

(Des-)Encuentros en la Ciudad Letrada: Traduciendo cuerpo y territorio

Johanna Leinius
UNIVERSIDAD DE KASSEL

ABSTRACT

In Peru, the mobilization against extractivist projects has contributed to a greater flow of communication between urban and rural spaces, resulting in the construction of networks between the feminist movement and rural women. I suggest that the construction of a discourse linking the feminist concept of bodily integrity with territorial autonomy has supported this process. I trace the complexities of this process in a country characterized by binary collective identities and the hegemony of the 'lettered city'.

Keywords: Social movements, feminism, extractivism, solidarity, Peru.

En Perú, la movilización contra los proyectos extractivistas ha contribuido a un mayor flujo de comunicación entre los espacios urbanos y rurales, resultando en la construcción de redes entre el movimiento feminista y las mujeres rurales. Sugiero que la construcción de un discurso que vincula el concepto feminista de integridad corporal con la autonomía territorial ha apoyado este proceso. Rastreo las complejidades de este proceso en un país caracterizado por identidades colectivas binarias y la hegemonía de la "ciudad letrada").

Palabras claves: movimientos sociales, feminismo, extractivismo, solidaridad, Perú.

Convergencias parciales entre ciudad y campo en las luchas anti-mineras

Aunque los precios de las materias primas han disminuido desde 2014 (Peters 2016, p. 31, CooperAcción 2019, p. 5), el consenso extractivo permanece intacto en la mayoría de los países latinoamericanos. En la actualidad, el 14,07% del territorio peruano, por ejemplo, ha sido concesionado a empresas extractivas (Cooperación 2017). Sin embargo, muchos de los proyectos extractivos que se han llevado a cabo han sido acompañados por la protesta de las comunidades rurales, indígenas y campesinas afectadas por los proyectos extractivos propuestos o ya implementados (Bebbington, et al. 2008a, Arellano-Yanguas 2016).

Las mujeres rurales¹ han participado cada vez más en movilizaciones contra la minería y otros proyectos extractivos. Basándose en las relaciones ya existentes, pero también forjando nuevas conexiones a nivel nacional y transnacional, han encontrado formas de construir espacios de apoyo dentro de los movimientos de protesta, pero también han buscado cada vez más fomentar las conexiones con otros movimientos. En estos procesos se observa un cierto grado de convergencia con el movimiento feminista, lo que transforma las relaciones que existían anteriormente y que a menudo se basaban en lógicas paternalistas.

En este trabajo me pregunto: ¿Cuáles son las prácticas y los discursos que han permitido estas convergencias parciales? ¿Cómo pueden cerrar la asimetría entre la ciudad y el campo en Perú?

Primero, trazo cómo la ciudad y el campo han sido articulados como oposición binaria en la historia del Perú y muestro cómo esto ha moldeado las relaciones de los movimientos sociales. A continuación, sostengo que el discurso sobre 'cuerpo-territorio', que articula los derechos sexuales y reproductivos con la autonomía territorial, ha contribuido a crear conexiones entre el movimiento feminista y las mujeres rurales activas en protestas contra la minería. Al vincular demandas ubicadas en distintos mundos sociales, el discurso funciona como un puente entre el movimiento feminista, anclado especialmente en los espacios urbanos del Perú, y las mujeres activistas rurales principalmente ubicadas en el campo. Discuto cómo se han traducido las distintas preocupaciones y cosmologías de las mujeres involucradas. Argumentando que el discurso permite

¹ En este artículo, uso el término "mujeres rurales" para denotar a las mujeres rurales, campesinas e indígenas. Debido a la historia de racismo y discriminación del Perú, no todas las mujeres rurales que podrían se autoidentifican como indígenas (de la Cadena 2001, pp. 9-11, Silva Santisteban 2008). La historia de la movilización colectiva de izquierda, que interpeló a los pueblos indígenas como campesinos, también ha contribuido a esa política de identificación (Yashar 2005, pp. 227-277, Greene 2006, pp. 334-335).

conexiones parciales pero que no resuelve las relaciones de poder existentes, examino las bases del reconocimiento y las posibilidades de solidaridad.

El artículo forma parte de un proyecto etnográfico de investigación comprometida con el Programa Democracia y Transformación Global, un colectivo de educadores populares y ecofeministas con sede en Lima, Perú, sobre las im/posibilidades de la solidaridad (Leinius en prensa)². En esta investigación basada en una mirada feminista poscolonial, he realizado cuatro estancias de trabajo de campo en Perú, durante las cuales he realizado 31 entrevistas cualitativas con activistas, y he participado en varios encuentros intermovimientos. El material recogido, consistente en las transcripciones de las entrevistas, los diarios de investigación de campo, así como los documentos recogidos, fue analizado con la ayuda del software MaxQDA. He trabajado con el análisis del discurso (Diaz-Bone 2006) y de la situación (Clarke 2005) para rastrear las dinámicas saturadas de poder dentro de las cuales se constituían las diferencias y similitudes entre las activistas. El trabajo de traducción que hace el discurso sobre cuerpo-territorio en este contexto me ha llevado a trazar la genealogía de este discurso tanto en el debate feminista latinoamericano como en las luchas de las mujeres rurales; he utilizado publicaciones accesibles electrónicamente en particular para este propósito. Mi análisis también se beneficia de mi intercambio con el "Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo"³.

La fábula de dos *Perus*

En América Latina, las relaciones entre la ciudad y el campo siguen estando marcadas por lógicas que equiparan la urbanidad con la modernidad y la ruralidad con la pobreza y la indigenidad. Para describir estas relaciones jerárquicas, el crítico literario Ángel Rama ha acuñado el término "ciudad letrada" (Rama 1996) para indicar cómo "the city is the locus par excellence of modernity and the cradle of the (lettered) intellectual, who is in turn the epitome of the modern subject" (Aparicio and Blaser 2008, p. 71). El campo, a su vez, se constituye "as the margins of modernity, the locus of the traditional or primitive and its stereotyped incarnation, the Indian" (*ibidem*). Se supone una diferencia inherente entre los dos colectivos homogéneos que se traduce en la dicotomía entre universalidad y particularidad.

² Este texto debe mucho a los espacios colectivos de discusión y reflexión que han surgido en el marco de este proyecto. Sin embargo, las conclusiones que presento en este texto y el análisis en el que se basan son mías y me hago responsable de ellas.

³ Véase <https://territorioyfeminismos.org>.

En Perú, el discurso colonial de las "dos repúblicas", es decir, la separación del espacio y la población entre el "indio" y la república española, ha dado forma al imaginario colectivo de un binario naturalmente existente. Este imaginario mantiene el poder hasta hoy, aunque refractados por lógicas socio-espaciales: el antropólogo estadounidense Benjamin Orlove muestra cómo el desarrollo de las ciencias modernas y especialmente de la cartografía ha transformado este imaginario en una narrativa socio-espacial. De acuerdo con él, había "a shift from the colonial descriptions, in which Indians and Spaniards were distributed throughout Peru, and the cordilleras were neither obstacles to travel nor themes of much interest" (Orlove 1993, p. 327). Ahora, la sierra era percibida como un bloque homogéneo, impenetrable, que debía ser superado para lograr el progreso: "Civilization must march inward from the coast, cross the highlands, and reach the jungle" (*ivi*, p. 321). La lógica racializada y de género de este discurso se puede rastrear en los grandes proyectos de infraestructura de construcción de varias carreteras importantes emprendidos por Fernando Belaúnde Terry, Presidente del Perú en la década de 1950: el proyecto se conoció como "second conquest of Peru" (Orlove 1993, p. 329). Belaúnde formuló la esperanza de que:

the irascible and redoubtable conglomerate of mountains that is Peru's heritage will, in time, wear a web of roads as never before and, thus tamed, bow to inevitable progress (Belaúnde 1965, p. 145).

En este discurso, la caracterización de los marcadores geográficos como obstáculo incluía a los habitantes de estas geografías: los 'indios' eran obstáculos para el proceso, tan inmóviles y resistentes como la cordillera, mientras que los habitantes de la costa encarnaban el progreso y la modernidad. Por lo tanto, el progreso, como meta máxima de la nación peruana, sólo podría lograrse mediante la "domesticación" de las montañas y, en consecuencia, de los pueblos indígenas. Conceptualizado como dos entidades esencialmente distintas pobladas por pueblos esencialmente distintos, el imaginario de un "Indian highlands, versus a white, Black and mestizo coast" (Mallon 1992, p. 43) se mantiene en poder hasta hoy.

Al poner en primer plano la costa y la sierra como categorías dicotómicas e internamente homogéneas según las cuales se ordenaban la población y la geografía, otros pueblos y sus mundos se volvieron ininteligibles: la región amazónica, que cubre gran parte del territorio peruano, siguió siendo considerada como naturaleza que aún no ha sido domesticada. Los pueblos indígenas de la costa, las comunidades afrodescendientes de la costa norte y sur y de Lima, y a partir de la década de 1850, los obreros chinos y luego japoneses que trabajaban en la industria del guano y en las plantaciones se hicieron

invisibles (véase Starn, et al. 2005, p. 175, Rodríguez Pastor 2008, pp. 198-203). El antropólogo estadounidense Shane Greene (2010) argumenta que la lógica que ve a los pueblos indígenas como arraigados en sus territorios también construye a los afrodescendientes como "desarraigados" de sus territorios "legítimos" al otro lado del Atlántico. Los únicos afrodescendientes que pueden, al menos en parte, reclamar la diferencia son los que rastrean su ascendencia a los palenques (véase Hooker 2005). Todos los demás son invisibles para un discurso sobre la diferencia basado en el territorio.

Este discurso sigue siendo hegemónico también en la percepción de la historia nacional, como sostiene Greene:

[The] bi-regional dynamic between the Europeanised urban centre on the coast and the cultural-historical centre of Incaic 'indigeneity' in the Andean mountains [...] fully account[s] for Peruvian history up to the present. (Greene 2006, p. 337)

Los límites raciales, geográficos y de género siguen delimitando las líneas de inteligibilidad. Cuando las personas emigran a las ciudades, se disloca la anterior equivalencia entre geografía e identidad que legitimaba las jerarquías poscoloniales. Aún así, estas migraciones se perciben como "invasiones" y las personas que han llegado como "recién llegadas" (Barrantes 2010, p. 55). Sin embargo, se cree que los pueblos indígenas "pierden" su indigenidad al trasladarse a las ciudades de la costa. Asimilando a la normalidad "blanca", el discurso de la 'ciudad letrada' sostiene que las desigualdades pueden ser superadas por la educación y la asimilación (Golash-Boza 2008, Alcalde 2010, pp. 48-50).

Sin embargo, la discriminación y la marginación persisten. El discurso hegemónico se apropió de estas ambivalencias al poner en primer plano la posición racializada del sujeto de "cholo" (Quijano 2006, pp. 67-68, Drinot 2016). El orden dicotómico de los pueblos, y su anclaje en territorios, no sólo ha dado forma al imaginario nacional, las relaciones interpersonales y a las experiencias cotidianas de los que se mueven en los espacios urbanos y rurales, sino también a la forma en que los movimientos sociales han sido capaces de movilizarse dentro y en contra de estructuras culturales, económicas y políticas más amplias, como lo describo en la siguiente sección.

Los movimientos sociales en, contra, y a pesar de la ciudad letrada

La ciudad letrada también ha dado forma a cómo los movimientos sociales en Perú se podían encontrar entre sí: desde la época republicana, si había personas que se elevaban a la escena política a través de su liderazgo dentro de las comunidades indígenas o afrodescendientes, se creía que tenían que ser

mestizos o, al menos, haber sido colonizados (Arguedas, et al. 1985, p. 60, de la Cadena 1992). Esto, por supuesto, no implica que los pueblos indígenas y afrodescendientes no se hayan involucrado en la política; lo que significa es que sólo podían hacerlo desde posiciones muy específicas. De la Cadena (2015), en su trabajo con el líder indígena Mariano Turpo, describe cómo la ciudad letrada prefiguró encuentros entre movimientos sociales, como líderes políticos

could not see [Turpo's] project nor acknowledge the existence of its leadership, let alone identify any leader individually. They were all 'peasant masses' (la masa campesina) to the leaders [...] [A] strong racial political grammar shaped the encounters as nonevents and those they talked to as needing leadership, not as leaders themselves. The Indian politician remained intriguingly impossible; it was a nonconcept even as [indigenous] leaders were making political things happen. (de la Cadena 2015, pp. 75-76)

La hegemonía de la división binaria hizo imposible que la izquierda reconociera a los líderes indígenas según sus propios criterios. Incluso José Carlos Mariátegui, uno de los principales propulsores del indigenismo peruano, sigue la noción hegemónica del binarismo peruano ligado territorialmente cuando escribe:

La dualidad de la historia y del alma peruanas, en nuestra época, se precisa como un conflicto entre la forma histórica que se elabora en la costa y el sentimiento indígena que sobrevive en la sierra hondamente enraizado en la naturaleza. [...] El criollo lo es también hasta que el ambiente andino extingue en él al conquistador y crea, poco a poco, un indígena (Mariátegui 2009 [1928], pp. 181).

El indigenismo peruano fue sobre todo un movimiento de intelectuales urbanos que se refirió a una figura del indígena cuyo poder se alimenta de su desligamiento de la modernidad y de las políticas de la costa (véase Thurner 1997, pp. 146-147). Cuando el discurso izquierdista cambió con el gobierno militar socialista de Juan Velasco en 1969, ofreció la posición de campesino a los indígenas. Sus luchas se hicieron inteligibles como la lucha revolucionaria de los campesinos que luchan por la tierra (véase Villanueva 2010, p. 103). El quechua fue reconocido como lengua nacional y se introdujeron programas de educación bilingüe, pero el objetivo era incorporar a la población indígena a la ciudadanía nacional como campesinos.

Más que un simple cambio de nombre, este movimiento contó lo que se entendía como una historia indígena de nuevo como una historia de lucha campesina. Siguiendo esta lógica, el gobierno de Velasco reestructuró radicalmente la base material de la vida indígena: Con la Reforma Agraria, los territorios de las haciendas se transformaron en cooperativas (Thorp and Paredes

2010, p. 138). Pero al definir el campesinado como que vive permanentemente en la tierra, sólo aquellos con residencia permanente en la hacienda tuvieron acceso a la cooperativa, descuidando las prácticas de migración estacional comunes en las áreas rurales (Mallon 1992, p. 48).

El surgimiento del Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso (SL) en 1980 y los 20 años de conflicto armado que siguieron entre las Fuerzas Armadas del Perú, SL, y el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA) condujeron a un debilitamiento de los movimientos sociales en general. También exacerbó la construcción de identidades exclusivas: Por un lado, SL asesinó a líderes comunales, activistas y a todos aquellos que eran vistos como representantes del estado o que no querían ser miembros de SL (Starn, et al. 2005, p. 353). Su ideología extremadamente totalitaria se basó en la destrucción de todas las demás formas de activismo y liderazgo y se esforzó por dominar o exterminar a las comunidades rurales (Theidon 2004, p. 31, Gargallo 2014, p. 91). Esta falta de elección por parte de las comunidades rurales no impidió que los esfuerzos de contrainsurgencia de las Fuerzas Armadas del Perú se basaran en una sospecha general hacia los indígenas y campesinos que vivían en las regiones en las que SL estaba activo. La falta de conocimiento sobre estas regiones llevó a lo que la antropóloga Jelke Boesten llama una “aimless counterinsurgency steeped in racism toward the Andean population” (Boesten 2014, p. 2). El ejército y los partidos políticos reprodujeron la historia de los dos Perus como parte del guion justificativo que legitimaba la brutal represión de los grupos rurales y migrantes en nombre de las acciones antiterroristas (Mallon 1992, p. 51).

Durante el conflicto armado interno, las mujeres, y especialmente las mujeres de los sectores populares, se embarcaron en medidas colectivas para asegurar su supervivencia: organizaron cocinas colectivas, clubes de madres, asociaciones de vendedores ambulantes, organizaciones internas de refugiados y organizaciones de familiares de desaparecidos (Thorp and Paredes 2010, p. 190). Estas florecientes estructuras de apoyo colectivo fueron el objetivo de SL. Mujeres como María Elena Moyano, fundadora de la Federación de Mujeres y vicealcaldesa de Villa El Salvador, la favela más grande de Lima, que vinculó el feminismo con el movimiento popular de mujeres, se convirtieron en objetivos. Fue asesinada el 15 de febrero de 1992, dinamitada mientras asistía a un evento comunitario (Miloslavich Tupac 2000). Su asesinato es un ejemplo de la siempre presente amenaza de muerte con la que trabajaron los activistas en estos años.

El auge de la organización colectiva para la supervivencia se yuxtapuso a la retirada casi total del Estado de garantizar la satisfacción de las necesidades humanas más básicas. María Balarín argumenta que desde los años 90, el neoliberalismo ha sido hegemónico en el Perú (Balarin 2014, p. 132), lo que llevó a que los peruanos invirtieran en “narratives of citizenship that [are] highly individualistic and de-solidarized” (*ivi*, p. 134).

La lógica extractivista y la movilización de mujeres

El extractivismo, o la extracción a gran escala de recursos para fomentar el crecimiento económico nacional, es un ejemplo llamativo de cómo el neoliberalismo y la articulación específica de la ciudad letrada en el Perú se han fusionado en un discurso poderoso que continúa reproduciendo las jerarquías violentas entre la ciudad y el campo: Al apropiarse de lugares ubicados en el campo, los medios de vida de las poblaciones campesinas y rurales se ven perjudicados. La ciudad y sus habitantes representan la voluntad general de progreso y desarrollo, mientras que las demandas articuladas en el campo son vistas como meros intereses particulares (Drinot 2011). Los que se resisten a estas apropiaciones a menudo violentas están marcados como terroristas que impiden el desarrollo y la modernización del país en su conjunto (Vásquez 2013, Silva Santisteban 2016).

Esto se puede ver en “el síndrome del perro del hortelano”, una serie de artículos en el periódico “El Comercio” escrito por el expresidente Alan García. Un juego de la fábula de Esopo sobre un perro rencoroso que impedía que otros comieran el grano para el que él mismo no tenía uso, los artículos pintan de egoístas a las comunidades indígenas y campesinas que se resisten al desarrollo de proyectos mineros: al no hacer un uso “productivo” de los recursos en el suelo, preferirían mantener a todo el país en la pobreza en lugar de renunciar a aquello para lo que no tienen ningún uso (Drinot 2014, p. 172).

Sin embargo, el crecimiento de la industria extractiva ha ido acompañado de un aumento de la movilización social y de los conflictos (Bebbington, et al. 2008a, De Echave, et al. 2009). Los principales protagonistas han sido a menudo las comunidades campesinas e indígenas que se organizan en frentes de defensa, basándose en los vínculos comunitarios previamente existentes institucionalizados, por ejemplo, en las rondas campesinas. Estos movimientos sociales, sin embargo, a menudo han permanecido localizados y, en lugar de fomentar alianzas con otras luchas en Perú, se han organizado a nivel transnacional (Infante 2008, p. 163). Tampoco han utilizado la indigenidad como marco colectivo (Yashar 2005, p. 26). Los movimientos indígenas de América Latina suelen necesitar encontrar formas de vincular a diferentes pueblos (Hoetmer 2008, p. 129), que la lógica de la formación exclusiva de la identidad ha hecho extremadamente difícil en el Perú.

Los esfuerzos organizativos de las mujeres rurales muestra las ambivalencias de la organización de los movimientos sociales en Perú: en las luchas anti-extractivistas, se han involucrado en la movilización de las bases, la coordinación logística, el suministro de alimentos y el trabajo de atención

(Chacón P. 2005, PDTG 2013, Paiva 2014, p. 30). Se han organizado dentro de organizaciones de base de mujeres que colectivizan las responsabilidades de las mujeres, como por ejemplo las 'Comedores Populares' así como los comités del programa 'Vaso de Leche' (Arana 2005, p. 58). Las mujeres también han sido activas dentro de las organizaciones agrarias, a veces apoyándose en conexiones previamente establecidas en las rondas campesinas, a veces formando parte de nuevas iniciativas como, por ejemplo, varios Frentes de Defensa o la Plataforma Interinstitucional Celendina (PIC). Su activismo debe sumarse a sus rutinas y tareas diarias y, dado que las tareas tradicionalmente consideradas como responsabilidad de las mujeres – cuidado y trabajo reproductivo, suministro de agua y alimentos, alimentación del ganado y pastoreo – hacen que las mujeres trabajen más y más horas que los hombres, su participación en el activismo se hace más difícil. Las mujeres que han asumido posiciones representativas en movimientos y organizaciones anti-mineros tienden a enfrentar dificultades con sus familias y son criticadas por descuidar sus hogares y familias (Cumbre de las Mujeres frente al Cambio Climático 2015, Jenkins 2017, pp. 9).

Después de organizarse en la federación campesina CCP, en 2008 fundaron la Federación Nacional de Mujeres Campesinas, Artesanas, Indígenas, Nativas y Asalariadas del Perú, FENMUCARINAP (Olea Mauleón, et al. 2012, pp. 71-74). Desde su fundación, FENMUCARINAP ha construido una red de secciones locales y se ha vinculado a las redes transnacionales de La Vía Campesina y la Marcha Mundial de las Mujeres (MMM), una organización de movimiento transnacional comprometida con la auto-organización de las mujeres que lucha por construir solidaridad contra el capitalismo neoliberal y el patriarcado. Especialmente el capítulo regional en Cajamarca, la MMM Macro-Norte, se ha convertido en un actor crucial en las luchas contra el extractivismo y la violencia contra las mujeres.

El cuerpo como territorio como puente entre el movimiento feminista y las mujeres rurales

El movimiento feminista en Perú surgió a finales de la década de 1970, fundado por mujeres de clase media y educadas de la capital, anteriormente activas en los partidos de Izquierda (Vargas 2004, p. 10). Tradicionalmente, se ha centrado en la lucha por los derechos reproductivos y en la lucha por la participación política en las esferas públicas (Barrientos Silva and Muñoz Cabrejo 2014). En una sociedad patriarcal con altos índices de violencia contra la mujer y una baja visibilidad de los problemas de la mujer, la centralidad de estos temas es incuestionable. Estos temas, sin embargo, han encontrado resonancia principalmente en los centros urbanos y dentro de la clase media y no parecen traducirse bien en el activismo de las mujeres rurales.

Existe una larga historia de encuentros entre actores feministas y mujeres rurales. Estas relaciones, sin embargo, han disminuido desde los años ochenta: el conflicto armado interno tuvo un efecto desastroso en programas conjuntos ya existentes. Además, la ONGización del movimiento feminista (véase Alvarez 2009), ha llevado a que las activistas feministas sean percibidas principalmente como "asesoras técnicas y no como compañeras de otro movimiento social", como explicó una de mis entrevistadas del movimiento feminista. Ellas han actuado como consultores de organizaciones indígenas y campesinas en el contexto de proyectos internacionales de desarrollo. Han acompañado la organización de congresos de mujeres y las oficinas de asuntos de la mujer dentro de las federaciones agrarias como la Confederación Campesina del Perú (CCP) o la Confederación Nacional Agraria (CNA) (Olea Mauleón, et al. 2012, p. 134). Debido a la estructura de estos proyectos, las relaciones que se fomentaron se basaban principalmente en relaciones desiguales de poder y tenían una fuerte connotación tutelar.

Pero se observa una convergencia que tiene su base en los esfuerzos conscientes de partes del movimiento feminista peruano para fomentar el diálogo entre ellas y las mujeres rurales (Olea Mauleón, et al. 2012, p. 134). La base de estos esfuerzos puede buscarse, por un lado, en los debates sobre el carácter excluyente y colonizador del movimiento feminista latinoamericano que han fomentado procesos de autorreflexión crítica (Curiel 2014). Por otro lado, el clima político en Perú – y en América Latina en general – ha incrementado la necesidad de construir alianzas para luchar contra los crecientes niveles de violencia, el continuo empobrecimiento y el extractivismo (Hoetmer 2012, Barrientos Silva and Muñoz Cabrejo 2014, p. 644).

En este panorama, ha sido crucial el discurso sobre el cuerpo como territorio. Dentro de los movimientos sociales latinoamericanos, este discurso es cada vez más común (Hayes-Conroy 2018, p. 1301). También ha pasado a primer plano dentro de las redes transnacionales⁴: organizaciones como FENMUCARINAP en Perú, pero también redes transnacionales de mujeres, han actuado como intermediarias para canalizar y articular las preocupaciones de las mujeres rurales hacia los movimientos feministas, pero también para trasladar las cuestiones feministas a una audiencia generalmente escéptica del feminismo. Las razones de este escepticismo van desde la representación de las feministas en los medios de comunicación peruanos como "lesbianas que odian a los hombres"

⁴ La Red Latinoamericana de Mujeres Defensoras de Derechos Sociales y Ambientales, por ejemplo, que desde 2005 organiza a mujeres activas en la lucha contra la minería, ha convocado en su boletín de abril de 2019 a unirse a su campaña "La defensa de nuestros cuerpos y territorios". El colectivo "Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo" ha elaborado un Manual de "Mapeando Cuerpo-Territorio: Una guía metodológica para mujeres que defienden sus territorios".

(Articulación Feminista Marcosur 2011, p. 27), la larga historia de los activistas urbanos que visitan el campo para educar y organizar a las "masas campesinas" (de la Cadena 2015, p. 75), al temor de las líderes rurales de que el contacto con las feministas cambiará las relaciones del poder dentro de las comunidades (Daza, et al. 2016, p. 83).

Estos y otros puntos de coincidencia y contención se negociaron en espacios de encuentros entre movimientos. Uno de los primeros espacios, el encuentro Mujeres Enlazando Alternativas, surgió de una experiencia compartida de marginación: se organizó como reacción a la percepción de invisibilidad de las demandas de las mujeres durante la Cumbre de los Pueblos III⁵ (Daza, et al. 2016, p. 74-75). Cuando en junio de 2009, activistas indígenas bloquearon la carretera central en la provincia amazónica de Bagua y el gobierno respondió declarando el estado de emergencia, se produjeron grandes movilizaciones en solidaridad con los manifestantes amazónicos (Hoetmer 2012, p. 235). En 2011, los activistas volvieron a converger en la campaña que pretendía impedir que Keiko Fujimori ganara las elecciones presidenciales y en 2012, la "Gran Marcha Nacional por el Derecho al Agua y la Vida" reunió una vez más a muchos de los activistas.

Estas convergencias, sin embargo, no se tradujeron en solidaridades más profundas, ya que respondían principalmente a lógicas antagónicas; pero las alianzas temporales que se desencadenaron proporcionaron la base para procesos de diálogo más sostenidos y buscados explícitamente, por ejemplo, en los Diálogos entre Movimientos de Mujeres. Organizados por el Programa Democracia y Transformación Global, estos Diálogos fueron una serie de talleres que se llevaron a cabo de 2009 a 2010 e intentaron fomentar el reconocimiento a través de la diferencia (Daza, et al. 2016, p. 79). Participaron mujeres del movimiento indígena, rural, popular y afroperuano, así como activistas del movimiento feminista, lésbico y transexual. También fueron el modelo para los Diálogos entre Saberes y Movimientos que se han venido desarrollando desde 2010 en forma irregular, reuniendo a representantes de movimientos sociales heterogéneos del Perú y del exterior (Daza, et al. 2016, p. 83). Otros eventos han incluido talleres organizados por las organizaciones feministas Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán, el Movimiento Manuela Ramos y la organización feminista de derechos humanos DEMUS, así como el 13^o Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe (EFLAC), que se celebró en Lima del 22 al 25 de noviembre de 2014.

⁵ Organizada como contra-cumbre de la reunión de los gobiernos de los Estados de América Latina y el Caribe y de la Unión Europea, la Cumbre de los Pueblos tuvo lugar del 13 al 16 de mayo de 2008 en Lima y convocó a un gran número de ONGs y movimientos sociales peruanos, pero también transnacionales (Bebington, et al. 2008b).

El EFLAC tradicionalmente es uno de los escenarios donde los feminismos latinoamericanos se encuentran, debaten, chocan y forjan identidades comunes (Alvarez 2000, pp. 4-8). Las organizadoras peruanas vieron el fomento del diálogo entre las luchas de mujeres diversas como el objetivo central. Se esforzaron por subrayar su visión a través de tres ejes temáticos: Interculturalidad Crítica, Cuerpo y Territorio y Sostenibilidad de la Vida (13 EFLAC 2014b). Sus estrategias de movilización también estaban vinculadas a su objetivo de llegar a un público amplio: Se organizaron pre-encuentros en las capitales de provincia y se otorgaron becas para mujeres activistas peruanas de origen rural (13 EFLAC 2014b, pp. 31-42). En el siguiente EFLAC en Uruguay en 2017, uno de los diez ejes temáticos del Encuentro reclamó que “frente a la guerra contra nuestros cuerpos-territorios-tierra: abrazamos nuestros territorios desde un feminismo antirracista, comunitario y decolonial”(Celiberti, et al. 2018, p. 101). Pero, ¿qué significan ‘cuerpo’ y ‘territorio’ en este discurso? ¿Y qué tipo de conexiones permite dentro de los movimientos?

El territorio y el cuerpo: Convergencias parciales

En las cosmologías relacionales, el cuerpo es abordado desde una comprensión territorial en la que el territorio representa los variados procesos que reproducen la vida en un lugar y tiempo particular dentro de un tejido social entre los seres humanos, los seres vivos no humanos, los espíritus y los elementos no vivos (Gudynas 2011, Escobar 2014, pp. 101-118). Estas relaciones también encarnan la vida misma (de la Cadena 2010, pp. 353-354, Gudynas 2011). El cuerpo, en consecuencia, funciona como punto de anclaje de una red más amplia de conexiones e intercambios en el espacio y el tiempo. No es individual, porque el sujeto individual no existe sin los lazos intersubjetivos que lo unen a las geografías sociales y territoriales imaginadas colectivamente.

La entrada de proyectos mineros en las comunidades y sus efectos – desde la contaminación ambiental hasta los cambios en las relaciones sociales y económicas dentro de las comunidades y las familias – amenaza directamente las relaciones que entrelazan los cuerpos y el territorio en la red de la vida. Por lo tanto, defender el territorio significa defender no sólo a sus miembros humanos, sino también a sus miembros no humanos, al agua y, a la naturaleza y a la vida misma (Llamoctanta, et al. 2013). Las mujeres activas en las luchas anti-mineras se refieren a sí mismas como "defensoras de la vida", subrayando su papel central en la reproducción de la vida en sus territorios (véase CENSAT Agua Viva and Colombia 2015).

El discurso sobre el cuerpo dentro del feminismo occidental, a su vez, enfatiza la autonomía corporal de las mujeres (Butler 2004, Petchesky 2014). Esta

noción, basada en una concepción propietaria de la identidad (Cooper and Herman 2013, p. 67), se centra en la lucha por la decisión libre de las mujeres sobre qué hacer con y para su cuerpo (véase Petchesky 1995). Es un discurso sobre los sujetos autónomos y sus derechos individuales. El cuerpo ha sido un lugar de lucha y resistencia en la lucha por los derechos sexuales y reproductivos, los derechos a la alimentación, y contra el racismo, y el heterosexismo (véase Gallop 1988, Halberstam 2005, Garland-Thomson 2011, p. 22-23, Phillips 2011). El uso de 'territorio' en el feminismo se hace eco del uso de 'cuerpo' mediante el uso de nociones occidentales de territorio que denotan una parcela específica de tierra caracterizada por límites y propiedad claramente demarcados (Elden 2013, p. 323, Sassen 2013, p. 22). Tras el surgimiento del estado-nación moderno a través del colonialismo y la conquista, la tierra se convirtió en territorio a través de la cartografía y la reivindicación de la soberanía exclusiva (Elden 2013). Las feministas latinoamericanas abordan el discurso sobre el cuerpo como territorio desde una perspectiva que reclama "soberanía y autodeterminación al capitalismo, al patriarcado y a la colonialidad" (Celiberti, et al. 2018, p. 102). Desde una posición anticapitalista, han utilizado el cuerpo-territorio para vincular las críticas al neoliberalismo, el militarismo, la violencia y la explotación con una noción transformadora de "defender la vida frente a la guerra del capital" (*ivi*, p. 103).

Los movimientos de mujeres rurales, a su vez, han propuesto una comprensión más colectiva y situada del cuerpo que está anclada en las luchas activistas tanto en el espacio urbano como en el rural: el cuerpo es visto como un espacio situado en un lugar específico entrecruzado por relaciones de poder que permite experimentar tanto emociones como sensaciones físicas (Vargas 2017, Hayes-Conroy 2018). En este sentido, el cuerpo es el "primer territorio" del que se dispone, pero inextricablemente ligado al propio "territorio histórico, la tierra" (Cabnal 2010, p. 23):

En el planteamiento de recuperación y defensa histórica de mi territorio cuerpo tierra, asumo la recuperación de mi cuerpo expropiado, para generarle vida, alegría vitalidad, placeres y construcción de saberes liberadores para la toma de decisiones y esta potencia la junto con la defensa de mi territorio tierra, porque no concibo este cuerpo de mujer, sin un espacio en la tierra que dignifique mi existencia, y promueva mi vida en plenitud.

Como 'primer territorio', lo que le pasa al cuerpo y lo que le pasa a la tierra que una habita está entrelazado: "cuando se violentan los lugares que habitamos se afectan nuestros cuerpos, cuando se afectan nuestros cuerpos se violentan los lugares que habitamos" (Cruz, et al. 2017, p. 7). Lejos de ser una noción romántica de la relacionalidad, se utiliza para revelar la expropiación histórica de

las mujeres rurales y se argumenta que “es imprescindible que las mujeres indígenas recuperemos la expropiación histórica de nuestro primer territorio de poder que es el cuerpo, para poder entonces buscar transformaciones colectivas” (Cabnal 2012, p. 60).

La relación entre cuerpo y territorio se ha convertido en un metónimo para muchas activistas anti-mineras, como, por ejemplo, el eslogan de las mujeres Xinka, que se muestra de manera central en el informe sobre el Encuentro Nacional de Mujeres Defensoras de la Vida frente al Extractivismo: “Si nos tocan la tierra nos tocan la sangre, si nos tocan la sangre nos tocan la tierra” (CENSAT Agua Viva and Colombia 2015). Por lo tanto,

[n]o cabe duda que sobre el cuerpo queda impreso lo que ocurre en los territorios: la tristeza por la explotación, la angustia por la contaminación, pero también hay alegría en nuestro corazón por estar construyendo otros mundos pese a tanta violencia (Cruz, et al. 2017, p. 7).

Por lo tanto, el poder habitar y utilizar el propio cuerpo como una quiera no se ve como un fin en sí mismo ni como un logro individual. Por el contrario, es un primer paso para poder comprometerse mejor en las luchas colectivas para defender "territorio-tierra".

Al conectar un discurso que parece familiar a territorios reales en resistencia, las feministas han estado más dispuestas a escuchar experiencias y demandas desconocidas, presuponiendo una postura feminista que puede no ser fácilmente inteligible, pero que sin embargo es discernible a través del discurso compartido sobre el cuerpo como territorio. Ha hecho que las luchas de las mujeres rurales sean visibles para las feministas y ha llevado al reconocimiento de que

la violencia es específica e intensiva contra las mujeres organizadas en procesos de resistencia territorial, mujeres defensoras que, por su rol político, están en la primera línea expuestas a múltiples riesgos incluyendo la muerte, por la defensa de nuestros derechos y territorios (Celiberti, et al. 2018, p. 102).

No es seguro, sin embargo, que las implicadas en la construcción del discurso hablen realmente de las mismas cosas. Como sostienen Dominique Masson y Anabel Paulos (2018), las feministas de la MMM Macro Norte en Perú, por ejemplo, han utilizado el discurso del cuerpo como territorio para fomentar las relaciones con las mujeres rurales, pero se han apresurado a traducir las preocupaciones de estas últimas en un discurso supuestamente compartido que convierte al capitalismo en enemigo común.

Las citas del informe sobre el 14° Encuentro Feminista arriba mencionado también muestran que las feministas latinoamericanas han incorporado las luchas de las mujeres rurales principalmente bajo un marco anticapitalista y antiextractivista, invisibilizando el exceso producido por las cosmologías relacionales que a menudo son la base del activismo de las mujeres rurales. El discurso sobre el cuerpo como territorio también ha sido utilizado por feministas latinoamericanas para subrayar la violencia contra las mujeres como una experiencia compartida que proporciona un punto de referencia común (13 EFLAC 2014a, Vargas 2017). Cuando no se reflexiona críticamente, esto puede llevar a situaciones en las que los que están en una posición de poder no escuchan activamente lo que la Otra está diciendo, escuchando sólo lo que es más fácilmente conmensurable: en el 13° Encuentro Feminista, por ejemplo, el eje temático de Cuerpo y Territorio debía abrir un diálogo entre las luchas feministas y territoriales. En el plenario, sin embargo, las experiencias y demandas de las trabajadoras sexuales y activistas trans dominaron el debate, empujando a las mujeres rurales a la marginalidad.

No obstante, el surgimiento y la amplia difusión del discurso muestran que parece haber una voluntad y una necesidad de fomentar las relaciones a través de diferencias. Ambas partes han impulsado las convergencias y han estado dispuestas a traducir (al menos parcialmente) desde sus propios contextos y a buscar posibles puntos de convergencia (Masson, et al. 2017, p. 11). Sin embargo, para el poder del discurso ha sido crucial la validación de las experiencias de las mujeres rurales.

El reconocimiento como base de conexión

En la base de la voluntad de crear equivalencias entre el cuerpo y el territorio, sin embargo, ha estado la sensación de tener las experiencias validadas como conocimiento. Los procesos de reconocimiento también han contribuido al cuestionamiento de las identidades colectivas binarias y territorialmente ancladas en el Perú. Esto contribuyó a tender un puente entre las diferencias. Una campesina, por ejemplo, cuenta su experiencia en los Diálogos organizados por el PDTG como una experiencia profunda de validación:

Entonces empezamos a hablar [...] como hacíamos para sembrar en tiempo de luna, cómo hacíamos para que cortar un palo de madera [...] todas esas cosas que nosotros lo tenemos, lo sabíamos así, entonces nos dicen, eso son los saberes ancestrales. Eso es la cultura, eso es su cosmovisión de ustedes, eso es valioso, eso vale. Entonces hemos empezado a valorar, gracias a ellos, cómo habían sido nuestras formas de vida inclusive la alimentación. [...] Para nosotros, no tenía importancia, era normal. Y cuánto envidia, cómo ellos desearían tener esa

alimentación que nosotros teníamos allá acá. Entonces, el contraste que había de campo-ciudad, y que, bueno, ahorita que yo ya lo conozco lo sé, es invaluable lo que nosotros tenemos, conocemos y sabemos. Comparada a la vida en la ciudad, es de, yo, y en otros países que tampoco no tienen, todos tenemos en abundancia.

En su narrativa, la interpelación de las comunidades rurales como portadoras de conocimiento es una experiencia desestabilizadora que pone en evidencia las relaciones de poder previamente asumidas entre la ciudad y el campo. El nombramiento de su experiencia como saber valioso es lo que la hace identificarse fuertemente con el proceso de diálogo. Sin embargo, el hecho de que sólo la validación por parte de activistas urbanos lo haga posible muestra también el inevitable anclaje de los procesos emancipatorios en la ciudad letrada.

Este sentimiento de validación la motiva a permanecer abierta a discursos que no son fácilmente comprensibles para ella, por ejemplo, los que se refieren a los derechos sexuales:

porque en el campo de donde yo vengo no se acepta, allá hay una cultura muy, muy cerrada donde que solamente existe la pareja hombre-mujer. Entonces donde explicaron de que estaban luchando por más derechos, por la unión civil, o ya, ósea, fue fuerte, sí, me chocó mucho escucharlo [...] y poco a poco ya entendiendo y ahora para mí eso es normal. Y lo difundo, y lo digo. Pero es también es escandaloso, ¿no? Escandalizó (i: Eso es desconocido, no). Claro, nunca lo había conocido.

En lugar de ser interpelada como ignorante, la validación de sus conocimientos, lo que lleva a una sensación de reconocimiento, le permitió estar dispuesta a escuchar otras experiencias. Afirma que ahora no sólo reconoce las demandas de los activistas LGBTQ y especialmente la existencia del amor entre personas del mismo sexo, sino que también apoya sus luchas. Sin embargo, este intercambio que permite el acercamiento y la comprensión no transforma automáticamente las conexiones desiguales entre los participantes.

Una activista lesbiana narra una experiencia similar que la ha llevado a reconocer los vínculos entre luchas aparentemente separadas. Los encuentros a través de la diferencia la ayudaron a darse cuenta de que no todas sus experiencias de opresión pueden tener sentido dentro de un marco basado únicamente en la diferencia sexual y de género:

Y cuando yo me encuentro con las compañeras campesinas [...] veo referentes que yo no había tenido desde la sierra. Que eran mujeres fuertes generando práctica política, generando ideas, orgullosas, sobre todo. Entonces yo aún sí, digo, bien, yo estoy defendiendo y exigiendo y sintiéndome orgullosa por mi orientación sexual, que viene a ser ya mi identidad política, pero este otro, no,

que es parte de mí también que es ser de la sierra, ser serrana, finalmente, me empieza a cuestionar eso también. Empieza a decir, desde dónde vienen miedos, hasta vergüenza, este sentirse inferior. Y fue un proceso muy interesante importante y necesario para mí también porque me empiezo a empoderarlo [...] porque claro, te sientes ajena porque es algo que se desprecia, no, entonces tú también lo desprecias. Entonces yo creo que este acercamiento, esa reconciliación para mí fue vital porque a partir de ello yo empiezo a sentir que las luchas de las diferentes personas también son las mías.

El encuentro con las mujeres rurales y la escucha activa a sus experiencias la ha llevado a reevaluarse y romper hasta cierto punto la lógica territorial de que trasladarse a la ciudad significa dejar atrás sus propias raíces rurales. Esto fue apoyado por el reconocimiento de su sexualidad por parte de los activistas rurales participantes.

Las relaciones "somáticas" (Hayes-Conroy 2018) que permite el discurso han sido cruciales para interpelar a las mujeres rurales a contar sus experiencias. Varias activistas rurales, por ejemplo, cuentan cómo en el encuentro con activistas feministas se le ha introducido la noción de placer y bienestar sexual, o, en las palabras de una activista rural:

Nos hablaban de que nuestro cuerpo es nuestro territorio. Que tenemos cuidarlo, quererlo, que le demos un momento, mirar nuestro cuerpo, acariciarlo, y quererlo. Yo no, me da tanto desgracia [...] todavía sí hay vergüenza.

Una de las lideresas rurales afirma que la articulación del discurso sobre el cuerpo como territorio ha hecho que los argumentos feministas sean conmensurables al mundo de la vida de las mujeres rurales:

Si nosotras defendemos el territorio, la tierra, el agua, enganchemos entonces la palabra 'el territorio del cuerpo de la mujer' porque así va a entrar [...] Porque defendemos la tierra y nuestro cuerpo es territorio también, no, es nuestro cuerpo que tenemos que defenderlo para que no nos sigan batallando la violencia, no nos sigan matándonos.

El discurso sobre el cuerpo como territorio ha abierto, en este contexto, la posibilidad de hablar de cómo el bienestar de toda la comunidad está interconectada con el bienestar del cuerpo de cada una de las mujeres, que abre un vínculo con las demandas feministas por los derechos sexuales y reproductivos y la lucha común contra los feminicidios.

Conclusión

La defensa del cuerpo y del territorio se ha convertido en un punto de convergencia entre activistas rurales y feministas no sólo en el Perú, sino también en los movimientos feministas y de mujeres de América Latina en general. El discurso del cuerpo como territorio ha servido como correa de transmisión que ha permitido convergencias basadas en traducciones parciales: por un lado, las preocupaciones feministas por la autonomía corporal y los derechos sexuales y reproductivos se han trasladado a los mundos de las mujeres rurales. El enfoque en la integridad de los cuerpos de las mujeres ha creado espacios para compartir experiencias de violencia. Por otro lado, la centralidad del territorio para la reproducción de la vida ha sido puesta en la agenda feminista.

Estas convergencias no han sido contingentes, sino el resultado de un proceso consciente de encuentros entre los movimientos que ha tenido como objetivo articular las experiencias y demandas de las mujeres feministas y rurales de una manera que se traduzca bien entre campo y ciudad. Siguen existiendo diferentes interpretaciones, y el uso de las mismas palabras sólo puede mitigar parcialmente las distancias que quedan cuando el conflicto subyacente – la subordinación de unos mundos por otros y las distancias que existen entre ellos – no se ha resuelto. Pero presumiendo lo común en lugar de buscar la diferencia, la construcción de alianzas se ha vuelto posible. En la lucha contra los proyectos mineros, estas conexiones parciales podrían ser suficientes para alianzas estratégicas.

La posibilidad de que los encuentros cara a cara que se han producido puedan conducir a solidaridades más sostenibles se basan en la capacidad de las actoras implicadas para reflexionar críticamente sobre cómo abordar las profundas diferencias impregnadas de desigualdad que siguen existiendo. La cuestión que se vuelve crucial es si las diferencias de poder pueden ser desafiadas sin recurrir a discursos de similitud e asimilación, sino comprometiéndose con la construcción del pluriverso (Blaser 2013, p. 552). Esta conversación ha comenzado (véase Celiberti, et al. 2018, p. 103-104), queda por ver si puede servir para hacer más visible en el futuro la relacionalidad entre la ciudad y el campo.

Bibliografía

- 13 EFLAC. *Manifiesto político: Por la liberación de nuestros cuerpos*. Lima, 13 Encuentro Feminista de América Latina y el Caribe 2014a.
- 13 EFLAC. *Sistematización del 13 Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe: Por la liberación de nuestros cuerpos*. Unpublished Report. Lima, Movimiento Manuela Ramos y Grupo Impulsor Nacional 13eflac, 2014b.

- ALCALDE, M. Cristina. *The Woman in the Violence: Gender, Poverty, and Resistance in Peru*. Nashville, Vanderbilt University Press, 2010.
- ALVAREZ, Sonia E. "Beyond NGO-ization?: Reflections from Latin America". *Development* n. 52, v. 2, 2009. (pp. 175-84).
- ALVAREZ, Sonia E. "Translating the Global: Effects of Transnational Organizing on Local Feminist Discourses and Practices in Latin America". *Cadernos de Pesquisa* n. 22, v. 2000. (pp. 1-27).
- APARICIO, Juan Ricardo, y Mario BLASER. "The "Lettered City" and the Insurrection of Subjugated Knowledges in Latin America". *Anthropological Quarterly* n. 81, v. 1, 2008. (pp. 59-94).
- ARANA, María Teresa. "Representaciones sociales de las mujeres cajamarquinas sobre la contaminación medioambiental minera" en Melisa Luyo (ed.) *Género y gestión de recursos naturales: resumen de investigaciones, experiencias y lecciones aprendidas* Lima, Seminario Permanente de Investigación Agraria, 2005. (pp. 51-81).
- ARELLANO-YANGUAS, Javier. "Mining Policies in Humala's Peru: a Patchwork of Improvised Nationalism and Corporate Interests" en Paul Haslam y Pablo Heidrich (ed.) *The Political Economy of Natural Resources and Development: from Neoliberalism to Resource Nationalism*. London, Routledge, 2016. (pp. 170-90).
- ARGUEDAS, José María, Jorge BRAVO BRESANI, Alberto ESCOBAR, Henri FAVRE, José MATOS MAR, José Miguel OVIEDO, Aníbal QUIJANO, y Sebastián SALAZAR BONDY. *¿He Vivido en Vano? Mesa Redonda Sobre TODAS LAS SANGRES: 23 de Junio de 1965*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1985.
- ARTICULACIÓN FEMINISTA MARCOSUR. "Diálogos Complejos" en Lilian Celiberti (ed.) *Diálogos Complejos Miradas de mujeres sobre el Buen Vivir: 1er. encuentro entre líderes indígenas y líderes feministas, Asunción del Paraguay, agosto 2010*. Asunción, Articulación Feminista Marcosur, 2011. (pp. 17-41).
- BALARIN, María. "Laclau's Theory of Hegemony: Between Sociocultural Politics and a Political Economy of Citizenship" en Paulo Drinot (ed.) *Peru in Theory*. New York, Macmillan, 2014. (pp. 125-42).
- BARRANTES, Maribel Arrelucea. "Esclavas: Un Dificíl Camino en la Historiografía Peruana" en CEDET (ed.) *Insumisas: Racismo, Sexismo, Organización, Política y Desarrollo de la Mujer Afrodescendiente*. Lima, CEDET, 2010. (pp. 51-72).
- BARRIENTOS SILVA, Violeta, y Fanni MUÑOZ CABREJO. "Un Bosquejo de Feminismo/s Peruano/s: Los Múltiples Desafíos". *Estudios Feministas* n. 22, v. 2, 2014. (pp. 637-45).
- BEBBINGTON, Anthony, Denise HUMPHREYS BEBBINGTON, Jeffrey BURY, Jeannet LINGAN, Juan Pablo MUÑOZ, y Martin SCURRAH. "Mining and Social Movements: Struggles Over Livelihood and Rural Territorial

- Development in the Andes". *World Development* n. 36, v. 12, 2008a. (pp. 2888-905).
- BEBBINGTON, Anthony, Martin SCURRAH, y Claudia BIELICH. *Mapeo de Movimientos Sociales en el Perú Actual: Proyecto Movimientos Sociales y Pobreza*. Lima, Centro Peruano de Estudios Sociales, 2008b.
- BELAÚNDE, Fernando. *Peru's Own Progress*. Lima, American Studies Press, 1965.
- BLASER, Mario. "Ontological Conflicts and the Stories of Peoples in Spite of Europe: Toward a Conversation on Political Ontology". *Current Anthropology* n. 54, v. 5, 2013. (pp. 547-68).
- BOESTEN, Jelke. *Sexual Violence During War and Peace: Gender, Power, and Post-Conflict Justice in Peru*. New York, Palgrave Macmillan, 2014.
- BUTLER, Judith. *Undoing Gender*. New York, Routledge, 2004.
- CABNAL, Lorena. "Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala" en Acsur Las Segovias (ed.) *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. Madrid, Acsur Las Segovias, 2010. (pp. 11-25).
- CABNAL, Lorena. "Agenda Feminista y Agenda Indígena: Puentes y Desafíos" en Coordinadora de la Mujer (ed.) *Mujeres en Diálogo: Avanzando hacia la Despatriarcalización*. La Paz, Coordinadora de la Mujer, 2012. (pp. 53-62).
- CELIBERTI, Lilian, Elena FONSECA, y Ema ZELIKOVITCH. *Memoria 14EFLAC: Diversas pero no Dispersas*. Montevideo, Cotidiano Mujer, 2018.
- CENSAT AGUA VIVA, y Amigos de la Tierra COLOMBIA. *Memorias: Encuentro Nacional de Mujeres defensoras de la vida frente al extractivismo*. Fusagasugá, Informe Mujeres y extractivismo, 2015.
- CHACÓN P., Raúl. "Rondas campesinas de mujeres, participación social y política, y problemática ambiental en Bambamarca (Cajamarca)" en Seminario Permanente de la Investigación Agraria (ed.) *Género y gestión de recursos naturales: resumen de investigaciones, experiencias y lecciones aprendidas*. Lima, Seminario Permanente de la Investigación Agraria, 2005. (pp. 83-108).
- CLARKE, Adele. *Situational Analysis: Grounded Theory after the Postmodern Turn*. London and New Delhi, Sage Publications, 2005.
- COOPER, Davina, y Didi HERMAN. "Up Against the Property Logic of Equality Law: Conservative Christian Accommodation Claims and Gay Rights". *Feminist Legal Studies* n. 21, v. 1, 2013. (pp. 61-80).
- COOPERACCIÓN. 2019. "Boletín electrónico: Actualidad minera del Perú." Lima: CooperAcción. <http://cooperaccion.org.pe/wp-content/uploads/2019/06/Boletin-AMP-Junio.pdf> [30/06/2019].
- COOPERACCIÓN. "Mapa de Concesiones Mineras del Perú Noviembre de 2017". *Cooperacción*. <http://cooperaccion.org.pe/wp-content/uploads/2018/02/01->

- MAPA-DE-CONCESIONES-MINERAS_A-NIVEL-NACIONAL_NOVIEMBRE_2017_ACTUALIZADO-1.pdf [29/04/2019].
- CRUZ, Delmy Tania, Eva VÁZQUEZ, Gabriela RUALES, Manuel BAYÓN, y Miriam GARCÍA-TORRES. *Mapeando el cuerpo-territorio. Guía metodológica para mujeres que defienden sus territorios*. Quito, CLACSO, 2017.
- CUMBRE DE LAS MUJERES FRENTE AL CAMBIO CLIMÁTICO. Memoria de la Cumbre de Mujeres en Celendín. Lima, 2015.
- CURIEL, Ochy. "Hacia la construcción de un feminismo descolonizado" en Yuderkys Espinosa Miñoso, Diana Gómez Correal y Karina Ochoa (ed.) *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Popayán, Editorial Universidad del Cauca, 2014. (pp. 325-34).
- DAZA, Mar, Raphael HOETMER, Nicola FORONI, Virginia VARGAS, y Luna CONTRERAS. "Diálogos de Saberes y Movimientos en el Perú: Apuntes Sobre Una Experiencia Parecida al Tejer" en HEGOA, Joxemi Zumalabe y Gipuzkoako Foru Aldundia (ed.) *Experiencias de Formación Política en los Movimientos Sociales*. Bilbao, HEGOA - Universidad del País Vasco, 2016. (pp. 69-128).
- DE ECHAVE, José, Raphael HOETMER, y Mario PALACIOS PANÉZ. "Introducción" en José De Echave, Raphael Hoetmer y Mario Palacios Panéz (ed.) *Minería y Territorio en el Perú: Conflictos, Resistencias y Propuestas en Tiempos de Globalización*. Lima, PDTG, 2009. (pp. 13-31).
- DE LA CADENA, Marisol. *Earth Beings: Ecologies of Practice Across Andean Worlds*. Durham and London, Duke University Press, 2015.
- DE LA CADENA, Marisol. "Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections Beyond 'Politics'". *Cultural Anthropology* n. 25, v. 2, 2010. (pp. 334-70).
- DE LA CADENA, Marisol. "Las Mujeres Son Más Indias: Etnicidad y Género en una Comunidad del Cuzco". *Revista Isis Internacional, Ediciones de las Mujeres*. <http://red.pucp.edu.pe/ridei/files/2011/08/104.pdf> [09/10/2014].
- DE LA CADENA, Marisol. *The Racial Politics of Culture and Silent Racism in Peru*. Geneva, UNRISD, 2001.
- DIAZ-BONE, Rainer. "Zur Methodologisierung der Foucaultschen Diskursanalyse". *FQS: Forum Qualitative social Research* n. 7, v. 1, 2006. (pp.).
- DRINOT, Paulo. "Foucault in the Land of the Incas: Sovereignty and Governmentality in Neoliberal Peru" en Paulo Drinot (ed.) *Peru in Theory*. New York, Palgrave Macmillan, 2014. (pp. 167-89).
- DRINOT, Paulo. *La Seducción de la Clase Obrera: Trabajadores, Raza, y la Formación del Estado Peruano*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2016.

- DRINOT, Paulo. "The Meaning of Alan García: Sovereignty and Governmentality in Neoliberal Peru". *Journal of Latin American Cultural Studies* n. 20, v. 2, 2011. (pp. 179-95).
- ELDEN, Stuart. *The Birth of Territory*. Chicago, University of Chicago Press, 2013.
- ESCOBAR, Arturo. *Sentipensar con la tierra: Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín, Ediciones UNAULA, 2014.
- GALLOP, Jane. 1988. *Thinking Through the Body*. New York: Columbia University Press.
- GARGALLO, Francesca. *Feminismos Desde Abya Yala*. Ciudad de Mexico, Editorial Corte y Confección, 2014.
- GARLAND-THOMSON, Rosemarie. "Integrating Disability, Transforming Feminist Theory" en Kim Q. Hall (ed.) *Feminist Disability Studies*. Bloomington, Indiana University Press, 2011. (pp. 13-47).
- GOLASH-BOZA, Tanya. "Afro-Peruvians in a Mestizo Nation: The Politics of Recognition, Cultural Citizenship, and Racial Democracy in Peru" en Guillermo O'Donnell, Joseph S. Tulchin y Augusto Varas (ed.) *New Voices in Studies in the Study of Democracy in Latin America*. Washington D.C., Woodrow Wilson International Center for Scholars, 2008. (pp. 309-36).
- GREENE, Shane. "Entre lo Indio, lo Negro y lo Incaico: la Jerarquía Espacial de la Diferencia en el Perú Multicultural". *Tabula Rasa* n. 13, v. 2010. (pp. 111-46).
- GREENE, Shane. "Getting Over the Andes: The Geo-Eco-Politics of Indigenous Movements in Peru's Twenty-First Century Inca Empire". *Journal of Latin American Studies* n. 38, v. 2, 2006. (pp. 327-254).
- GUDYNAS, Eduardo. "Tensiones, contradicciones y oportunidades de la dimensión ambiental del Buen Vivir" en Ivonne Farah H. y Luciano Vasapollo (ed.) *Vivir Bien: Paradigma no Capitalista?* La Paz, CIDES - UMSA y Plural, 2011. (pp. 231-46).
- HALBERSTAM, J. *In a Queer Time and Place: Transgender Bodies, Subcultural Lives*. New York y London, New York University Press, 2005.
- HAYES-CONROY, Allison. "Somatic Sovereignty: Body as Territory in Colombia's Legión del Afecto". *Annals of the American Association of Geographers* n. 108, v. 5, 2018. (pp. 1298-312).
- HOETMER, Raphael. "Los Movimientos del Perú: Nueve Hipótesis sobre Conflicto y Movimiento Social, y una Afirmación Epistemológica" en Mar Daza, Raphael Hoetmer y Virginia Vargas (ed.) *Crisis y Movimientos Sociales en Nuestra América: Cuerpos, Territorios e Imaginarios en Disputa*. Lima, Programa Democracia y Transformación Social, 2012. (pp. 227-44).
- HOETMER, Raphael. "Resistiendo al Capitalismo Neoliberal en Abya Yala: El Caso del Movimiento Indígena Ecuatoriano" en Rodrigo Montoya Rojas (ed.)

- Voces de la Tierra: Reflexiones Sobre Movimientos Políticos Indígenas en Bolivia, Ecuador, México y Perú.* Lima, Fondo Editorial de la UNMSM, 2008. (pp. 105-48).
- HOOKE, Juliet. "Indigenous Inclusion/Black Exclusion: Race, Ethnicity, and Multicultural Citizenship in Latin America". *Journal of Latin American Studies* n. 37, v. 2, 2005. (pp. 285-310).
- INFANTE, Carlos "Dos Historias, un Solo Proyecto: Reflexiones Acerca de Cultura y Política en Perú y Ecuador" en Rodrigo Montoya Rojas (ed.) *Voces de la Tierra: Reflexiones Sobre Movimientos Políticos Indígenas en Bolivia, Ecuador, México y Perú.* Lima, Fondo Editorial de la UNMSM, 2008. (pp.).
- JENKINS, Katy. "Women anti-mining activists' narratives of everyday resistance in the Andes: staying put and carrying on in Peru and Ecuador". *Gender, Place & Culture* n. 24, v. 10, 2017. (pp. 1441-59).
- LEINIUS, Johanna. "The Postcolonial Feminist Ethics and Politics of Research Collaborations across North-South-Divides" en Aram Ziai, Franziska Müller y Daniel Bendix (ed.) *Beyond the Master's Tools. Decolonizing Knowledge Orders, Research Methodology, and Teaching.* London, Routledge, forthcoming.
- LLAMOCTANTA, Blanca, Janeth CARUAJULCA, y Rosa CERCADO CHÁVEZ. "Megaminería en Cajamarca desde las Experiencias de Vida de las Mujeres" en Raphael Hoetmer, Miguel Castro, Mar Daza, José De Echave y Clara Ruiz (ed.) *Minería y Movimientos Sociales en el Perú.* Lima, PDTG, 2013. (pp. 357-63).
- MALLON, Florencia E. "Indian Communities, Political Cultures, and the State in Latin America, 1780–1990". *Journal of Latin American Studies* n. 24, v. 1992. (pp. 35-53).
- MARIÁTEGUI, José Carlos. *7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana.* Barcelona, Red ediciones, 2009 [1928].
- MASSON, Dominique, y Anabel PAULOS. *Solidarity-building as praxis: anti-extractivism and the World March of Women in the Macro-Norte region of Peru.* Paper presented at the international symposium "Transnational Objects, Activist Solidarities, Feminist Analytics", Ottawa, 2018.
- MASSON, Dominique, Anabel PAULOS, y Elsa BEAULIEU BASTIEN. "Struggling for food sovereignty in the World March of Women". *The Journal of Peasant Studies* n. 44, v. 1, 2017. (pp. 56-77).
- MILOSLAVICH TUPAC, Diana. 2000. *The Autobiography of María Elena Moyano: The Life and Death of a Peruvian Activist.* Gainesville: University Press of Florida.
- OLEA MAULEÓN, Cecilia, Patricia MANRIQUE, Grace CORCUERA, y Susana ILIZARBE. 2012. "Perú: Mapeo de organizaciones de mujeres indígenas y de

- secciones de mujeres al interior de organizaciones indígenas mixtas." Lima.
- ORLOVE, Benjamin S. "Putting Race in its Place: Order in Colonial and Postcolonial Peruvian Geography". *Social Research* n. 60, v. 2, 1993. (pp. 301-36).
- PAIVA, Rosalía. "Feminismo Paritario Indígena Andino" en Yuderkys Espinosa Miñoso, Diana Gómez Correal y Karina Ochoa Muñoz (ed.) *Tejiendo de Otro Modo: Feminismo, Epistemología y Apuestas Descoloniales en Abya Yala*. Popayán, Editorial Universidad del Cauca, 2014. (pp. 295-308).
- PDTG. *Memoria del Taller: La Lucha por el Agua de Hombres y Mujeres Organizadxs en Celendín*. Celendín, PDTG, 2013.
- PETCHESKY, Rosalind P. "The Body as Property: A Feminist Re-vision" en F.D. Ginsburg (ed.) *Conceiving the New World Order: The Global Politics of Reproduction*. Berkeley, University of California Press, 1995. (pp. 387-406).
- PETCHESKY, Rosalind P. "Owning and Disowning the Body: A Reflection" en Rawwida Baksh y Wendy Harcourt (ed.) *The Oxford Handbook of Transnational Feminist Movements*. Oxford, Oxford University Press, 2014. (pp.).
- PETERS, Stefan. "Fin del ciclo: el neo-extractivismo en Suramérica frente a la caída de los precios de las materias primas. Un análisis desde una perspectiva de la teoría rentista" en Hans-Jürgen Burchardt, Rafael Domínguez, Carlos Larrea y Stefan Peters (ed.) *Nada Dura Para Siempre: Perspectivas del neo-extractivismo en Ecuador tras el boom de las materias primas*. Quito, Ediciones Abya Yala, 2016. (pp. 21-54).
- PHILLIPS, Anne. "It's My Body and I'll Do What I Like With It". *Political Theory* n. 39, v. 6, 2011. (pp. 724-48).
- QUIJANO, Aníbal. "El Movimiento Indígena y las Cuestiones Pendientes en América Latina". *Argumentos* n. 19, v. 50, 2006. (pp. 51-77).
- RAMA, Ángel. *The Lettered City*. Durham, Duke University Press, 1996.
- RODRÍGUEZ PASTOR, Humberto. *Negritud: Afroperuanos, Resistencia y Existencia*. Lima, CEDET, 2008.
- SASSEN, Saskia. "When Territory Deborders Territoriality". *Territory, Politics, Governance* n. 1, v. 1, 2013. (pp. 21-45).
- SILVA SANTISTEBAN, Rocío. *El Factor Asco: Basurización Simbólica y Discursos Autoritarios en el Perú Contemporáneo*. Lima, Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, 2008.
- SILVA SANTISTEBAN, Rocío. "Perros y Antimineros: Discursos extractivistas y prácticas represivas en el Perú". *Tabula Rasa* n. 24, v. 2016. (pp. 79-104).
- STARN, Orin, Carlos Iván DEGREGORI, y Robin KIRK. 2005. *The Peru Reader: History, Culture, Politics*. Durham and London: Duke University Press.

- THEIDON, Kimberly. *Entre Prójimos: El Conflicto Armado Interno y la Política de la Reconciliación en el Perú*. Lima, IEP, 2004.
- THORP, Rosemary, y Maritza PAREDES. *Ethnicity and the Persistence of Inequality: The Case of Peru*. Houndsmills, Palgrave MacMillan, 2010.
- THURNER, Mark. *From Two Republics to One Divided: Contradictions of Postcolonial Nationmaking in Andean Peru*. Durham, Duke University Press, 1997.
- VARGAS, Gina. "Los Feminismos Peruanos: Breve Balance de Tres Décadas" en Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán (ed.) *25 Años de Feminismo en el Perú: Historia, Confluencias y Perspectivas*. Lima, Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán, 2004. (pp. 10-18).
- VARGAS, Virginia. "Some Thoughts on New Epistemologies in Latin American Feminisms" en Wendy Harcourt (ed.) *Bodies in Resistance: Gender and Sexual Politics in the Age of Neoliberalism*. London, Palgrave Macmillan, 2017. (pp. 295-310).
- VÁSQUEZ, Mirtha. "La Criminalización de la Protesta Social como Estrategia de Dearticulación del Movimiento Social en el Perú" en Raphael Hoetmer, Miguel Castro, Mar Daza, José De Echave y Clara Ruiz (ed.) *Minería y Movimientos Sociales en el Perú*. Lima, PDTG, 2013. (pp. 415-34).
- VILLANUEVA, Victoria. "Nosotras y las Otras y Cómo el Pensamiento Feminista Nos Permite Encontrar Nuevas Verdades" en CEDET (ed.) *Insumisas: Racismo, Sexismo, Organización, Política y Desarrollo de la Mujer Afrodescendiente*. Lima, CEDET, 2010. (pp. 101-06).
- YASHAR, Deborah J. *Contesting Citizenship in Latin America: The Rise of Indigenous Movements and the Postliberal Challenge*. New York, Cambridge University Press, 2005.

Johanna Leinius, investigadora postdoctoral en el programa "Ecologías de Cohesión Social" de la Universidad de Kassel. Se doctoró en la Universidad de Frankfurt con una tesis sobre la cosmopolítica de la solidaridad. Sus intereses de investigación incluyen la teoría feminista postcolonial, la investigación del movimiento social y la ontología política. Es portavoz de la sección "Política y género" de la Asociación Alemana de Ciencia Política y del grupo de trabajo "Perspectivas post-estructuralistas sobre los movimientos sociales" del ipb.

Contacto: leinius@uni-kassel.de

Recibido: 31/5/2019

Aceptado: 23/11/2019