



Revista de Estudios de Género. La ventana

ISSN: 1405-9436

revista_laventana@csh.udg.mx

Universidad de Guadalajara

México

Huenchuan Navarro, Sandra

Saberes con rostro de mujer. Mujeres indígenas, conocimientos y derechos

Revista de Estudios de Género. La ventana, núm. 15, julio-, 2002, pp. 119-148

Universidad de Guadalajara

Guadalajara, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=88411126008>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Saberes con rostro de mujer. Mujeres indígenas, conocimientos y derechos

Sandra Huenchuan Navarro

Los conocimientos de los indígenas en los últimos años han merecido una creciente atención entre los temas que interesan a la comunidad internacional.

No obstante, el acercamiento a los conocimientos indígenas —salvo contadas excepciones— no contempla las diferencias de género en la elaboración y mantenimiento del conocimiento. Esto lo comprobamos en los diversos acercamientos teóricos que existen sobre el tema (antropológico, sociológico, ecológico, etc.), en los cuales las distinciones relacionadas con el género son prácticamente nulas, asumiendo que el conocimiento es neutro respecto del género o considerando al conocimiento masculino como válido y/o único existente.

En este artículo estudiaremos los nexos teóricos entre mujeres indígenas y conocimientos. Trabajamos la temática del conocimiento desde distintas perspectivas teóricas. En primer lugar, nos referimos al conocimiento desde algunas categorías de la sociología del conocimiento, profundizamos en el conocimiento indígena, estableciendo las distinciones conceptuales que en torno a éste se desarrollan,

así como características y singularidades. En segundo lugar, trabajamos el conocimiento indígena desde una perspectiva de género, en tanto revelamos que existen diferencias socioculturales entre conocimientos de hombres y mujeres. Hacemos especial hincapié en otras diferencias que atraviesan la feminidad y masculinidad, *v. g.* edad, ecogeográficas, epocales, etc., que influyen en la pluralidad de situaciones en que se produce y mantiene el conocimiento. En tercer lugar, abordamos el conocimiento desde una perspectiva de género y étnica, concentrándonos en los saberes de las mujeres indígenas, particularmente en sus peculiaridades de orden cultural derivado de sus modos de morar en el mundo. En cuarto lugar, abordamos el conocimiento desde la perspectiva del comercio y biodiversidad, dos temáticas mundiales de trascendental importancia en el plano del acceso, utilización y conservación de los conocimientos indígenas en la actualidad. Realizamos una breve síntesis del interés que están adquiriendo los conocimientos indígenas en el mundo, especialmente en algunos foros mundiales de importancia. Concluimos este apartado refiriéndonos al estatus de los derechos de las mujeres indígenas acerca de sus conocimientos desde tres perspectivas: derechos de las mujeres, derechos de los pueblos indígenas y derechos sobre la biodiversidad. Posteriormente realizamos una breve síntesis y análisis de los contenidos vertidos en este artículo, los que sólo constituyen comentarios preliminares en torno a la temática.

Aspectos teórico-conceptuales sobre el conocimiento indígena

Conocimiento desde la sociología del conocimiento

El conocimiento puede ser definido como obras específicas de una sociedad; es decir: "diferentes modos de expresión, comunicación y difusión del saber siempre en correlaciones funcionales con los sistemas colectivos de emisores y receptores" (Gurvitch, 1992: 26). De este modo, tenemos que la pluralidad de sistemas de conocimientos corresponden a diversidad de tipos de sociedad.

De acuerdo con la sociología del conocimiento, existe una complejidad de clases de conocimientos¹ que varían según determinados marcos sociales, los cuales se organizan en un sistema jerárquico donde la clase de conocimiento que predomina penetra todas las demás. A su vez, plantea que existen formas de conocimiento² que sirven para caracterizar las clases de conocimiento y los sistemas cognitivos.

Esta idea es importante en la medida en que, por una parte, apremia a estudiar el conocimiento en el contexto en que se produce y reproduce, sea éste de carácter micro o macrosocial, e indagar las relaciones funcionales que existen entre realidad social y conocimiento, en particular la mentalidad colectiva que sirve de base al conoci-

¹ Entre las clases de conocimiento que se identifican encontramos: conocimiento perceptivo del mundo exterior; conocimiento de los otros, los nosotros, grupos, clases, etc.; conocimiento del sentido común; conocimiento técnico; conocimiento político; conocimiento científico (Gurvitch, 1992: 27).

² Entre las formas de conocimiento hallamos: conocimiento místico y conocimiento racional; conocimiento empírico y conocimiento conceptual; conocimiento positivo y conocimiento especulativo; conocimiento simbólico y conocimiento adecuado; conocimiento colectivo y conocimiento individual (Gurvitch, 1992: 30).

miento. Por la otra, entiende que las estructuras de conocimiento representan los mundos de los seres humanos, los tipos de procesos que emplean para sacar inferencias y tomar decisiones, cómo evalúan su situación y qué tipo de sentimientos tienen (Colby y Colby, 1986: 18). En palabras de Werner y Ferton (1970, en Baraona, 1987: 41): "todo conocimiento es un compuesto de muchas competencias (capacidades) individuales [o colectivas], su descripción equivale a lo que un individuo expresa, escucha o conoce referido a su cultura"; es decir, el conocimiento presume de una experiencia y una conceptualización con registro mnemónico, procesos que pueden ser de carácter individual o colectivo.

Conocimiento indígena: singularidad y diferencia

El conocimiento que nos interesa en este documento se conoce como

³ Véase el preámbulo del proyecto de *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*.

⁴ Entendido como: "el conjunto de las obras literarias, artísticas y científicas creadas en el territorio nacional por autores que se presuman nacionales de estos países o de sus comunidades étnicas, y se transmitan de generación en generación constituyendo uno de los elementos fundamentales del patrimonio cultural". Véase: Artículo 18.iv), de la Ley Tipo de Túnez sobre el Derecho de Autor ("la Ley Tipo"), 1976.

⁵ Los α de los pueblos indígenas sobre biodiversidad se han generado en la interacción con sus territorios, y está compuesto por el conjunto de

"conocimiento indígena" (α) entendido como el conocimiento propio de los "pueblos indígenas".³ Esta definición es lo suficientemente amplia para superar, por una parte, la estrechez del término "folclore",⁴ muy aceptado en los foros mundiales hasta 1997; y por otra, la definición de "conocimientos sobre biodiversidad"⁵ adoptada por la Convención sobre Diversidad Biológica ($\alpha\beta$) en 1992, cuyo foco de atención son "los conocimientos, innovaciones

y prácticas... pertinentes para la conservación y la utilización sostenible de la diversidad biológica".⁶

Según la definición adoptada, el *ci* se relaciona directamente con el marco social que le da origen en la medida en que es una dimensión cognoscitiva inmersa en una dinámica social –sociedades indígenas–, y se constituye en un eje fundamental de la condición de sujeto indígena sin el cual difícilmente podría incorporarse a su sociedad. Como explica Rafael Baraona:

... [El conocimiento indígena está] registrado en la memoria del "corpus", el cual es la suma y repertorio de ideas y percepciones de lo que consideramos como sistema cognoscitivo indígena... Es un corpus no convencional y su existencia es real y su locus está en el conjunto de las mentes y memorias; su registro es puramente mnemónico y por lo tanto su existencia es implícita. Podría decirse que los usuarios la hacen explícita cuando sacan a la luz el corpus, al consultarlo para utilizarlo. Pero estas explicitaciones no son verbales, no precisan de la palabra hablada. Las acciones que resultan de esas consultas al corpus pueden ser visualmente percibidas y

usos, costumbres e informaciones sobre los organismos vivos y los complejos ecosistemas en los que viven. De acuerdo con la Convención sobre Diversidad Biológica (UNEP/CDB, 1994: 16-17) los conocimientos indígenas relacionados con biodiversidad engloban saber relacionado con la identificación, caracterización y vigilancia de los ecosistemas, especies y recursos genéticos, que incluye: a) conocimiento indígena acerca de los ecosistemas locales, conocimiento indígena acerca de la función del ecosistema, conocimiento indígena de los territorios y los hábitats, taxonomías indígenas y avanzadas, utilización, tanto indígena como común, conocimiento indígena de las tecnologías para determinar el estatus de las especies y recursos genéticos y de las normas de la población en el transcurso del tiempo; b) tecnologías apropiadas para la conservación *in situ* de los componentes de la diversidad biológica; c) tecnologías para el uso sostenible de la diversidad biológica y sus componentes, que incluye: utilización con fines espirituales y culturales, técnicas de producción de medicinas indígenas, manipulación de los recursos naturales con la ayuda de conocimientos y tecnologías indígenas; metodologías de evaluación de la diversidad biológica que incluyen los valores no económicos como la existencia y los valores religiosos, morales y culturales. Estos conocimientos generalmente se producen de manera colectiva y son de carácter intergeneracional y acumulativo, son producidos y mantenidos en un determinado contexto cultural y biológico (Bravo, 1998: 37).

⁶ El secretario ejecutivo del CDB ha observado que la expresión "conocimientos indígenas" es "un término utilizado para describir un conjunto de conocimientos construidos por un grupo de personas a través de generaciones que viven en estrecho contacto con la naturaleza. Este conjunto

incluye un sistema de clasificación, un conjunto de observaciones empíricas acerca del medio ambiente local y un sistema de autogestión que rige la utilización de los recursos. ...En el contexto de los conocimientos, las innovaciones constituyen una característica de las comunidades indígenas y locales, y son propiciadas por la tradición que hace las veces de filtro a través del cual corren. En este contexto, lo que perdura son los métodos tradicionales de investigación y aplicación y no siempre piezas específicas de esos conocimientos. Por consiguiente, las prácticas deben considerarse manifestaciones del conocimiento y de la innovación. Véase el documento UNEP/CED, 1997.

es así como el observador resuelto y dedicado recibe los mensajes de la tierra callada... (Baraona, 1987: 38-39)

Entendido así, el α correspondería a la clase de "conocimiento técnico" que es un conocimiento *sui generis*, irreductible, generado por el deseo de manejar y blandir el mundo. Es explícito en cuanto se transmite e implícito en cuanto se vincula al ejercicio, la habilidad y el manipuleo, no obstante tiene un dominio incomparablemente más vasto que el

manejo de la materia:

es el conocimiento de todos los manipuleos eficaces, pero que tienden a independizarse y valorizarse como tales manipulaciones precisas, transmisibles e innovadoras de la naturaleza, de lo humano, de la sociedad, a fin de producir, de destruir, de salvaguardar, de organizar, de planificar, de comunicar y de difundir (Gurvitch, 1969: 39).

Tiende a una forma empírica, simbólica y colectiva. A pesar de lo anterior, comprendemos que es extremadamente difícil "clasificar" el α , ya que no está contenido en un solo paradigma, sino más bien acuerpa varios tipos o niveles de acuerdo sobre ideas, normas, alternativas y soluciones que poseen una considerable independencia y consistencia mutua (Baraona, 1987: 49).

Podría afirmarse, simplificando y siguiendo a la UNCTAD (2000: 6), que existen ciertas características comunes de los α , tales como:

Titularidad colectiva, aunque algunos tipos de α pueden ser poseídos y usados exclusivamente por individuos o subgrupos concretos dentro de la sociedad.

Transmisión oral de generación en generación; en consecuencia, no suelen estar documentados.

Dinamicidad, se transforman a lo largo del tiempo en respuesta a nuevas exigencias y necesidades de la comunidad.

Sin embargo, lo que les confiere realmente el carácter de indígena a los conocimientos es, en primer lugar, su *modo de adquisición y empleo exclusivo de cada cultura* y, en segundo lugar, la *interacción o dicotomía corpus-praxis*.

Respecto de lo primero, la organización canadiense Consejo de los Cuatro Vientos (1996:15) señala que "los pueblos indígenas tienen sistemas propios y localizados que regulan la clasificación de los diferentes tipos de conocimientos, los procedimientos adecuados para adquirir y compartir los conocimientos, y los derechos y responsabilidades que se atribuyen a la posesión de conocimientos, todo lo cual queda recogido de modo exclusivo en cada cultura y en cada idioma";⁷ en otras palabras, "el saber circula dentro de la comunidad a través de las líneas de relaciones socialmente establecidas que controlan cómo la información tiene que ser usada y quién se va a beneficiar de ellas" (Gray, 1992: 53).

⁷ Trad. de la autora.

Lo segundo significa que la praxis del α debe instrumentarse y asomarse al corpus y determinar para un momento dado y para sujetos concretos la efectividad del corpus en lo que hacen o intentan

⁸ Algunos autores (Sánchez, 1995: 7) asocian la generación y transmisión de α a la sobrevivencia de los pueblos indígenas –tales como los incas– frente las duras condiciones climáticas y espaciales.

hacer para sobrevivir (Baraona, *op. cit.*, p. 44), en el sentido más profundo de lo que se concibe por sobrevivir.⁸

Paralelamente, es preciso considerar que “en el mundo indígena, el conocimiento depende de los contactos con el invisible mundo de los espíritus que juega un papel fundamental, asegurando la reproducción” (Gray, 1992: 52); mientras que “la conservación de parte de su patrimonio de conocimientos se hace por medio de mitos y rituales. Algunos de estos mitos tratan de la relación entre hombres, plantas, animales, y estos conocimientos se manifiestan también en ceremoniales, con sus símbolos, danzas y canciones” (Rosey, 1992: 43).

Esto significa que para comprender el conocimiento indígena es necesario pensar no sólo en los aspectos biológicos o materiales del conocimiento, sino también en los aspectos intelectuales; esto es, “tratar no simplemente con una relación entre seres humanos y una ‘naturaleza’ externa, sino con una relación entre lo visible y el mundo invisible de los espíritus” (Gray, 1992: 52).

Lo anterior, será sólo posible dondequiera que los pueblos indígenas disfruten de libertad para determinar sus propios destinos (Hart, 1994: 22). No se trata simplemente de la capacidad individual de los indígenas para conocer y conservar su medio ambiente –como

postulan muchos ambientalistas,⁹ la cuestión es que vivan en condiciones que les brinden la oportunidad de seguir reproduciendo su cultura, conservar sus territorios y lograr el control sobre los procesos sociales, económicos, políticos y ecológicos que en ellos ocurra.

⁹ Sobre una tipología de movimientos ambientalistas, véase Manuel Castells. "El reverdecimiento del yo: el movimiento ecologista", en *La Rectoría*, núm. 5, febrero-marzo, 1998.

Género y conocimiento indígena

Existen muchas definiciones del concepto género. Una muy útil para fines de este trabajo es la propuesta por el Programa MERGE de la Universidad de Florida: "el término 'género' se refiere a las diferencias y relaciones construidas socialmente entre mujeres y hombres que varían por situación, contexto y tiempo" (Schmink, 2000: 2). Por consiguiente, cuando hablamos de género no nos referimos a las diferencias biológicas, sino a aquellas de índole sociocultural construidas a partir de una diferencia sexual.

El comportamiento de género es, a su vez, impactado por otras diferencias estructurales entre mujeres y entre hombres tales como la pertenencia étnica, edad, residencia, etc., o bien por los contextos ecogeográficos, epocales o de lugar.¹⁰ Esto permite identificar las diferencias existentes entre mujeres –y entre hombres–, enfatizando el carácter sociohistórico y cultural de los procesos en que se encuentran insertas (Ricco, 1998: 26).

Como corolario, las conexiones que tienen las mujeres con el conocimiento –como ocurre en otros

¹⁰ La geografía del género ha hecho bastantes aportes en este sentido, sobre todo en lo que se refiere a la ocupación social del espacio y las consecuencias sobre los roles de género. Véase M. García. "Género, espacio y entorno: ¿Hacia una renovación conceptual de la geografía? Una introducción", *Documents d'anàlisi geogràfica*, núm. 14, Universitat Autònoma de Barcelona, Barcelona, 1989, pp. 7-13.

ámbitos de la vida—no se experimentan de igual manera entre distintos grupos de mujeres. Las relaciones privativas que establezcan determinadas mujeres con el conocimiento dependerá mucho de su forma particular de habitar el mundo; v.g. "Del ethos que les da vida" (Montecino, s/f: 4).

Para hacer operativo el concepto de género, hablamos de "análisis de género" que es "el esfuerzo sistematizado por documentar y comprender los roles de hombres y mujeres en un determinado contexto" (Poats, 2000: 4).

En el caso del "análisis de género" relacionado con los α es fundamental tener en cuenta la división del trabajo en las actividades de uso, acceso, control y generación de conocimientos; así como los factores culturales, sociales, económicos, institucionales y ambientales que condicionan lo anterior.¹¹ Esto es, considerar que los conocimientos de los diferentes hombres y mujeres se construyen social, histórica y culturalmente. Y en el caso del α es resultado de un proceso de adaptación y manipuleo frente a los retos impuestos por el espacio para lograr la sobrevivencia. De ahí que debemos entender la ecuación mujer/hombre-conocimiento indígena como un proceso dinámico, cuyo análisis implica reconocer los diferentes grados de complejidad e interrelaciones contenidas en las diversas relaciones sociales y culturales que se establecen entre los grupos sociales con sus ecosistemas.¹²

No obstante, un aspecto común en esta relación mujer/hombre-conocimiento es la praxis como un asunto crucial:

¹¹ Adaptado de Poats, 2000: 8.

¹² Adaptado de Velázquez, 1996: 15.

El manejo se diferencia de acuerdo al género de este tipo de conocimiento [indígena] lo que nos permite observar que quien más conoce o sabe es aquella persona que más cercanía tiene con dicha actividad, por lo tanto el saber también está distribuido al interior del hogar. Así las diferencias de género tienen que ver con los ámbitos de competencia" (Soto et al., s/f: 4)

En efecto, como señala María E. Fernández y Akke Tick (1994: 3) en su artículo "Gender and Indigenous Knowledge":

es lógico que las esferas específicas de una actividad se convertirán en dominios especializados por género cuando éstos desarrollan conocimiento y habilidad en torno de ella por un largo tiempo. Como resultado se obtiene una especialización por género donde el conocimiento indígena y las habilidades de las mujeres difieren de aquellos sostenidos por los hombres".¹³

¹³ Otras autoras (Simpson, 1994: 1) llaman a esto "genderización de las actividades" (*genderization*).

V. g., "la diferenciación del género ocurre como resultado de las experiencias específicas, conocimiento y habilidades que las mujeres y hombres desarrollan cuando llevan a cabo las responsabilidades productivas y reproductivas asignadas a ellos (Feldstien y Poats, 1988 en Fernández, 1994: 5).¹⁴

¹⁴ Trad. de la autora.

Hay por lo menos cuatro maneras de pensar sobre las diferencias del género en los sistemas de conocimiento indígena. Las mujeres y hombres pueden tener: a) un conocimiento diferente de cosas simi-

lares; b) un conocimiento diferente de cosas diferentes; c) maneras diferentes de organizar el conocimiento; y d) maneras diferentes de conservar y transferir el conocimiento (Noren et al., 1989: 98).¹⁵

¹⁵ Trad. de la autora.

No obstante, hombres y mujeres igualmente pueden compartir una matriz común de conocimientos en sus primeras etapas de socialización, que se diferencian por género posteriormente con base en experiencias personales, acceso a los recursos, oportunidades para la observación en la adquisición de conocimiento, intercambio de información, materiales, etc. (Simpson, 1994: 1).¹⁶

¹⁶ Trad. de la autora.

Pese a lo anterior, las diferencias de género en la elaboración y mantenimiento del conocimiento indígena no siempre adquieren una visibilidad cabal. Esto lo comprobamos en los diversos acercamientos teóricos que existen sobre el conocimiento indígena (antropológico, sociológico, ecológico, etc.), en los cuales las distin-

ciones relacionadas con el género son prácticamente nulas, asumiendo que el conocimiento es neutro respecto del género o considerando el conocimiento masculino como válido y único existente, lo que revela una vez más el androcentrismo de investigadores y de las ciencias sociales en general.¹⁷ Como dice María E. Fernández (1994: 1):

¹⁷ Una excepción la constituyen algunas escuelas de pensamiento y activismo feministas relacionadas con el medio ambiente que incorporan los conocimientos de las mujeres en sus postulados. El feminismo posestructuralista, por ejemplo, explica las diferencias de género en las experiencias del medio ambiente como una manifestación de saberes distintos formados por múltiples dimensiones de identidad y diferencias, incluyendo género, raza, clase, etnicidad, edad, entre otros (Roats, op. cit.: 15). En tanto que la ecología política feminista planteada por Diane Rocheleau, Barbara Thomas-Slayter y Esther Wangari en su artículo "Gender and Environment: a Feminist Political Ecology Perspective" (1996: 36-54) proponen que un tema crítico en la relación mujer-medio ambiente es el conocimiento diferenciado por género (*gendered knowledge*).

aunque la investigación sobre conocimiento indígena está intensificándose, una revisión de la literatura existente muestra que todavía no se reconoce el conocimiento indígena como producto de un sistema holístico de per-

cepciones, relaciones y arreglos orgánicos. Además, todavía es difícil identificar referencias al papel crítico del género en el desarrollo de los sistemas de conocimientos indígenas.¹⁸

¹⁸ Trad. de la autora.

Mujeres indígenas y sus saberes

Como todo conocimiento indígena, el corpus de conocimientos que las mujeres indígenas manejan—en adelante llamados saberes—es impulsado desde la praxis: “es una historia de circunstancias o coyunturas del uso y desuso de ideas; una historia de lo que interviene o afecta el proceso de descarte o acopio de conocimiento” (Baraona, 1987: 45).

En este caso específico, la praxis se relaciona directamente con los múltiples roles que a las mujeres indígenas les toca asumir en el manejo del hogar, comunidad, paisaje y ecosistema según una división sexual del trabajo que impone una división también de aprendizajes y conocimientos¹⁹ al unísono de determinados espacios físicos y sociales.²⁰

Queremos dejar en claro que esta división sexual del trabajo adquiere una particularidad especial en el caso de las mujeres indígenas. Si bien el espacio, por excelencia, donde se va aprendiendo la organización de los trajines es la familia, no es menos cierto que existe un momento fundante, referido a lo anterior, a lo pasado, en que mujeres y hombres

¹⁹ Véase M. Berlan. “Conocimientos y trayectorias socio-profesionales de las agricultoras”, *Documents d’analisi geogràfica*, núm. 14, Universitat de Barcelona, Barcelona, 1989, pp. 53-71.

²⁰ En lo tocante a este punto el enfoque humanístico de la geografía plantea analizar el significado de las experiencias de las mujeres en los ámbitos físico y social, sugiriendo que los cauces de conocimiento y comprensión de las mujeres son cualitativamente diferentes a los de los hombres, siendo más sensibles y perceptivas. Véase Sophie Bowlby. “Geografía feminista en Gran Bretaña: una década de cambio”, *Documents d’analisi geogràfica*, núm. 14, Universitat de Barcelona, Barcelona, 1989, pp. 15-29.

²¹ Por ejemplo, en el caso de los shuar de la selva amazónica del Ecuador, los distintos trabajos del hombre y la mujer encuentran sus modelos en la mitología. *Nunkui* es el arquetipo de la mujer que, con su trabajo en la huerta, trae todo tipo de alimentos para la familia, esto siempre y cuando haya seriedad y respeto a la misma, ya que al tomar como una burla esta actividad, los alimentos desaparecen y hay escasez (Naikái, 1992: 29-31). Algo parecido ocurre en el caso de los tehuelches de la Patagonia, Argentina, donde *Elal* –poderoso héroe engendrado por Kóoch (creador del mundo) para continuar las tareas de inventar y acomodar en la Patagonia– enseñó a mujeres y hombres sus tareas.

²² En este respecto, el concepto desarrollado por la geografía del género llamado "restricción rol-género" realiza aportes para la comprensión de esta situación. Véase García, *op. cit.*, p. 11.

aprendieron sus oficios y tareas, cuyos arquetipos mitológicos son divinidades o seres superiores.²¹

Como aproximación inicial podríamos decir que el lugar social donde las mujeres indígenas adquieren y generan saberes es el espacio doméstico ampliado, que corresponde a su espacio social primigenio, al heredado. En este sentido pareciera que la maternidad es de crucial importancia en el hecho de que el espacio por excelencia de las mujeres sea el hogar, en la medida en que impone reservas por el cuidado de los hijos, acotando el alcance de las actividades de la mujer tanto espacial como temporalmente.²²

En general, las actividades de la mujer giran alrededor de la actividad doméstica, debido a que la maternidad la tiene al cargo de la producción, alimentación y cuidado de los niños cuando se refiere a la reproducción del grupo (Naikái, 1992: 16). Los saberes aquí hechos son movilizables hacia otras tareas realizadas en otros espacios, lugares que a su vez retroalimentan y provocan nuevos saberes.

De esta manera, para alcanzar una comprensión cabal de los sistemas cognitivos de las mujeres indígenas, debemos ligarlos a sus actividades y comportamientos diarios, concretos y prácticos²³ derivados de los límites que impone su modo de morar en el mundo (*ethos*), v.g. "el saber femenino persiste en lo cotidiano y simbólico" (Toledo, 1992: 8).

²³ Adaptado de Rafael Baracna (*op. cit.*: 50).

Por ejemplo, en lo humano cotidiano, toda mujer mapuche posee amplios saberes sobre *sanación*, conocimiento de las hierbas medicinales, que encierran energías naturales y sobrenaturales (*ngelawen*) de bien. Un vasto conocimiento botánico, según la clasificación cultural de la flora, y un conocer del poder de ciertas aguas termales, órganos de animales, piedras, etc. Un saber común, transmitido oralmente de madre a hija durante generaciones. Un saber crucial para cada familia mapuche que ha de enfrentar las fuerzas del mal, con las de su opuesto complementario que se encuentra en los rincones de la naturaleza (Toledo, 1992: 5).

No obstante, si bien todas las mujeres mapuche están cerca de la sanación por medio de las plantas medicinales, y casi la mayoría es capaz de curar dolencias menores, sólo algunas serán elegidas por *Ngenechén* para ser *machis* (Montecino, 1986: 24; Montecino, 1995: 17). Ellas están unidas a un saber especializado y sacro, vinculado a la dualidad femenino-masculino, un saber *mágico-religioso*, el saber de la *machi*, *shaman mapuche* (Toledo, 1992: 5).

En el diagnóstico de aquellas enfermedades de etiología sobrenatural se recurre a una semiología altamente elaborada de carácter mágico-religioso. En el estudio de los síntomas, los sueños de quien puede estar enfermo y de sus familiares ocupa un lugar primario. En el sueño (*peuma*) se anuncian cuestiones futuras, también los males. Experta intérprete de sueños es la *machi*, quien puede recurrir también al examen de orina, al diagnóstico por examen de la ropa del enfermo (*pewutun*), a la observación del resuello de un caballo, etc. (Toledo, 1992: 6).

En el diagnóstico se pone en juego la nosología mapuche, que clasifica la enfermedad y establece una terapéutica. Esta terapéutica se puede dividir en dos especies. Una que trata de modo empírico aquellas enfermedades de origen natural, empleando principalmente la herbolaria. Otra que trata con las enfermedades de origen sobrenatural en la que se combinan lo ritual, lo mágico-religioso y lo empírico. Esta terapéutica es propiamente shamanica. Los rituales principales son el *utulun* y el *datuun*. El *utulun* es una ceremonia sencilla destinada a enfermedades leves e incipientes. El *datuun* es una ceremonia extensa y compleja destinada a enfermedades graves, en la cual la machi actúa acompañada por ayudantes, danza, canta, toca el *kultrun* y entra en trance, donde su alma combate con las fuerzas del mal, asistida por sus espíritus auxiliares. En estas ceremonias la machi usa también de una herbolaria (*lawen*) rigurosamente clasificada y articulada a una red simbólica (Toledo, 1992: 7-8).

**Los conocimientos indígenas desde el punto
de vista del comercio y la biodiversidad:
acercamientos al debate internacional**

Desde mediados de los años ochenta hubo un vivo debate respecto de la terminología que debe utilizarse para describir las creaciones de los indígenas. Hasta hace poco, los debates relativos a la creatividad intelectual de los pueblos indígenas se realizaban bajo la rúbrica de "folclore"; pero durante una reunión de 1985 del Grupo de Expertos

de la Organización Mundial de Propiedad Intelectual (OMPI) y UNESCO, los representantes de países de habla hispana adoptaron la postura de que el uso de la palabra "folclore" era un arcaísmo con connotaciones negativas que se asociaba a las creaciones de civilizaciones inferiores y arcaicas (Blakeney, 2000: 2). Esta terminología persistió hasta la conclusión del Foro Mundial sobre Protección del Folclore en 1997, cuando se acuñaron diferentes términos, entre ellos el de conocimiento indígena.

Los conocimientos indígenas en los últimos años han merecido una creciente atención entre los temas que interesan a la comunidad internacional. Esto se debe a varios factores:

En primer lugar, se ha reconocido que los CI cumplen un papel fundamental en la conservación y uso sostenible de la diversidad biológica.

En segundo lugar, numerosos productos y actividades basadas en los CI representan una importante fuente de generación de ingresos, alimentación y atención en salud para grandes sectores de la población, tanto de países desarrollados como en desarrollo.

En tercer lugar, se considera que los CI pueden ser aprovechados en beneficio del comercio (UNCTAD, 2000: 4).

Como se observa, el acercamiento a los CI por parte de la comunidad internacional –salvo contadas excepciones– no se realiza a partir de código específico de la cuestión indígena –los derechos–,

sino en tanto los pueblos indígenas son reserva y "custodios" de biodiversidad o, bien, como poseedores de nuevas fuentes de desarrollo del comercio.

En efecto, para algunos, los indígenas y sus conocimientos sirven para preservar la biodiversidad—como fin en sí misma—sin considerar la diversidad cultural que le dio origen; mientras que para otros, los conocimientos indígenas y sus recursos se convierten en fuente de generación de ingresos no sólo para sus comunidades, sino también para las deprimidas economías nacionales que los sumerge.

Ambas posiciones son paradójicas en la medida en que se considera que los otrora despreciados conocimientos indígenas pasan a convertirse en elementos centrales para el desarrollo de sus países, economías y mismas comunidades. A su vez, los planteamientos son extremadamente etnocéntricos, ya que no se considera que para que exista diversidad biológica—y utilización económica de la misma—se requiere obligadamente de diversidad cultural, la cual también está en riesgo en tanto que los derechos de los pueblos indígenas no son reconocidos, respetados y ubicados en el punto central de la discusión sobre la biodiversidad y comercio.

Otro asunto relacionado con los CI en el ámbito internacional es su protección. Alan Jabbour (1982: 11-12) sugirió una taxonomía de cuatro preocupaciones o ansiedades al respecto. La primera es una preocupación por la autenticación del CI ante la amenaza económica, psicológica y cultural de fuentes ajenas. La segunda es la expropiación no solamente de objetos físicos sino también de los registros documentales o fotográficos de las sociedades indígenas.

En tercer lugar, la cuestión de la compensación por el daño cultural y la apropiación; y la cuarta es la cuestión de la educación o salud cultural.²⁴

A esto hay que sumar la preocupación por la manera de apropiarse y repartirse los beneficios obtenidos del uso de los CI y la falta de acuerdo en cuanto a los medios más adecuados y eficaces para proteger los CI y lograr una distribución justa y equitativa de los beneficios obtenidos por su uso (UNCTAD, 2000: 4).

La protección de los conocimientos indígenas nos remite al tema de los derechos de propiedad cultural e intelectual de los pueblos indígenas,²⁵ los cuales deberían perseguir el autovaloramiento colectivo (PARI, 1994: 32). Empero, al igual que lo que ocurre con la reproducción y conservación de los conocimientos, su protección se encuentra estrechamente ligada al reconocimiento de los derechos de los pueblos.

²⁴ En Australia estas preocupaciones se han manifestado en cinco sectores principales: a) la infracción del derecho de autor de artistas individuales; b) la copia no autorizada de obras por grupos y comunidades aborígenes; c) la apropiación de imágenes y estilos aborígenes por creadores no aborígenes y c) la expropiación no compensada del CI (Blakeney, op. cit., p. 5)

²⁵ Hemos adoptado el concepto de propiedad cultural e intelectual indígena de acuerdo con lo establecido en la *Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas* de la ONU.

Sobre la (des)protección de los derechos de las mujeres indígenas respecto de sus conocimientos

A pesar de que existe un amplio consenso en la necesidad de impulsar los derechos de las mujeres, el movimiento mundial por los derechos no está libre de tensiones internas. El tiempo de los derechos es también un tiempo marcado por una tensión esencial entre universalidad y pluralidad.

Ilustrativas resultan las (des)vinulaciones y contradicciones entre tres grandes procesos transnacionales de producción de discurso y normatividad: a) el movimiento por los derechos de las mujeres, cuyo hito es la Conferencia de Beijing; b) el movimiento por los derechos de los pueblos indígenas, cuyo centro global ha radicado en el debate de la *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas* y c) el movimiento por la protección de la diversidad biológica, expresado en el Convenio sobre Diversidad Biológica.

Cada uno de esos tres procesos son globales, y si bien tienen obvias relaciones, en la práctica presentan redes de actores de política, juegos de lenguaje, agendas y prioridades distintas, donde se generan asincronías y contradicciones, tanto a escala global e internacional, las que se proyectan en los ámbitos regional, nacional y local.

Una clara expresión de esta tensión en aspectos doctrinario-políticos, es la invisibilidad y relegamiento de los derechos de las mujeres indígenas sobre sus conocimientos indígenas en cada uno de los instrumentos emanados de los procesos mencionados. Esto a pesar de que si bien resulta obvia la importancia de las mujeres indígenas en el uso y conservación del conocimiento, lo cierto es que sus derechos en este plano —y no sólo en este sino en muchos otros— hasta ahora han sido abiertamente ignorados.

En efecto, en la Plataforma de Acción de Beijing 1995 no existe una mención específica a la protección del conocimiento de las mujeres indígenas, mientras que en el *Informe final de Beijing+5* se

hace mención a la protección de los conocimientos indígenas de las mujeres de comunidades indígenas en relación con la diversidad de vida de acuerdo con lo planteando en la Convención sobre Diversidad Biológica (CD), dejando a voluntad de los Estados la elaboración de leyes al respecto:

Considérese adoptar, en tanto como sea apropiado, una legislación nacional acorde con la Convención sobre la Diversidad Biológica para proteger el conocimiento, innovaciones y prácticas de mujeres en comunidades indígenas y locales que se relacionan con las medicinas indígenas, biodiversidad y tecnologías indígenas (*Informe final de Naciones Unidas, XIII sesión especial, 2000*).²⁶

²⁶ Traducción de la autora.

Se olvida que los conocimientos de las mujeres indígenas no sólo se restringen a la diversidad biológica –a pesar de que ellos constituyen buena parte de sus saberes–, son de origen colectivo, indispensables para la identidad indígena y están estrechamente unidos a los ecosistemas que habitan y, por ende, a sus territorios,²⁷ dejando a la débil voluntad de los Estados la promulgación de leyes al respecto, siendo que a casi diez años han sido muy pocos los que han cumplido con lo estipulado en el CD en 1992. A esto se suma que el Convenio es limitado en su capacidad de extender su protección a los derechos intelectuales de

²⁷ Desde este punto de vista, el territorio es para los indígenas la expresión material de la red de relaciones que construye el conocimiento indígena. Por esto los derechos intelectuales colectivos son para los indígenas una prolongación de los derechos territoriales, ya que el territorio y el conocimiento conforman una unidad indisoluble. De hecho, la noción de territorio indígena debe ser entendida como garantía de continuidad de los conocimientos de las mujeres (Pombo y Vázquez, 1996: 10).

los pueblos indígenas en la medida en que esto se relaciona sólo con la diversidad biológica.

En el caso de las Convenciones de las Partes del CB, específicamente en lo relacionado con el Grupo de Trabajo del 8j), no ha habido una mención especial a los derechos de las mujeres indígenas sobre sus conocimientos. En general, se repite el desliz teórico al que hacíamos alusión en capítulos anteriores: el conocimiento indígena es neutro respecto del género, se habla de conocimientos en general, sin mayor alusión las diferencias de género en cuanto a la producción y mantenimiento del conocimiento. Hasta el momento, en esta instancia, el debate ha sido marcadamente androcéntrico. Y aun en el caso de que el Convenio hiciese alusión a los derechos de las mujeres indígenas en el plano de sus conocimientos –que como ya dijimos no lo hace– existen una serie de limitaciones o desventajas que es importante tener en cuenta: a) los pueblos indígenas no tienen posibilidad de hacer cumplir el convenio, ya que éste no está basado en los derechos de los pueblos, sino está basado en el principio de la soberanía nacional; b) el convenio afirma la efectividad de la ley de propiedad intelectual para la conservación de la biodiversidad y no busca desafiar la función o legitimidad de la ley; c) el convenio no reconoce adecuadamente el papel de los pueblos indígenas en la conservación de la biodiversidad, en la medida en que no establece explícitamente los derechos indígenas respecto del manejo de recursos (Simpson, 1994: 98-105)

Lo mismo ocurre con la *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*, que si bien es un logro muy

importante para los pueblos indígenas y refleja –en los artículos 3º, 12º, 24, 26 y 29– la indivisible relación entre el derecho de los pueblos indígenas a proteger y controlar su propiedad cultural e intelectual, y los derechos humanos fundamentales, identificados e inherentes, tal como se reconoce en el derecho internacional referente a los derechos humanos (*Ibid.* : 33), no existe ninguna mención distintiva en relación con los derechos de las mujeres, menos en relación con sus saberes.

Esta cuestión plantea un problema teórico general y un problema político. En lo teórico la cuestión de los derechos de las mujeres indígenas sobre sus conocimientos requiere dilucidar modos de abordar las diferencias de género, étnicas y la diada colectivo-individual en la doctrina, juridicidad e institucionalidad de los derechos humanos, derechos de las mujeres, derechos de los pueblos y derechos a la biodiversidad.

En lo político existe el desafío de instalar la cuestión de los derechos de las mujeres indígenas sobre sus conocimientos en la agenda global, regional y nacional.

Comentarios

En paralelo a los avances registrados en la formulación del corpus de derechos indígenas y su reconocimiento al interior de los países e instancias de las Naciones Unidas, a fines del siglo xx emergieron riesgos inéditos para los pueblos originarios, provenientes de los nuevos poderes no estatales: las transnacionales. Los poderosos in-

tereses de la industria biogenética, farmacéutica y de la información, se dirigen hacia los conocimientos indígenas, la biodiversidad natural y los genes de los pueblos indígenas con la posibilidad cierta de expropiación y patentamiento.

En efecto, hoy los conocimientos indígenas han logrado valorización económica en el mercado internacional de industrias de diferente giro, a la vez que se han situado a nivel de conservadores de la biodiversidad en el mundo. Sin embargo, a menudo se olvidan los rostros que existen detrás de dichos conocimientos, o bien se asume que los conocimientos indígenas pertenecen a un corpus sin faz o, en el mejor de los casos, a un rostro masculino.

Paradójicamente, quienes han permanecido invisibles son quienes detentan gran parte de los conocimientos útiles para la industria y para la conservación de la biodiversidad: las mujeres y, en este caso en particular, las mujeres indígenas.

En este artículo, hemos intentando visibilizar el importante papel de las mujeres indígenas en la producción y conservación de los conocimientos indígenas, estableciendo conexiones teóricas que permitan integrar el género en el análisis de los saberes de los pueblos indígenas. Paralelamente hemos llegado a ciertas constataciones generales que nos parece útil compartir.

Una primera constatación que se deduce de lo anterior, es que los conocimientos indígenas no sólo tienen que ver con la biodiversidad. La variedad de saberes de los indígenas y sus mujeres aquí documentados nos demuestran que los conocimientos indígenas abarcan desde las formas más cotidianas de resolver los problemas de la

sobrevivencia hasta asuntos más complejos de orden mágico-religioso. Por tanto, menmar los saberes de las mujeres indígenas –y de los pueblos indígenas en general– a la biodiversidad resulta un desliz teórico con consecuencias epistemológicas.

Una segunda constatación tiene que ver con la relación estrecha que existe entre conservación de los conocimientos indígenas y respeto de los derechos indígenas. Como señala la *OMA* (1989: 4): "la mejor defensa de la biosfera [y los conocimientos] de la Amazonia, es la defensa de los territorios reconocidos como propios por los pueblos indígenas, y la promoción de nuestros modelos para vivir dentro de esa biosfera y para administrar sus recursos". Para los pueblos indígenas, la forma de proteger la biodiversidad –en tanto recursos y conocimientos– es mediante sus derechos territoriales.

Este asunto, de perogrullo para los indígenas, no es tan evidente para los países que conforman el sistema de Naciones Unidas en cuyo seno se discute actualmente el *Proyecto de Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas*, o bien de cuyos órganos han emanado instrumentos como la Plataforma de Acción de Beijing y el Convenio sobre Diversidad Biológica.

Una tercera constatación es la relación con la reciprocidad que existe entre diversidad biológica, diversidad cultural y conservación de conocimientos. Una trilogía obvia, pero no siempre lo suficientemente evidente para los defensores del medio ambiente, indigenistas o feministas. Un error conceptual común en ellos/as, es que cuando hablamos de los derechos indígenas en relación con sus conocien-

tos lo hacemos únicamente en referencia a los llamados "derechos culturales", cuyo significado generalmente es un enigma.

Cuando hacemos referencia a los derechos indígenas en esta materia lo hacemos aludiendo a los llamados derechos intelectuales de los pueblos indígenas, los cuales de acuerdo con el artículo 29 del *Proyecto de Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas* de la OAI implican que:

Los pueblos indígenas tienen derecho a que se les reconozca plenamente la propiedad, el control y la protección de su patrimonio cultural e intelectual. Tienen derecho a que se adopten medidas especiales de control, desarrollo y protección de sus ciencias, tecnologías y manifestaciones culturales, comprendidos los recursos humanos y los recursos genéticos, las semillas, las medicinas, el conocimiento de las propiedades de la fauna y la flora, las tradiciones orales, las literaturas, los diseños y las artes visuales y dramáticas (art. 29).

Es decir, derechos exclusivos que permitan la protección, conservación y reproducción de los conocimientos indígenas, más allá de su mero respeto.

Bibliografía

ANDRESEN, P. "Gender and Indigenous Knowledge", *Indigenous Knowledge and Development Monitor*. La Haya, marzo, 2001.

- ARISTIZÁBAL, S. "Aportes indígenas para una propuesta ética", *Semillas*, núm. 11, Santafé de Bogotá, 1998.
- BARAÑA, R. "Conocimiento campesino y sujeto social campesino", *La producción de conocimientos en el medio campesino*. PIE, Santiago de Chile, 1987.
- BERAN, M. "Conocimientos y trayectorias socio-profesionales de las agricultoras", *Documents d'analisi geogràfica*, núm. 14, Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, 1989.
- BRANEY, M. *Mesa redonda sobre propiedad intelectual y los conocimientos tradicionales*. Organización Mundial de Propiedad Intelectual, Ginebra, 2000.
- BERGES, Folke y GÄREL. "Traditional Ecological Knowledge, Biodiversity, Resilience and Sustainability", *Biodiversity Conservation: Problems and Policies*. Kluwer Academic Publishers, Ecology, Economy and Environment, 4, Dordrecht, 1995.
- BOWLEY, S. "Geografía feminista en Gran Bretaña: una década de cambio", *Documents d'analisi geogràfica*, núm. 14, Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, 1989.
- BRAE, K. *La etnobotánica y ecología humana de una comunidad indígena de Chile*. The Thomas J. Foundation, 1981.
- BRAVO, E. "Propuesta de protección al conocimiento tradicional", *Semillas*, núm. 11, Santafé de Bogotá, 1998.
- CASSELLS, M. "El reverdecimiento del yo: el movimiento ecologista", *La Factoría*, núm. 5, febrero-marzo, internet, 1998.
- COICA. *A la comunidad de ambientalistas comprometidos*. Lima, 1989.

- CHAY, B. y L. CHAY. *El contador de los días. Vida y discurso de un adivino ixil*. Fondo de Cultura Económica, México, 1986.
- CONSEJO de los Cuatro Vientos. "Forests, Indigenous Peoples and Biodiversity: Contribution of Four Directions Council", trabajo presentado a la Secretaría del Convenio sobre Diversidad Biológica, 1996.
- DRES, I. "Rights of de Indigenous Peoples", documento presentado durante el Taller del Pacífico sobre el Proyecto de Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de las Poblaciones Indígenas, Suva, 1996.
- DAVIS, S. y A. WALL. "Territorios indígenas manejo de la selva tropical, en América Latina", *Asuntos indígenas*, Iwgia, 1994.
- FERNÁNDEZ, M. y A. TICK. "Introduction", *Indigenous Knowledge and Development Monitor 2*, Special Issue, La Haya, núm. 3, 1994.
- "Gender and Indigenous Knowledge", *Indigenous Knowledge and Development Monitor 2*, La Haya, núm. 3, 1994.
- GARCÍA, M. "Género, espacio y entorno: ¿hacia una renovación conceptual de la geografía? Una introducción", *Documents d'analisi geogràfica*, núm. 14, Universidad Autónoma de Barcelona, 1989.
- GRAY, A. *Entre la integridad cultural y la asimilación: conservación de la biodiversidad y su impacto sobre los pueblos indígenas*. Iwgia, 1992.
- GRITCH, G. *Los marcos sociales del conocimiento*. Editorial Arte, Caracas, 1992.
- JABOUR, A. "Folklore Protection and National Patrimony: Developments and Dilemmas in the Legal Protection of Folklore", *Bulletin*, núm. 10, 1982.
- MARTÍNEZ Cobo. *Estudio sobre el problema de la discriminación de las poblaciones indígenas*, sin referencias.

- MINICINO, S. *Relación etnia, género y clase*, sin referencias, s/f.
- NORM, R. et al. "Indigenous Agricultural Knowledge and Gender Issues in Third World Agricultural Development", *Indigenous Knowledge Systems: Implications for Agriculture and International Development Studies in Technology and Social Change*. Program 11, AES, Iowa, 1989.
- NAIKAI, V. "El uso del ecosistema en el antiguo pueblo shuar", *Los guardianes de la tierra: los indígenas y su relación con el medio ambiente*. Aoyayala, Quito, 1992.
- OU. *Proyecto de Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*. Ginebra, 1994.
- . *Informe final de Naciones Unidas, XIII sesión especial Beijing+5*. Ginebra, 2000.
- . *Convenio sobre Diversidad Biológica*. Ginebra, 1992.
- PAERMO, M. *Cuentos que cuentan los tehuelches*. Ediciones Culturales Argentinas, Buenos Aires, 1992.
- RAIS, S. *Género en el manejo de los recursos naturales con referencia al programa Minga del CID*. Grupo Randi Randi-Fundagro, Quito, 2000.
- ROMO, D. y L. VÁZQUEZ. Documento del taller internacional sobre "Acceso a los recursos genéticos, protección de derechos colectivos y seguridad alimentaria", *Semillas*, núm. 6, Santafé de Bogotá, 1996.
- RAFI. *Conservación de conocimientos autóctonos: integración de dos sistemas de innovación*, ENU-RAFI, 1994.
- RICO, N. *Género, medio ambiente y sustentabilidad del desarrollo*. Serie Mujer y Desarrollo, CEPAL, Santiago de Chile, 1998.

- ROCHELLE, B. et al. "Gender and Environment: a Feminist Political Ecology Perspective", *Feminist Political Ecology: Global Issues and Local Experiences*. Routledge Studies of Women and Place, Londres, 1996.
- ROSAS, M. y O. VERDUGO. *Pequeños campesinos forestales: Utilización y combinación de factores para la producción campesina*, tesis, trabajo social, Universidad de la Frontera, Chile, 1995.
- UNEP. *Sistemas y experiencias nacionales de protección de los conocimientos, innovaciones y prácticas tradicionales*. ONU, Ginebra, 2000.
- UNEP/CB. *Informe de la reunión intergubernamental de composición abierta de los expertos científicos en diversidad biológica*. México, abril, 1994.
- . *Conocimientos tradicionales y diversidad biológica. Nota del secretario ejecutivo*. Curso práctico sobre conocimientos tradicionales, 1997.
- SCHWINK, M. *Marco conceptual para el análisis de género y la conservación con base comunitaria*, Universidad de Florida, Miami, 2000.
- SIMMON, B. "Gender and the Social Differentiation of Local Knowledge", *Indigenous Knowledge and Development Monitor 2, Special Issue*, núm. 3, La Haya, 1994.
- TEJEDO, V. "Mujeres mapuches, salud y desarrollo", *Instraw*, 1992.
- VELÁSQUEZ, M. "Introducción", *Género y medio ambiente en América Latina*. UNAM, México, 1996.