructural que afectan a las mujeres indígenas en contextos extractivistas. En esta propuesta, dichos fragmentos son actualizados y puestos en diálogo con los marcos teóricos de los feminismos comunitarios e indígenas y la ciencia ficción feminista, con el propósito de explorar el cuidado como una praxis política situada y decolonial, capaz de reimaginar tanto las tecnologías como los futuros desde las resistencias territoriales del Sur global.

² Francesca Gargallo Celentani, *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América* (Editorial Corte y Confección, 2014).

³ El término "tecnologías vivas" se emplea aquí para referirse a saberes y prácticas colectivas que, lejos de responder a la lógica técnica e instrumental de la modernidad occidental, están arraigadas en los territorios, cuerpos y relaciones de interdependencia. Estas tecnologías, propias de los pueblos indígenas, no están separadas de la vida social, sino que la sostienen y regeneran. Son vivas porque se transmiten, se transforman y se ejercen en vínculo con la naturaleza, la memoria ancestral y el cuidado como praxis política.

frente a la colonialidad. En un contexto de crisis, imaginar otros futuros exige recuperar estos saberes subordinados por la modernidad, donde el cuidado colectivo no sea una tarea marginal ni privatizada, sino el fundamento ético de una vida digna.

2.- EL CUIDADO COMO PRAXIS POLÍTICA

2.1.- La colonialidad y sus efectos en los territorios y cuerpos

La cuestión del género ha sido central en el pensamiento de diversas intelectuales que, desde los feminismos decoloniales, han ampliado la teoría de la colonialidad del poder en relación con el género para definirlo como otro instrumento de la colonialidad, en intersección con la raza o la clase⁴. En esa línea, María Lugones señala que “en los análisis y prácticas de un feminismo decolonial, ‘raza’ no es ni separable ni secundaria a la opresión de género, sino co-constitutiva”⁵. Estas reflexiones son relevantes para el análisis en este trabajo, ya que revelan cómo las dinámicas coloniales operan a través de varios instrumentos y, en particular, permiten visibilizar la figura históricamente relegada de las mujeres, especialmente las mujeres racializadas y pobres.

La colonización no solo significó la invasión de unos territorios sino también de los cuerpos de las personas colonizadas, hombres y mujeres, para tomar sus “(...) energías, sus espíritus, para enajenarlos y ocuparlos, para domarlos, para disciplinarlos y que obedezcan mandatos, hasta lograr la internalización de los invasores en los territorios del cuerpo, la subjetividad y las percepciones y los sentimientos de identidad y deseo”⁶, consolidando un sistema de opresiones patriarcales. Si partimos del hecho de que la colonialidad deshumaniza y despoja a ciertas personas, las históricamente marginadas, de su condición de sujetos plenos, reduciéndolas a un espacio de “no-ser”, el género opera como una categoría clave para deshumanizar a las mujeres, particularmente a las mujeres indígenas, quienes son subordinadas por diversas opresiones: por su “raza”, su clase y su género.

María Lugones acuñó el concepto del “sistema moderno-colonial de género” en diálogo con la teoría de la colonialidad del poder desarrollada por Aníbal Quijano, mediante el cual se produce e impone a los pueblos colonizados un régimen dicotómico jerárquico que

⁴ Autoras como María Lugones, Ochy Curiel, Gloria Anzaldúa, Silvia Federici, Rita Segato, Yuderlys Espinosa, entre otras intelectuales feministas.

⁵ María Lugones, “Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidad y opresiones múltiples”, en *Pensando los feminismos en Bolivia. Series Foros 2*, ed. por Patricia Montes (Conexión Fondo de Emancipación, 2012), 134. https://www.bivica.org/files/feminismos_bolivia.pdf.

⁶ Julieta Paredes, “Las trampas del patriarcado”, en *Pensando los feminismos en Bolivia. Series Foros 2*, ed. por Patricia Montes (Conexión Fondo de Emancipación, 2012), 97. https://www.bivica.org/files/feminismos_bolivia.pdf.

distingue entre lo humano y lo no humano y del que se desprenden necesariamente las categorías como raza o género⁷. De allí que para Lugones la categoría género se corresponda con “lo humano”, que proviene de la racionalidad europea y, por ende, se dé la imposibilidad de la separación de las opresiones, ya que estas categorías se co-constituyen en una matriz de poder colonial⁸. En esa línea, Yuderkys Espinosa hace hincapié en la imposibilidad de que las luchas por la descolonización, despatriarcalización y contra el racismo como compartimentos estancos, en los siguientes términos:

“(…) es imposible, como vienen señalando las compañeras feministas descendientes de pueblos originarios en Abya Yala, que el proceso de descolonización se lleve a cabo sin un atentado contra el patriarcado capitalista, tanto como es imposible acabar con el racismo sin luchar al mismo tiempo contra el régimen de género heterosexualista y contra el capitalismo”⁹.

En este marco, la articulación entre cuerpo y territorio¹⁰, desarrollada por feministas comunitarias e indígenas, permite comprender cómo la colonialidad de género se reproduce hoy en los contextos de despojo territorial promovidos por el extractivismo. El cuerpo de las mujeres, en especial de las mujeres indígenas, no solo es objeto de violencias individuales, sino también de una violencia estructural que se ejerce sobre el territorio que habitan, cuidan y defienden. En este sentido, los megaproyectos extractivos no solo ocupan físicamente la tierra, sino que violentan también los cuerpos feminizados que la sostienen, actualizando las dinámicas coloniales de apropiación y control. Las mujeres indígenas no son solo víctimas pasivas de esta violencia, sino sujetas políticas que enfrentan una doble carga: la defensa de su integridad corporal y la de su territorio ancestral. Esta doble opresión –y al mismo tiempo, doble resistencia– se ancla en una memoria ancestral que concibe el territorio como una extensión del cuerpo y viceversa.

En este contexto de múltiples formas de violencia, el papel de las mujeres indígenas es fundamental en la tarea de “recolocar la ética del cuidado en un lugar central”¹¹, a través de prácticas cotidianas en las

⁷ Yuderkys Espinosa Miñoso, *De por qué es necesario un feminismo decolonial* (Icaria Editorial, 2022), 35.

⁸ Lugones, “Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidad y opresiones múltiples”, 134.

⁹ Espinosa Miñoso, *De por qué es necesario un feminismo decolonial*, 166.

¹⁰ Lorena Cabnal, *Feminismos diversos: el feminismo comunitario* (ACSUR-Las Segovias, 2010).

¹¹ Maristella Svampa, *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina: Conflicto socioambientales, giro ecoterritorial y nuevas dependencias* (Centro María Sibylla Merian de Estudios Latinoamericanos Avanzados en Humanidades y Ciencias Sociales, 2019), 66, https://calas.lat/sites/default/files/svampa_neoextractivismo.pdf.

que la persona forma parte de un todo relacional. Estas prácticas, ancladas en sus memorias ancestrales y en su relación simbiótica con el territorio, reconfiguran el cuidado como una dimensión política situada que desafía los marcos hegemónicos del poder. Cuidar el cuerpo es cuidar el territorio y cuidar el territorio es preservar la vida en su dimensión más amplia. Así, las luchas de las mujeres indígenas evidencian que las resistencias no solo ocurren en los márgenes del sistema, sino que constituyen modos alternativos de habitar, de relacionarse y de sostener el mundo, abriendo paso a formas de hacer política que van más allá de las lógicas coloniales del poder.

2.2.- El cuidado como acción política desde los territorios

Como hemos visto anteriormente, la acumulación extractivista no solo despoja territorios, sino que quiebra los ciclos de reproducción de la vida: los ríos se contaminan, los suelos se agotan y las comunidades ven alteradas sus formas tradicionales de aprovisionamiento, entre otros¹².

Frente a estas transformaciones, las dificultades para garantizar la alimentación o el acceso al agua recaen principalmente sobre las mujeres, quienes además deben asumir la creciente necesidad de cuidados en contextos de crisis sanitaria por el deterioro ambiental. Es decir, “la acumulación extractivista es estructuralmente dependiente de la apropiación del trabajo gratuito, oculto e infravalorado de las mujeres, tanto como de la apropiación de la naturaleza”¹³. En ese sentido, el cuidado —lejos de ser una tarea secundaria o privada— surge como una praxis política situada frente al despojo material, simbólico y espiritual que impone la colonialidad y una forma de sostener la vida frente a un sistema que la niega.

En contraposición a los marcos que han reducido el cuidado a una responsabilidad individual o a una función delegable en el mercado, los feminismos comunitarios e indígenas han reconfigurado esta noción desde una ética relacional que va más allá de las dicotomías modernas entre lo público y lo privado, lo racional y lo afectivo, lo humano y lo no humano. Lejos de tratarse de una práctica secundaria o marginal, el cuidado se constituye como un eje estructurante de la vida colectiva y como una forma de acción política situada¹⁴.

¹² Miriam García-Torres et al., “(Re)patriarcalización de los territorios. La lucha de las mujeres y los megaproyectos extractivos”. *Ecología Política*, (2017): 69. https://www.ecologiapolitica.info/wp-content/uploads/2018/01/054_ColeectivoMiradas_2017.pdf (consultada 29-03-2025).

¹³ García-Torres et al., “(Re)patriarcalización de los territorios ...”: 69.

¹⁴ Astrid Ulloa, “Repolitizar la vida, defender los cuerpos-territorios y colectivizar las acciones desde los feminismos indígenas”. *Ecología Política*, n° 61 (2021): 41. https://www.ecologiapolitica.info/wp-content/uploads/2021/07/061_Ulloa_2021zwxq.pdf.

Los feminismos comunitarios e indígenas cuestionan los supuestos ontológicos y epistémicos de la modernidad occidental al reconocer que la vida se sostiene en relaciones complejas de interdependencia, reciprocidad y responsabilidad colectiva. Las prácticas de cuidado, como toda forma de reproducción de la vida, tienen un carácter político que ha sido sistemáticamente negado por la matriz colonial de poder que organiza el mundo bajo la racionalidad occidental, la división sexual del trabajo y la jerarquización de saberes. En esta perspectiva, la ética relacional no sólo restituye el valor político del cuidado, sino que cuestiona las fronteras impuestas entre lo natural y lo social, lo comunitario y lo estatal, y lo espiritual y lo material, proponiendo otras formas de habitar y sostener la vida¹⁵.

En particular, se vienen generando espacios de debate y lucha, por ejemplo, a partir de categorías como "territorio-cuerpo y territorio-tierra"¹⁶, que implica la recuperación de nuestro primer territorio, el cuerpo, para fortalecer "el sentido de afirmación de su existencia de ser y estar en el mundo"¹⁷ y, a partir de ello, continuar con la lucha histórica en la recuperación y defensa del territorio-tierra, donde se manifiesta y se reproduce la vida de los cuerpos¹⁸. En esa línea, la defensa del territorio-tierra es la propia defensa del territorio-cuerpo, la lucha por la propia vida de los pueblos.

Esta noción evidencia cómo los instrumentos de dominación colonial-patriarcal se han extendido de manera simultánea sobre los cuerpos racializados y feminizados y sobre los territorios habitados por los pueblos indígenas. En contextos donde el Estado actúa como cómplice de la violencia extractiva, las mujeres indígenas sostienen redes de cuidado que son al mismo tiempo formas de supervivencia, afirmación de vida y disidencia política. Estas prácticas, que incluyen desde el acompañamiento comunitario hasta la defensa del territorio, deben ser leídas como la afirmación de una racionalidad otra, relacional y colectiva, que va más allá de los marcos epistémicos y políticos de la modernidad occidental.

Un ejemplo emblemático de esta praxis política del cuidado es la lucha de las mujeres Kukama Kukamiria del Río Marañón y afluentes en el Perú, quienes han articulado una defensa integral del río como un territorio de vida, logrando su reconocimiento como sujeto de derechos. Esta acción no solo cuestiona lógicas jurídicas estatales, sino que representa una tecnología viva del cuidado, en la que el agua-territorio, el cuerpo y la comunidad se entienden como interdependientes. Su lucha, sostenida por la Federación de mujeres kukama del Samiria y Marañón "Huaynakana Kamatahuara Kana", demuestra que el cuidado, lejos de ser una práctica privada, constituye

¹⁵ Ulloa, "Repolitizar la vida, defender los cuerpos-territorios ...": 43.

¹⁶ Cabnal, *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*, 22.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Ibid., 23.

una estrategia territorial y política para sostener la vida frente al colapso social y ecológico impuesto por el extractivismo.

3.- TECNOLOGÍAS EN DISPUTA: DEL PODER AL CUIDADO EN LOS IMAGINARIOS DE LOS FEMINISMOS DEL SUR

3.1.- Tecnologías del poder vs. tecnologías del cuidado

En el marco del capitalismo global, la tecnología ha sido promovida como sinónimo de progreso y desarrollo, ocultando su papel en la profundización de las desigualdades sociales, de género y raciales. Desde una mirada crítica, autoras como Silvia Federici han señalado que el avance tecnológico en contextos coloniales y patriarcales no ha significado una liberación para las mujeres, sino muchas veces una reconfiguración de formas de control sobre sus cuerpos y saberes¹⁹. Este control se intensifica en el contexto del neoextractivismo latinoamericano, donde las tecnologías operan como herramientas de desposesión.

De ahí que, autores como Arturo Escobar han propuesto pensar la tecnología desde una perspectiva ontológica, entendiendo que no existe una única forma de concebirla. Para Escobar, las tecnologías no son neutrales, sino que representan visiones del mundo: la tecnología moderna está ligada a la ontología del dominio, mientras que en muchas comunidades del Sur global existen tecnologías relacionales, que emergen del vínculo con la naturaleza, con la comunidad y con la memoria ancestral²⁰. En ese sentido, la tecnología dominante es también una tecnología del desarraigo, que rompe la relación cuerpo-tierra y transforma el territorio en un objeto explotable.

Estas críticas permiten cuestionar la forma en que la ciencia ficción hegemónica representa el futuro tecnológico: mundos hipermasculinizados, controlados por inteligencias artificiales y sistemas de vigilancia, donde los cuerpos y el territorio son prescindibles. En contraste, relatos de la ciencia ficción feminista presentan espacios alternativos donde es posible imaginar tecnologías centradas en el cuidado, en la interdependencia y en la regeneración del vínculo con la tierra, desafiando la narrativa dominante del progreso y proponiendo otras formas de existencia más allá del capitalismo tecnológico.

Donna Haraway, en su *Manifiesto Cyborg*, propone a la figura del cyborg como una metáfora política para romper con los dualismos modernos como cultura/naturaleza o mente/cuerpo que han

¹⁹ Silvia Federici, *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. (Traficantes de Sueños, 2010), 31.

²⁰ Arturo Escobar, *Autonomía y diseño. La realización de lo comunal* (Tinta Limón, 2017), 203-204.

organizado la experiencia desde la racionalidad occidental²¹. Aunque su propuesta emerge desde el feminismo tecnopolítico del Norte global, permite pensar la posibilidad de imaginar tecnologías no dominantes, abiertas a la contradicción y la multiplicidad. En este trabajo, sin embargo, el giro epistémico no se articula desde la figura del cyborg, sino desde las tecnologías vivas que sostienen los feminismos del Sur, como los comunitarios e indígenas, donde la relacionalidad, el cuidado y el vínculo con el territorio permiten romper los dualismos coloniales sin depender de marcos tecnocientíficos que fragmentan al sujeto y desconectan la vida del territorio.

En esa línea, como señala Silvia Rivera Cusicanqui, la imaginación descolonizadora se nutre de los saberes silenciados por la modernidad²² y, en este caso, la ciencia ficción feminista puede enriquecerse y transformarse en diálogo con los conocimientos y prácticas de las mujeres indígenas del Sur, cuyas formas de habitar, cuidar y resistir ofrecen horizontes políticos que van más allá de los marcos occidentales.

3.2.- Tecnologías vivas del cuidado: conocimientos indígenas e imaginación política desde el Sur

Pensar el cuidado desde las epistemologías indígenas implica romper con la visión moderna y occidental que reduce la tecnología a dispositivos materiales o digitales. En muchas cosmovisiones indígenas, el conocimiento es una forma de vida situada en la relación con el territorio, con los ciclos de la naturaleza, con los ancestros y con la comunidad²³. Estas formas de saber no solo producen comprensión del mundo, sino también formas prácticas de sostenerlo. Los mundos indígenas existen como ontologías relacionales que cohabitan y resisten al proyecto totalizante de la colonialidad²⁴.

Desde esta perspectiva, los saberes ancestrales pueden ser comprendidos como tecnologías vivas: sistemas de conocimiento, práctica y organización que han permitido la reproducción colectiva de la vida durante siglos, muchas veces en condiciones adversas. El cultivo agroecológico, la medicina tradicional, la organización comunal, la gestión de la tierra o del agua son tecnologías profundamente

²¹ Donna Haraway, *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza* (Ediciones Cátedra, 1991), 304-311.

²² Silvia Rivera Cusicanqui, *Ch'ixinakak utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores* (Tinta Limón, 2010), 68.

²³ Guadalupe Vargas Montero, "La cosmovisión de los pueblos indígenas", en *Atlas del Patrimonio Natural, Histórico y Cultural del Estado de Veracruz*, tomo III, coord. por E. Flores Cano (Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, 2010), 108. <https://www.sev.gob.mx/servicios/publicaciones/colecciones/veracruzsigloXXI/AtlasPatrimonioCultural/05COSMOVISION.pdf>.

²⁴ Gladys Tzul Tzul, "Sistemas de gobierno comunal indígena: la organización de la reproducción de la vida", en *Epistemologías del Sur. Epistemologías do sul*, coord. por María Meneses y Karina Bidaseca (CLACSO, CES, 2018), 388.

sofisticadas, aunque invisibilizadas o deslegitimadas por la matriz colonial del saber²⁵. Como sostiene Catherine Walsh estas formas de saber subordinados por la modernidad son también formas de construir el futuro²⁶ y, por tanto, deben ser reconocidas como tecnologías “insurgentes”, que cuestionan el paradigma dominante del desarrollo tecnocientífico.

Para muchas mujeres indígenas, estas tecnologías del cuidado están directamente vinculadas con el cuerpo y el territorio. La categoría político-epistemológica de “cuerpo-territorio”, antes mencionada, permite comprender que la violencia extractivista no solo afecta el ambiente físico, sino también los cuerpos de las mujeres que lo habitan y lo defienden. En los pueblos afectados por el extractivismo, como por ejemplo el pueblo Kukama Kukamiria del Perú afectado por la actividad petrolera (como derrames petroleros en sus ríos), defender el territorio significa resistir a las políticas extractivistas que violentan tanto sus tierras como sus cuerpos.

Existe, entonces, un vínculo ancestral de las mujeres con la vida y con la tierra, en permanente interrelación, que permite diversas formas de “pensar, ser, estar y defender lo político de manera colectiva”²⁷. En ese sentido, es fundamental que las políticas de cuidados incorporen los conocimientos y prácticas de las mujeres indígenas en las que el cuidado no sea visto solo como un derecho o una tarea individual, sino como un vínculo de reciprocidad que sostiene la vida en su conjunto, como lo muestran precisamente las mujeres Kukama kukamiria del Perú en su lucha por la defensa del río Marañón, reconocido judicialmente como sujeto de derechos.

Estas tecnologías vivas no solo sostienen la vida presente, sino que proyectan horizontes futuros donde la interdependencia, la reciprocidad y la conexión con el territorio como un todo son principios organizadores. Así, los conocimientos indígenas pueden inspirar imaginarios tecnopolíticos alternativos, en los que el cuidado no sea externalizado, privatizado ni automatizado, sino reintegrado en lo colectivo, lo común. Así, se abre la posibilidad de pensar en tecnologías

²⁵ Walter Mignolo denomina a este problema la “diferencia epistémica colonial” que para él surge con la clasificación y jerarquización impuestas con la colonización de América, en la línea de lo reflexionado por Aníbal Quijano en su teoría de la colonialidad del poder, que desde esta perspectiva le denominó “colonialidad del saber”, y que ubica a los conocimientos producidos por las personas colonizadas, epistemológicamente, en una posición subalterna (una relación directa entre localizaciones geohistóricas y producción de conocimientos). Ver Walter Mignolo, “Capitalismo y geopolítica del conocimiento”, en *Modernidades coloniales: otros pasados, historias presentes*, coord. por Duhe Saurabh et al., (El Colegio de México, 2004), 230.

²⁶ Catherine Walsh, “Interculturalidad, conocimientos y decolonialidad”, *Espacios, tiempos y sujetos de la multi(inter)culturalidad*, vol. 24, n° 46 (2005): 48. <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/signoypensamiento/issue/view/250>.

²⁷ Walsh, “Interculturalidad, conocimientos y decolonialidad”: 43.

del cuidado que no se construyen desde el capital o la eficiencia, sino desde el vínculo, la memoria y la regeneración territorial²⁸.

Estas tecnologías vivas del cuidado no son ficciones utópicas, sino que están representadas en las luchas de las mujeres que, desde sus cuerpos y territorios, sostienen mundos alternativos. Un ejemplo de ello es el de la defensora Máxima Acuña, campesina cajamarquina, al norte del Perú, que, desde la precariedad y soledad enfrentó al megaproyecto Conga y defendió el derecho a permanecer en su tierra, junto a las lagunas que habita y protege. Su resistencia, aparentemente silenciosa, ha sostenido un territorio amenazado por la minería a gran escala, haciendo del cuidado del agua una práctica de afirmación y defensa de la vida, donde permanecer fue y es un acto de disidencia frente al despojo extractivo.

Es así como, desde los márgenes epistémicos y territoriales del Sur, mujeres indígenas y pensadoras feministas están gestando visiones que colocan el cuidado como el eje central de una reorganización de la vida²⁹. Estas propuestas no solo denuncian los límites del modelo de la modernidad dominante, sino que afirman otras formas de existencia posibles, donde la tecnología, lejos de ser un instrumento de dominación, pueda ser reapropiada como herramienta para sostener los vínculos, regenerar territorios y fortalecer redes de reciprocidad³⁰.

Como sostienen las autoras Natalia Fichetti y Andrea Torrano:

"Una mirada feminista y desde el sur de las técnicas y tecnologías no solo cuestiona quién tiene el control sobre la tecnología y los modos en que el patriarcado se ha apropiado de nuestros saberes, sino que en la misma tecnología (en su uso, contenido, diseño, en las relaciones que genera) se configura el género y sus desigualdades, en múltiples intersecciones con otras opresiones. Poner en cuestión el modo en que incluso el pensamiento crítico sobre la tecnología ha invisibilizado el género, la raza, la clase, la sexualidad y otras desigualdades sociales nos conduce a imaginar otros mundos posibles, que nos alejen de la explotación de humanos, demás animales y naturaleza, por una apuesta a la relacionalidad y el cuidado humano y no humano (...)"³¹.

A modo de ejemplo, en el territorio de los pueblos Awuajún y Wampís, las mujeres desempeñan un rol central en la reproducción de la vida, la soberanía alimentaria y la conservación de la biodiversidad. Desde edades tempranas, aprenden de sus madres y abuelas a

²⁸ Rosalva Hernández Castillo, "Algunos aprendizajes en el difícil reto de descolonizar el feminismo", En *Epistemologías del Sur. Epistemologías do sul*, coord. por María Meneses y Karina Bidaseca (CLACSO, CES, 2018), 319.

²⁹ Ulloa, "Repolitizar la vida, defender los cuerpos-territorios ...": 41.

³⁰ Ibid., 44.

³¹ Natalia Fichetti y Andrea Torrano, *Tecnologías feministas. Tramas para la resistencia desde el sur latinoamericano* (CLACSO, 2024), 227. <https://biblioteca-repositorio.clacso.edu.ar/bitstream/CLACSO/251469/1/Tecnologias-feministas.pdf>.

seleccionar, resembrar e intercambiar semillas, asegurando no solo la provisión de alimentos sino la continuidad del conocimiento agrícola, medicinal y ancestral³². Esta es una práctica basada en la observación y el intercambio relacional que constituye una verdadera tecnología viva del cuidado.

Sin embargo, a pesar de su papel en la conservación de la biodiversidad, las mujeres Awajún y Wampís han sido sistemáticamente excluidas de los espacios de toma de decisión. A pesar de ello, algunas mujeres como Benita Samaren o Lizet Arzubiales han empezado a ocupar roles estratégicos en el manejo de lo económico y la gestión comunitaria de los bosques³³, desafiando estructuras patriarcales, que transforman no solo prácticas de conservación, sino que reconfiguran el cuidado como forma política situada, tejida desde el cuerpo, el territorio y la memoria colectiva.

Así, imaginar futuros cuidados desde el Sur es tanto una práctica de resistencia como de creación. Es la afirmación de que otros mundos son posibles —y ya están siendo sembrados— desde las luchas de mujeres indígenas, desde los tejidos de los feminismos del Sur³⁴ y desde la potencia narrativa de quienes se atreven a escribir el futuro como un espacio de justicia territorial y dignidad compartida.

4.- HACIA UNA ÉTICA COLECTIVA DEL CUIDADO

Reconocer el cuidado como una dimensión política y colectiva exige repensar las formas en que los sistemas jurídicos y las políticas públicas lo han concebido hasta ahora. Históricamente, el cuidado ha sido invisibilizado, naturalizado y privatizado, recayendo de forma desproporcionada en las mujeres, especialmente en aquellas en situación de vulnerabilidad, como las mujeres indígenas. En los marcos normativos liberales, el cuidado suele abordarse como una responsabilidad individual o familiar, desvinculada de las condiciones estructurales que lo hacen posible y de su dimensión relacional con la comunidad y el entorno³⁵.

Frente a esta visión limitada, las luchas de mujeres indígenas del Sur proponen una ética del cuidado centrada en lo colectivo, en el territorio y en el reconocimiento de la interdependencia. En este marco, cuidar no es solo una tarea ni un servicio, sino una práctica que sostiene la vida, a través de los vínculos con la tierra, con las

³² Marlene, Castillo Fernández, "Casi invisibles, conservando y defendiendo el bosque", en *Mujeres indígenas frente al cambio climático*, ed. por Rocío Silva Santisteban (IWGIA, 2019), 137.

³³ Castillo Fernández, "Casi invisibles, conservando y defendiendo el bosque", 138.

³⁴ Fichetti y Torrano, *Tecnologías feministas...*, 228.

³⁵ Elena Ruiz-Clavijo, "Los cuidados en primera línea", *Revista Ex – céntrica*, 1ra Edición (2020): 73. https://inredh.org/archivos/pdf/ex_centrica.pdf.

generaciones pasadas y futuras, con los cuerpos y la comunidad³⁶. Esta ética va más allá de los marcos del derecho individual para afirmar que el cuidado es también un derecho colectivo y un principio organizador de la vida común.

En este contexto, la reciente solicitud de opinión consultiva de Argentina a la Corte Interamericana de Derechos Humanos sobre el derecho al cuidado y su relación con otros derechos representa una gran oportunidad para la región, que podría abrir el espacio para incorporar las visiones y voces de mujeres que han sido históricamente invisibilizadas, subordinadas y oprimidas, especialmente de las mujeres indígenas. Estas mujeres, con sus propuestas de una ética colectiva del cuidado, desafían las visiones individualistas del derecho, a partir de una perspectiva que lucha por el bienestar de la comunidad y el territorio como sujetos del cuidado, abriendo el paso al reconocimiento de una dimensión colectiva de dicho derecho.

Diversas propuestas de los feminismos del Sur, incluidos los indígenas y comunitarios, han planteado marcos alternativos para las políticas públicas del cuidado. Estas incluyen, por ejemplo, la exigencia de garantizar condiciones para la soberanía alimentaria, el acceso a tierra y agua limpia, el fortalecimiento de los sistemas comunitarios de salud intercultural, o el respeto a los calendarios propios del trabajo agrícola y reproductivo. Lejos de tratarse de demandas sectoriales, estas propuestas articulan una visión integral del cuidado, anclada en el territorio y en la colectividad, que desafía los límites del Estado-nación y del derecho positivo.

Estas luchas también evidencian las limitaciones del derecho liberal, centrado en el sujeto individual, desvinculado del entorno y de las relaciones colectivas. La visión indígena del cuidado interpela esta concepción desde una ontología relacional que entiende el mundo como una red de vínculos que deben sostenerse mutuamente³⁷. Mientras el derecho occidental tiende a fragmentar al sujeto, al territorio y a los vínculos, las cosmovisiones indígenas plantean una noción de cuidado que integra lo material y lo espiritual. Estas diferencias no deben entenderse como incompatibilidades, sino como desafíos epistémicos y políticos para avanzar hacia una justicia verdaderamente plural.

Desde esta perspectiva, de lo que se trata no es solo de redistribuir tareas, reconocer derechos o visibilizar el trabajo de cuidado, sino de transformar las estructuras y formas en que concebimos la vida digna, el bienestar y la responsabilidad común. Incorporar los conocimientos y prácticas de las mujeres indígenas en las políticas de cuidado no significa instrumentalizarlas, sino abrir

³⁶ Carmen Aliaga Monrroy, "Nuestros cuerpos, nuestros territorios. Luchas de mujeres, feminismos emergentes y defensa de los territorios en Bolivia", en *¿Cómo se sostiene la vida en América Latina? Feminismos y re-existencias en tiempos de oscuridad*, ed. por Karin Gabbert y Miriam Lang (Fundación Rosa Luxemburg/Ediciones Abya-Yala, 2019), 94.

³⁷ Fichetti y Torrano, *Tecnologías feministas...*, 228.

espacios de diálogo intercultural donde el cuidado se reconozca como un acto político de sostenimiento de la vida en todas sus dimensiones.

5.- CONCLUSIÓN

Este artículo ha buscado visibilizar y poner en diálogo las formas en que las mujeres indígenas del Sur sostienen la vida desde una praxis del cuidado que va más allá de los marcos hegemónicos del pensamiento moderno, patriarcal y colonial. Frente a las tecnologías del poder que operan como instrumentos de despojo, las mujeres indígenas movilizan tecnologías vivas del cuidado, encuadradas en una ética relacional y territorial, donde el cuerpo y la tierra se entrelazan como territorios en resistencia. Estas prácticas, lejos de constituir una tarea doméstica o reproductiva en sentido restringido, configuran formas radicales de acción política ancladas en la memoria y la comunidad.

En el centro de esta propuesta, las tecnologías vivas del cuidado que sostienen las mujeres indígenas y los feminismos del Sur – particularmente los comunitarios e indígenas–, donde la relacionalidad, el vínculo con el territorio y el sostenimiento colectivo de la vida permiten romper los dualismos coloniales sin subordinar a la persona a marcos tecnocientíficos que fragmentan, abstraen y desvinculan. Desde esta perspectiva, la ciencia ficción feminista funciona como un territorio narrativo aliado, capaz de amplificar las preguntas ético-políticas que emergen desde los territorios en resistencia.

Así, resistir cuidando es una apuesta que desafía las lógicas del extractivismo, del derecho liberal individualista y de la tecnología como herramienta de control. Implica reconocer que los conocimientos silenciados por la modernidad –los saberes territoriales, afectivos y colectivos de las mujeres indígenas– no solo son formas de resistir, sino también de hacer mundo. En los tiempos actuales imaginar desde el Sur no es una mirada hacia lo utópico, sino una práctica concreta de construcción de futuros posibles: dignos, habitables y sostenidos en común.

6.- BIBLIOGRAFÍA

- Aliaga Monroy, Carmen. "Nuestros cuerpos, nuestros territorios. Luchas de mujeres, feminismos emergentes y defensa de los territorios en Bolivia". En *¿Cómo se sostiene la vida en América Latina? Feminismos y re-existencias en tiempos de oscuridad*, editado por Miriam Gabbert y Karin Lang. Quito: Fundación Rosa Luxemburg/Ediciones Abya-Yala, 2019.
- Cabnal, Lorena. *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. Barcelona: ACSUR-Las Segovias, 2010.

- Castillo Fernández, Marlene. "Casi invisibles, conservando y defendiendo el bosque". En *Mujeres indígenas frente al cambio climático*, editado por Rocío Silva Santisteban. Perú: IWGIA, 2019.
- Escobar, Arturo. *Autonomía y diseño. La realización de lo comunal*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2017.
- Espinosa Miñoso, Yuderkys. *De por qué es necesario un feminismo decolonial*. España: Icaria Editorial, 2022.
- Federici, Silvia. *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2010.
- Fichetti, Natalia y Andrea Torrano. *Tecnologías feministas. Tramas para la resistencia desde el sur latinoamericano*. Buenos Aires: CLACSO, 2024. <https://biblioteca-repositorio.clacso.edu.ar/bitstream/CLACSO/251469/1/Tecnologias-feministas.pdf>.
- García-Torres, Miriam, VÁZQUEZ, Eva, CRUZ, Delmy y BAYÓN, Manuel, "(Re)patriarcalización de los territorios. La lucha de las mujeres y los megaproyectos extractivos", *Ecología Política*, 2017, pp. 67-71. Disponible en: https://www.ecologiapolitica.info/wp-content/uploads/2018/01/054_ColectivoMiradas_2017.pdf
- Gargallo Celentani, Francesca. *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. Ciudad de México: Editorial Corte y Confección, 2014.
- Haraway, Donna. *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1991.
- Hernández Castillo, Rosalva. "Algunos aprendizajes en el difícil reto de descolonizar el feminismo". En *Epistemologías del Sur. Epistemologías do sul*, coordinado por María Meneses y Karina Bidaseca. Buenos Aires: CLACSO, CES, 2018.
- Lugones, María. "Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidad y opresiones múltiples". En *Pensando los feminismos en Bolivia*. Series Foros 2, editado por Patricia Montes. La Paz: Conexión Fondo de Emancipación, 2012. https://www.bivica.org/files/feminismos_bolivia.pdf.
- Mignolo, Walter. "Capitalismo y geopolítica del conocimiento". En *Modernidades coloniales: otros pasados, historias presentes*, coordinado por Duhe Saurabh, Ishita Banerjee Dube, y Walter Mignolo. México: El Colegio de México, 2004.
- Paredes, Julieta. "Las trampas del patriarcado". En *Pensando los feminismos en Bolivia*. Series Foros 2, editado por Patricia Montes. La Paz: Conexión Fondo de Emancipación, 2012. https://www.bivica.org/files/feminismos_bolivia.pdf.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. *Ch'ixinakak utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.

- Ruiz-Clavijo, Elena. "Los cuidados en primera línea". *Revista Ex – céntrica*, 1ra Edición (2020): 72-81.
https://inredh.org/archivos/pdf/ex_centrica.pdf.
- Svampa, Maristella. *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina: Conflicto socioambientales, giro ecoterritorial y nuevas dependencias*. Alemania: Centro Maria Sibylla Merian de Estudios Latinoamericanos Avanzados en Humanidades y Ciencias Sociales, 2019.
http://calas.lat/sites/default/files/svampa_neoextractivismo.pdf
- Tzul Tzul, Gladys. "Sistemas de gobierno comunal indígena: la organización de la reproducción de la vida". En *Epistemologías del Sur. Epistemologías do sul*, coordinado por María Meneses y Karina Bidaseca. Buenos Aires: CLACSO, CES, 2018.
- Ulloa, Astrid. "Repolitizar la vida, defender los cuerpos-territorios y colectivizar las acciones desde los feminismos indígenas". *Ecología Política*, N° 61 (2021): 38-48.
https://www.ecologiapolitica.info/wp-content/uploads/2021/07/061_Ulloa_2021zwxq.pdf.
- Vargas Montero, Guadalupe. "La cosmovisión de los pueblos indígenas". En *Atlas del Patrimonio Natural, Histórico y Cultural del Estado de Veracruz, tomo III, Patrimonio Cultural, Comisión para la Conmemoración del Bicentenario de la Independencia Nacional y del Centenario de la Revolución Mexicana*, coordinado por E. Flores Cano. Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, 2010.
https://www.sev.gob.mx/servicios/publicaciones/colec_veracruz_sigloXXI/AtlasPatrimonioCultural/05COSMOVISION.pdf.
- Walsh, Catherine. "Interculturalidad, conocimientos y decolonialidad". *Espacios, tiempos y sujetos de la multi(inter)culturalidad*, vol. 24, n° 46 (2005): 39-50.
<https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/signoypensamiento/issue/view/250>.