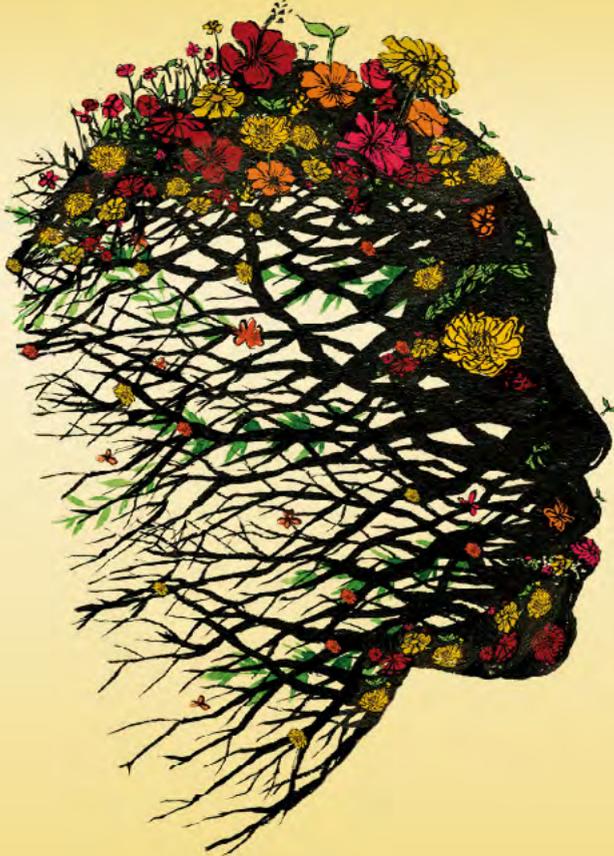


ecologíaPolítica

Cuadernos de debate internacional



Ecofeminismos y ecologías políticas feministas

Análisis feministas de la crisis ecológica global

**Críticas al patriarcado, al capitalismo,
al colonialismo y al extractivismo**

**Resistencias y alternativas para la despatriarcalización
y el posdesarrollo**

Índice

EDITORIAL

OPINIÓN

- 8 Colonialidad de la naturaleza y de la mujer frente a un planeta que se agota**

Helena Katherina Nogales

- 12 Epistemología feminista y conocimientos desde el Sur global**

Laura Pérez Prieto

EN PROFUNDIDAD

- 18 Ecofeminismos: apuntes sobre la dominación gemela de mujeres y naturaleza**

Amaranta Herrero

- 26 El ecofeminismo como propulsor de la expansión de la racionalidad ambiental**

Lúisa de Pinho Valle

- 35 De la teología al antiextractivismo: ecofeminismos en Abya Yala**

LaDanta LasCanta

- 42 Cartografías ecosóficas y situadas. Hacia una justicia zoocentrada y feminista**

Mónica Cano Abadía

- 50 Ecologías políticas feministas: perspectivas situadas y abordajes emergentes**

Rebecca Elmhirst

BREVES

- 60 Extractivismo: expresión del sistema capitalista-colonial-patriarcal**

María del Rosario Ayala Carrillo, Emma Zapata Martelo y Ramón Cortés Cortés

- 65 (Re)patriarcalización de los territorios. La lucha de las mujeres y los megaproyectos extractivos**

Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo

- 70 Ecofeminismo en Rojava: hacia la construcción de un modelo alternativo de desarrollo económico en el territorio sirio del Kurdistán**

Erika S. Aguilar Silva

- 75 Megaminería en el país de los derechos de la naturaleza. Conflictividad, salud colectiva y daño psicosocial en las mujeres**

María Fernanda Soliz

- 81 Ecofeminizar el territorio. La ética del cuidado como estrategia frente a la violencia extractivista entre las Mujeres de Zonas de Sacrificio en Resistencia (Zona Central, Chile)**

Paola Bolados García, Alejandra Sánchez Cuevas, Katta Alonso, Carolina Orellana, Alejandra Castillo y Maritza Damann

REDES DE RESISTENCIA

- 88 **El rol de las mujeres en la defensa del Río Uruguay. Una historia de dos orillas**
Daiana Melón y Florencia Yanniello
- 93 **“Nunca más un México sin nosotras”. La participación de las mujeres en el proyecto político del Congreso Nacional Indígena**
Amiel Aketzali Moreno Reyes
- 98 **Tzk’at, Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario desde Iximulew-Guatemala**
Lorena Cabnal
- 103 **Mujeres hacia la soberanía alimentaria. La experiencia de la Granja Agroecológica La Verdecita**
Patricia Agosto

REFERENTES AMBIENTALES

- 109 **Conexiones entre la crisis ecológica y la crisis de los cuidados. Entrevista a Yayo Herrero López**
Amaranta Herrero

- 113 **La resistencia ecofeminista en África. Conversando con Samantha Hargreaves, de WoMin**
Camila Rolando Mazzuca

- 117 **Diálogos entre el feminismo y la ecología desde una perspectiva centrada en la reproducción de la vida. Entrevista a Silvia Federici**
Mina Lorena Navarro Trujillo y Raquel Gutiérrez Aguilar

CRÍTICA DE LIBROS, INFORMES Y WEBS

- 123 **“La ética animal ¿Una cuestión feminista?” de Angélica Velasco Sesma**
Angélica Velasco Sesma
- 125 **“Ecología o catástrofe. La vida de Murray Bookchin” de Janet Biehl**
Francisco Javier Velasco Páez

Editores:

Joan Martínez Alier, Ignasi Puig Ventosa y Anna Monjo Omedes.

Editoras invitadas:

Marien González Hidalgo, Amaranta Herrero, LaDanta LasCanta y Sara Mingorría.

Coordinación editorial:

Diego Andreucci (articulos@ecologiapolitica.info).

Subscripciones:

Mar Santacana (subscriptores@ecologiapolitica.info).

Comunicación y venta:

Raimon Ràfols (comunicacion@ecologiapolitica.info).

Diseño, maquetación e impresión:

Mai-t Carbonell y Pol-len edicions, scl.

Cubierta:

Jess X. Snow (<http://www.jessxsnow.com>).

Secretariado:

Fundació ENT.

C/Sant Joan 39, primer piso.

08800. Vilanova i la Geltrú. España.

Tf/Fax: +34 938935104.

Edita: Fundació ENT / Icaria editorial.

Consejo de Redacción:

José Aniol Esteban, Gualter Barbas Baptista, Iñaki Bárcena Hinojal, Gustavo Duch, Irmak Ertör, Marc Gavaldà, Gloria Gómez, Marien González Hidalgo, Santiago Gorostiza, Eva Hernández, Patricio Igor Melillanca, David Llistar, Florent Marcellesi, Ivan Murray, Miquel Ortega Cerdà, Marta Pahissa, Jesús Ramos Martín, Albert Recio, Tatiana Roa, Jordi Roca Jusmet, Carlos Santos, Carlos Vicente, Núria Vidal, Joseph H. Vogel y Mariana Walter.

Consejo Asesor:

Federico Aguilera Klink, Elmar Altaver, Nelson Álvarez, Manuel Baquedano, Elisabeth Bravo, Jean Paul Deléage, Arturo Escobar, José Carlos Escudero, María Pilar García Guadilla, Enrique Leff, Esperanza Martínez, José-Manuel Naredo, José Augusto Pádua, Magaly Rey Rosa, Silvia Ribeiro, Giovanna Ricoveri, Victor Manuel Toledo, Juan Torres Guevara, Ivonne Yanez.

Impreso en Catalunya.

Diciembre de 2017. Revista bianual.

ISSN: 1130-6378

Dep. Legal: B. 41.382-1990

Ecología Política en internet



<http://www.ecologiapolitica.info>



<http://www.facebook.com/revistaecopol>



http://twitter.com/Revista_Eco_Pol



Licencia Creative Commons de Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 3.0 España

Usted es libre de copiar, distribuir y comunicar públicamente la obra, y hacer obras derivadas bajo las condiciones siguientes:

- **Reconocimiento.** El material puede ser distribuido, copiado y exhibido por terceros si se muestra en los créditos.
- **No comercial.** No puede utilizar esta obra para fines comerciales.
- **Compartir igual.** Si altera o transforma esta obra, o genera una obra derivada, sólo puede distribuir la obra generada bajo una licencia idéntica a esta.

Esto es un resumen legible del texto legal (la licencia completa) se encuentra disponible en <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/es/legalcode.es>

Editorial

La violencia patriarcal —en su fase capitalista de apropiación por desposesión— se ha desatado con gran virulencia contra las mujeres y contra todas las formas de vida no humana a escala global. Por un lado, la explotación del cuerpo de las mujeres, los feminicidios, las señales vitales que alertan acerca del estado del planeta, la explotación de los animales no humanos y del resto de los seres vivos que conforman la trama de la vida han adquirido niveles que desafían la fantasía más distópica. Asimismo, la persecución y el asesinato de las mujeres que luchan contra el capitalismo, el colonialismo, el extractivismo y en defensa de la tierra y el agua han aumentado significativamente. Todas estas son distintas violencias que aparecen como correlato de la acelerada transgresión del respeto a los límites biofísicos planetarios.

Desde hace varias décadas, los ecofeminismos y las ecologías políticas feministas analizan la manera en que la opresión de las mujeres y la destrucción de la naturaleza se imbrican en un mismo ordenamiento. A través de sus diferentes corrientes, no solo han propuesto alternativas, sino que han desarrollado y emprendido proyectos basados en principios ecologistas que ponen el cuidado de la vida en el centro para garantizar un futuro habitable para todas y todos.

En la actualidad, las múltiples crisis globales (ecológicas, sociales, económicas, culturales y políticas) hacen aún más necesario aproximarse a los conflictos socioambientales con una perspectiva ecofeminista, capaz de dar cuenta de las raíces de los problemas y de los retos que enfrentamos.

Por primera vez en la historia de *Ecología Política* se dedica un número exclusivamente a las contribuciones desde la perspectiva de los ecofeminismos y las ecologías políticas feministas del Norte y del Sur. El enorme interés por la temática quedó claro dado el gran número de

propuestas recibidas. Esto ha planteado un desafío en la tarea de selección, pero a la vez ha puesto de manifiesto el gran desarrollo de los abordajes ecofeministas y de la ecología política feminista en diferentes territorios. A pesar de que no fue un criterio de selección, todas menos una de las autorías de los artículos presentados en este número corresponden a mujeres, y algunos son fruto de una fértil reflexión dentro de sus colectivos. Por este motivo, es la primera vez que todo un número de la revista está escrito casi exclusivamente por mujeres. De igual manera, es la primera vez que en el equipo editor participa una colectiva ecofeminista, que ha enriquecido el debate y la reflexión.

Este número se inicia con la sección “En profundidad”, que cuenta con cinco contribuciones. Amaranta Herrero ofrece una visión introductoria sobre la perspectiva ecofeminista, entendida como un concepto paraguas que abarca múltiples tendencias y puntos de vista sobre la dominación gemela de mujeres y naturalezas. Luísa del Pinho Valle analiza el ecofeminismo como una epistemología crítica que expande la racionalidad ambiental (concepto tomando de Enrique Leff) para fomentar el diálogo entre seres y saberes y así transformar y reconstruir la continuidad humana y no humana en el planeta. El grupo venezolano LaDanta LasCanta desarrolla una contribución a la historia de los ecofeminismos en Abya Yala (América Latina) en dos momentos: el primero dedicado a la teología ecofeminista y el segundo a la lucha de las mujeres contra el extractivismo y en defensa de sus cuerpos-territorios. Mónica Cano revisa el texto *The posthuman* de la filósofa italoaustraliana Rosi Braidotti para defender la necesidad de realizar cartografías *zoocentradas* como una de las herramientas de navegación hacia la justicia ecosófica, posantropocéntrica y multiespecie. Finalmente, Rebecca Elmhirst recorre los trabajos recientes en ecología política

feminista y los puntos de entrada a debates emergentes que proporcionan cada uno de ellos.

En la sección “Opinión”, Helena Nogales reflexiona sobre los discursos, las representaciones y los significados que colocan a las naturalezas y a las mujeres en un estado de vulnerabilidad, enfermedad e inestabilidad. Seguidamente, Laura Pérez Prieto argumenta a favor de la construcción de epistemologías desde abajo y desde las periferias, y sintetiza algunas ideas clave de los ecofeminismos del Sur global que ayudan a hacer más complejo el nexo entre la explotación de las naturalezas y la dominación de las mujeres.

La sección “Breves” cuenta con cinco trabajos. Desde México, María Ayala, Emma Zapata y Ramón Cortés analizan la manera en que el extractivismo minero ha impactado en las mujeres y sus cuerpos. Por su parte, en diálogo con los ecofeminismos del Norte y los feminismos territoriales del Sur, el Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo aborda las distintas esferas de la (re)patriarcalización de los territorios. Erika Aguilar expone la experiencia de las mujeres en Rojava (en el Kurdistán sirio), un caso que despierta cada vez más interés y solidaridad, y analiza el trinomio comunismo, ecología y liberación de las mujeres en los proyectos implementados hasta el momento. María Fernanda Soliz analiza la situación de la salud y el daño psicosocial en mujeres, niñas y niños de la comunidad Tsuntsuim (Ecuador), afectada por el proyecto megaminero San Carlos Panantza. Cierran la sección Paola Boados, Alejandra Sánchez, Katta Alonso, Carolina Orellana, Alejandra Castillo y Maritza Damann, quienes parten de una propuesta etnográfica colaborativa para ocuparse de las estrategias desarrolladas por las mujeres ante la violencia extractivista en la zona central de Chile.

En “Redes de resistencia”, Daiana Melón y Florencia Yanniello analizan el rol de las mujeres en

la emblemática Asamblea Ambiental de Gualeguaychú en Argentina, conformada como frente de lucha y resistencia ante la contaminación del río Uruguay. Amiel Moreno expone el caso de la participación de las mujeres en el Congreso Nacional Indígena, una red de redes que está generando expectativas entre todas y todos los que nos encontramos abajo, a la izquierda y con la tierra, ante la candidatura de María de Jesús Patricio Martínez (conocida como Marichuy) a la presidencia de México. Lorena Cabnal, desde Guatemala, presenta la experiencia de Tz’k’at, Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario, en los procesos de recuperación emocional y espiritual que esta red desarrolla con mujeres indígenas que defienden sus territorios. Patricia Agosto cierra esta sección con el caso de la granja agroecológica La Verdecita, ubicada en el cinturón hortícola de la ciudad de Santa Fe (Argentina), una experiencia de organización de mujeres por la soberanía alimentaria.

La sección “Referentes ambientales” contiene tres entrevistas. La primera, realizada por Amaranta Herrero a la ecofeminista española Yayo Herrero López, conocida por su fuerte vinculación con los movimientos sociales a través de Ecologistas en Acción. Por su parte, Camila Rolando entrevista a Samantha Hargreaves, directora de WoMin (Mujeres en Minería), red de movimientos sociales de trece países del África subsahariana con participación de mujeres de comunidades indígenas y campesinas afectadas por la minería. Por último, la feminista italiana Silvia Federici conversa con Mina Navarro y Raquel Gutiérrez Aguilar sobre los cruces entre el feminismo y el ecologismo.

En la sección “Crítica de libros”, Angélica Velasco presenta su obra *La ética animal. ¿Una cuestión feminista?*, en la que articula los vínculos entre las luchas (eco)feminista y por los derechos de los animales. Además, Francisco Javier Velasco comenta el libro *Ecología o catástrofe. La vida*

de Murray Bookchin escrito por Janet Biehl, anarquista e importante teórica de la ecología social, quien –cabe destacar– colabora con la revolución que lleva a cabo el pueblo kurdo de Rojava.

El conjunto de las miradas recogidas en este número no solo relata o registra las prácticas y corrientes políticas que se enfrentan a la cara oculta de la modernidad, sino que es también expresión de un referente ético, de otra manera de existir. En este sentido, un acto político fundamental en estos tiempos de violencia desenfrenada y de acelerada extinción de la vida consiste en publicar y difundir las luchas, las propuestas éticas, las epistemologías y las gnoseologías –contenidas en las diferentes corrientes del ecofeminismo– que nos hacen avanzar hacia un horizonte en donde el patriarcado, con sus innumerables formas de apropiación y violación, quede superado.

Como editoras, esperamos que este número colabore en la tarea de despatriarcalizar los territorios, los “desarrollos” y nuestra relación con la naturaleza, pero también los proyectos académicos, activistas y editoriales. Confiamos también en que este número entero dedicado a los feminismos abra paso a una presencia cada vez mayor de las perspectivas feministas en los próximos números de la revista.

Dedicamos este número a todas aquellas mujeres que luchan día a día por un mundo más justo, aunque sus luchas sean muchas veces invisibilizadas, violentadas, ignoradas o menospreciadas. 

LaDanta LasCanta, Marien González Hidalgo, Amaranta Herrero y Sara Mingorría

SUSCRÍBETE A
Alternativas
económicas

Oferta
especial

11 números + 1 Extra
+ 1 Libro = 49 euros



+



Suscríbete ahora y llévate de regalo un libro que explora el lado oscuro de la economía y sugiere medidas para erradicarlo

Ahorro estimado:
35,40 euros*

*Oferta limitada a nuevos suscriptores anuales y hasta el fin de las existencias.

Escribe un mail a suscripciones@alternativaseconomicas.coop o llama al 93 611 63 05 y nos pondremos en contacto contigo

Opinión

Colonialidad de la naturaleza y de la mujer frente a un planeta que se agota

Helena Katherina Nogales

Epistemología feminista y conocimientos desde el Sur global

Laura Pérez Prieto



Colonialidad de la naturaleza y de la mujer frente a un planeta que se agota

Helena Katherina Nogales*

Resumen: Las siguientes líneas se escriben pensando la crisis socioecológica como un hecho innegable estrechamente asociado al proceso de dominación colonial, racista, patriarcal y antropocéntrica que nos ha dirigido hacia una sociedad en constante riesgo. De manera persistente, el modelo de crecimiento económico se ha encargado de explotar, contaminar y destruir los recursos finitos del planeta hasta generalizar una cultura de dominio entre humanos y de estos sobre la naturaleza. La ciencia y la tecnología han instrumentalizado la naturaleza y la reproducción de la vida humana. Por esto, esta reflexión se orienta a visualizar, desde una perspectiva feminista, los discursos, representaciones y significados que colocan a la naturaleza y a la mujer en un estado de vulnerabilidad, enfermedad e inestabilidad. Este estado por una parte exige la protección de ambas ante su debilidad, pero por otra permite el saqueo ante su pasividad. Queda así en evidencia un discurso patriarcal y colonial que se presenta como el principal responsable de la crisis socioecológica.

Palabras clave: colonialidad, naturaleza, mujer

* Laboratorio de Ecología Política del Centro de Estudios de la Ciencia, Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas, Venezuela. E-mail: kathynogales@gmail.com.

Introducción

Los problemas ambientales ya no pueden ser vistos únicamente desde la perspectiva de la ecología y como alteraciones *naturales* del planeta, pues se ha puesto en evidencia que el punto de origen de esta creciente crisis ambiental está anclado en el modelo de producción económica imperante. Nos encontramos ante un planeta convulsionado y con alto riesgo de precipitarse, en el que se han acelerado los procesos naturales a tal ritmo que no se han podido imaginar respuestas para afrontarlos. Esto ha generado representaciones y significados utilitarios sobre la naturaleza (Dietz e Isidoro, 2014) y ha agudizado los procesos de cambio climático hasta desencadenar una crisis que sobrepasa las capacidades de revertir el conflicto.

Por otro lado, abordar las discusiones sobre el medio ambiente y el patriarcado representa un reto teórico e implica relacionarlos como consecuencia del modelo capitalista. Mirarlos por separados y desde una única perspectiva ha imposibilitado dar respuestas a la complejidad de los hechos que afrontamos (Carcaño, 2008). Por tanto, la propuesta es visibilizar cómo el sistema económico y su intervención antropocéntrica han ensanchado una separación ontológica entre naturaleza y sociedad, y entre hombre, naturaleza y mujer, que resulta un agravante del conflicto sobre el cual poco se advierte.

De acuerdo con este planteamiento, mi reflexión irá guiada por dos enfoques: el primero presenta

la separación entre el ser humano y la naturaleza como producto de la hegemonía del patrón económico y de conocimiento. El segundo, por su parte, introduce un bosquejo de la subordinación de la naturaleza y de la mujer, y cómo esto intensifica la creciente crisis socioecológica como consecuencia de la dominación de los entes reproductores de vida.

Modelo económico y científico tras la colonización de la naturaleza

Si analizamos los enunciados en los que se sustenta el patriarcado, comprobamos que apuntan a una diferencia en la evolución del hombre y de la mujer: en su proceso de humanización, el hombre logró emanciparse del dominio de la naturaleza, de las mujeres y del salvajismo (Shiva, 2004). La concepción racionalista —que propone la razón como única fuente de la verdad— propia de la modernidad occidental generó la división entre naturaleza y sociedad, división que anuló las relaciones milenarias entre seres humanos, plantas y animales; y también la relación que hay entre los mundos espirituales y los ancestros como seres vivos igualmente (Walsh, 2008).

Como ha explicado Vandana Shiva (2004), a partir del siglo xv los científicos europeos se

convirtieron en los “padres de la destrucción”. Esta destrucción, en la que también tomó parte la Iglesia, afectó a cualquier persona o cosa considerada distinta a la imagen europea, que se pretendía superior a cualquier otra, una postura que Maldonado-Torres ha denominado escepticismo misantrópico. El primer recurso utilizado fue cuestionar que ese *otro* fuera humano, que fuera racional y tuviera alma y, por tanto, derechos. Despojar al otro de esas cualidades daba la potestad de considerarlo fuera de la norma, incivilizado, sin un *Dios*, susceptible de ser moldeado de acuerdo con el interés de los grupos dominantes. Una actitud genocida y hegemónica para con los grupos colonizados así racionalizados (Maldonado-Torres, 2007), la misma a la que se recurrió para colonizar la naturaleza. La colonización de la naturaleza explica cómo la dominación ejercida a favor de los intereses hegemónicos de expansión y apropiación de los minerales, los hidrocarburos, el agua, los suelos, etc., ha segmentado las relaciones entre los humanos y los otros seres vivos. Así se ha negado tanto la realidad de los seres humanos como elementos de la tierra-naturaleza como la importancia de las relacionalidades, entendidas como los vínculos de continuidad entre entidades biofísicas, humanas y supernaturales (Leff, 2004; Escobar, 2014). Esta dominación convier-



Imagen 1. Grupo Ecofeminista y Ecologistas en Acción en las Jornadas Ecofeministas de Cuenca.

Autora: María Garrido (*eldiario.es*).

te en mito, leyenda y folclore estas relaciones, y las hace parecer como propias de seres ajenos a la modernidad y la razón para reemplazarlas por una racionalidad moderna-occidental (Walsh, 2008). Al no estar vinculados en igualdad de condiciones, sino organizados de forma jerárquica, el que está arriba puede aprovecharse del inferior. Un método infalible que se ha utilizado en todas las discriminaciones y segregaciones a lo largo de la historia.

Subordinación de la naturaleza y de la mujer, y su relación con el deterioro ambiental

Shiva (2004) reflexiona acerca de que el dominio del hombre sobre la naturaleza y la mujer se hace posible a partir de la consideración de ambas como el *otro*, el *no yo pasivo*. A ese *otro* se lo representa como externo al hombre, con características inferiores, expropiables y moldeables. Desde esta perspectiva, el *otro* se concibe como distinto a uno, aunque comparta algunas características con uno, y por tanto solo necesita una intervención para ser completado. Esto pasa en todo proceso de dominación colonial, racista, patriarcal y antropocéntrica en la que solo se reconoce al *otro* desde su inferioridad. El pensamiento occidental ha elaborado estrategias para colonizar marcadas por una noción dualista, de la diferencia y la superioridad. Se trata de un mecanismo de poder que clasifica al diferente únicamente como objeto de conocimiento y control, una postura legitimada por los discursos de las distintas instituciones científicas, políticas y religiosas.

Culturalmente, el hombre ha expropiado todas las cualidades existentes en ese otro y las ha transformado como elementos exclusivos de él, al tiempo que ha reducido a recursos tanto a la naturaleza como a las mujeres. Por una parte, la naturaleza es vista como proveedora de materia prima para mantener la productividad de la economía. Por otra, a la mujer se la confina al rol de reproductora de la vida para dar continuidad a la mano de obra requerida por el capital para

mantener el sistema económico. Ambas son instrumentalizadas como incubadoras de vida.

Sherry B. Ortner (1979) reflexionó acerca de por qué se considera a la mujer más próxima a la naturaleza. Y apuntó tres razones fundadas en concepciones fisiológicas. En primer lugar, el cuerpo y las funciones reproductivas de la mujer la vinculan por más tiempo con la continuidad de la vida de la especie, lo que la acercaría a la naturaleza más que al hombre, que por su fisiología puede estar más libre y dedicarse a aspectos de la cultura. En segundo término, el cuerpo de la mujer y sus funciones definen sus roles sociales, como el doméstico y el del cuidado, que a su vez se consideran inferiores de los roles masculinos, pues se confiere más prestigio a la caza y la guerra que a la capacidad femenina de dar vida. Por último, atribuye a la mujer una estructura psíquica diferente que le permite relacionarse más inmediatamente que el hombre, que lo haría de manera mediata. Esta característica femenina la relaciona con la naturaleza pues se vincula a los roles tradicionales de las mujeres impuestos por las funciones de su cuerpo. Vemos, de esta forma, cómo la razón científica construye un argumento que condena a la mujer a la inferioridad por sus estructuras fisiológicas y biológicas, sin tomar en cuenta que son inducidas por un modelo ejecutor de la dominación que, por tanto, configura.

La desvalorización de la mujer se enlaza con sus roles sociales y biológicos, que la visión patriarcal asocia a la maternidad. Un hecho tan fundamental como el cuidado de la vida no parece merecer que se le confiera importancia, pues los roles masculinos que implican la utilización de la fuerza y la violencia son más valorados (Ortner, 1979). En palabras de Foucault, se trata de estrategias biopolíticas: “hacer vivir” a aquellos grupos poblacionales que mejor se adaptan al perfil de producción necesitado por el Estado capitalista y, en cambio, “dejar morir” a los que no sirven para fomentar el trabajo productivo, el desarrollo económico y la modernización (Castro Gómez, 2007).

Por tanto, la llamada feminización de la naturaleza o naturalización de la mujer ha sido doblemente perjudicial: “la naturaleza se ha convertido en ese ser vulnerable del que se puede abusar; la mujer, por su parte, ha sufrido las consecuencias de esa mecanización de lo orgánico y, al convertirse el hombre en el dueño de la técnica, el mundo femenino ha quedado subordinado a cuidar de lo orgánico, menos considerado económica y socialmente” (Tardón, 2011: 538).

Conclusiones

Los argumentos expuestos en este trabajo son una muestra no exhaustiva de algunos discursos y representaciones utilizados paralelamente tanto para la mujer como para la naturaleza como reproductoras de vida, que plantean su necesaria protección, pero han ido deslegitimando cualquier posibilidad de actuar y sobrevivir desde la autonomía científica y económica. Colocar a la naturaleza y a la mujer en un estado de vulnerabilidad, enfermedad, inestabilidad, así como en una posición indómita, permite que fluyan las estrategias económicas tendentes a economizar la reproducción de la vida.

Vincular los problemas ambientales con las relaciones políticas, económicas y de género establece la posibilidad de mirar holísticamente las diferentes dimensiones de los problemas ambientales y contextualizar las desigualdades que deben ser transformadas en un primer escenario para buscar alternativas a una crisis multifactorial. Desvincular los esencialismos sobre la mujer y sobre la naturaleza, la visión utilitaria acerca de la reproducción de la vida y la superioridad del ser humano sobre los otros seres vivos son puntos clave para acercarnos a otros modos de mirar y vivir el mundo. ■

Bibliografía

- Carcaño, E., 2008. Ecofeminismo y ambientalismo feminista. Una reflexión crítica. *Argumentos*, 21 (56), pp. 183-188.
- Castro-Gómez, S., 2007. Michel Foucault y la colonialidad del poder. *Tabula Rasa*, 6, 153-172.
- Dietz, K., y A. Isidoro, 2014. Dimensiones socioambientales de desigualdad. Enfoques, conceptos y categorías para el análisis desde las ciencias sociales. En: *Desigualdades socioambientales en América Latina*. Ed. por Göbel, B., M. Góngora-Mera y A. Ulloa. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, pp. 49-84.
- Escobar, A., 2014. *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín, Unaula.
- Leff, E., 2004. *Racionalidad ambiental. La reapropiación social de la naturaleza*. Ciudad de México, Siglo XXI.
- Maldonado-Torres, N., 2007. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En: *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Ed. por Grosfoguel, R., y S. Castro-Gómez. Bogotá, Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores, 127-167.
- Ortner, S., 1979. ¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura? En: Harris, O. y K. Young (comp.) *Antropología y feminismo*. Barcelona, Anagrama, pp. 109-131.
- Shiva, V., 2004. La mirada del ecofeminismo. *Polis Revista Latinoamericana*, 9 (en línea). Disponible en: <http://journals.openedition.org/polis/7270>, consultado el 14 de diciembre de 2017.
- Tardón, M., 2011. Ecofeminismo. Una reivindicación de la mujer y la naturaleza. *El Futuro del Pasado*, 2, pp. 533-542.
- Walsh, C., 2008. Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado. *Tabula Rasa*, 9, 131-152.

Epistemología feminista y conocimientos desde el Sur global¹

Laura Pérez Prieto*

Resumen: En el siguiente artículo abordo la potencialidad de la participación y la reflexión de las mujeres en torno a la naturaleza para enriquecer la ecología política y hacerla más permeable a los feminismos y a las teorías descoloniales. Basándome en las propuestas teóricas de epistemólogas y pensadoras ecofeministas, en la primera parte del artículo argumento a favor de la construcción de una “epistemología desde abajo” y desde las periferias. Sostengo que las experiencias vividas por las mujeres (y otros grupos subprivilegiados) nos colocan como agentes con posibilidad de confrontar el paradigma socioambiental dominante. En el segundo apartado, sintetizo algunas ideas clave de algunos ecofeminismos del Sur global, que a mi entender ayudan a complejizar el nexo entre explotación de la naturaleza y dominación de las mujeres al incorporar otras estructuras de dominación coloniales, raciales y étnicas, imprescindibles para construir propuestas ecofeministas sólidas hoy.

Palabras clave: epistemologías feministas, ecofeminismos, Sur global, teorías descoloniales, ecología política

* Grupo de Economía Ecológica, Economía Feminista y Desarrollo, y Observatorio de Género, Economía, Políticas y Desarrollo, Universidad Pablo Olavide, Sevilla, España. E-mail: lauperezprieto@gmail.com.

1. A lo largo del artículo se utiliza la primera persona del plural, en referencia a “nosotras las mujeres”, por la implicación ética y política de la autora con los movimientos ecofeministas tanto en la investigación y el trabajo de campo en países del Sur como en la militancia en España.

La epistemología feminista en la legitimación del conocimiento de las mujeres en relación con la naturaleza

Según algunas aproximaciones ecologistas académicas y también de activistas ambientalistas, el género no influye en la manera en que nos relacionamos con la naturaleza. Estas posturas consideran que ser mujer u hombre no es especialmente relevante para explicar la diversidad de movimientos de justicia ambiental surgidos en el mundo. Desde el punto de vista político, las personas implicadas en estas corrientes se han centrado ampliamente en la distribución desigual del acceso a los recursos y del control de los mismos, factores que dependen de la clase y de la etnicidad (Peet y Watts, 1993).

Para las ecofeministas, sin embargo, el género sí es una variable crítica que conforma el acceso a los recursos, y su control. Ahora bien, dentro de esta gran corriente de corrientes, existen algunos enfoques clasificados como *esencialistas*, que entienden que las experiencias ambientales de hombres y mujeres son muy diferentes y que esas diferencias se deben a nuestra biología. Yo, en cambio, me posiciono a favor de posturas *constructivistas*, que reconocen las diferencias de género, pero argumentan que estas derivan de las construcciones sociales del género; varían por motivos culturales, de clase, raza y lugar, y se encuentran sujetas a cambios individuales y sociales.

Desde esta perspectiva, algunas ecofeministas constructivistas han tratado de no totalizar las posturas de las mujeres y enmarcar sus relaciones con la naturaleza dentro de un amplio abanico

de motivaciones y razones. Por ejemplo, Agarwal (1992) argumenta que determinadas implicaciones de las mujeres en los movimientos ambientalistas no nacen exclusivamente de una conciencia feminista que vincule la conciencia de opresión de género con la de la destrucción ecológica, sino que su participación responde fuertemente a una cuestión de clase, de raza y de defensa de los intereses de un colectivo mayor del que se sienten parte.

Asimismo, Puleo (2011) señala que no todas estas miradas parten de la ética ecológica y de la solidaridad universal de las mujeres, ya que algunos movimientos del Norte global muestran que, desde posiciones más privilegiadas, el objetivo ha sido simplemente aislarse de los problemas ambientales, independientemente de que eso signifique desplazarlos a otros lugares donde otras personas sean afectadas. Por ello existen diferencias entre movilizaciones promovidas por la lógica NIMBY (“No en mi patio trasero”) o NIABY (“No en el patio trasero de nadie”).

Todo esto me permite decir que los movimientos ambientales de mujeres responden a distintas lógicas según el contexto de desigualdad económica, política y ecológica. No parten de los mismos lugares aquellas que están inmersas en la batalla comunitaria por la supervivencia, por el agua limpia, por el alimento y la salud, que las que nos adherimos a un grupo de consumo local con la inquietud de comer de forma sostenible, reciclar o conservar la vida silvestre. Tampoco son lo mismo los movimientos que luchan simultáneamente por la soberanía de los territorios-cuerpos. Aun así, afirmo que hay elementos comunes en estos movimientos, como la vulnerabilidad de las mujeres ante los problemas ambientales o la falta de acceso y participación en la toma de decisiones por los históricos roles de género.

De este último apunte se deriva un elemento más que me gustaría abordar porque ha dado lugar a un fuerte debate dentro de la epistemología feminista, y a su vez ha sido amplia-

do por el ecofeminismo. El feminismo siempre ha cuestionado la neutralidad en la ciencia y ha argumentado que el sujeto del conocimiento es un individuo histórico particular cuyo cuerpo, intereses, emociones y razón están constituidos por su contexto histórico concreto. Así, el conocimiento es siempre situado. Esto quiere decir que está condicionado por la situación particular, espacio-temporal, histórica, social y cultural de las personas (Haraway 1995). Las aproximaciones feministas destapan los sesgos de clase, raza y género, y aportan una crítica al cientificismo, al eurocentrismo y sobre todo al androcentrismo de las ciencias, que nos han invisibilizado como sujetos e incluso como objetos de conocimiento. Es así que, para incorporarnos a la construcción de conocimiento y eliminar las estructuras patriarcales de la ciencia, las estudiosas feministas proponen la construcción de una epistemología desde abajo (Harding, 1993) y desde los márgenes, que es donde nos encontramos normalmente las mujeres y otros grupos subprivilegiados. Es más, sostiene que determinados grupos sociales *no dominantes* portamos un conocimiento privilegiado y unas experiencias que pueden servir, y mucho, para transformar las injustas reglas de funcionamiento.

Esto no se debe al hecho de tener un cuerpo de mujer, sino a la posición diferencial que ocupamos en la división del trabajo por sexo/género y al rol principal de sostenedoras de la vida. Hemos sido, por decirlo de alguna manera, mediadoras con el mundo natural (al que siempre nos han asimilado y del que los hombres se han desconectado en muchos casos). Este recorrido y esta experiencia histórica son precisamente los que nos pueden dar una perspectiva de la sociedad que normalmente ocultan los grupos privilegiados y que puede favorecer una propuesta socio-

2. Fueron las feministas estadounidenses en los años sesenta y setenta las que incorporaron el género como una categoría explicativa de la construcción social y simbólica de los hombres y las mujeres sobre la base de sus diferencias sexuales. Diferenciar entre sexo y género supuso una base argumental fuerte para destapar los condicionamientos sociales y culturales históricos que se inscriben sobre los cuerpos y la sexualidad humanos, especialmente los femeninos, enunciados desde el discurso patriarcal como *naturales*.

cológica alternativa. Como dijo Shiva (1995), “la herencia intelectual para la supervivencia ecológica está con quienes son expertas en esa supervivencia: las mujeres”. Sin embargo, no hablamos aquí de la experiencia femenina como fenómeno subjetivo, sino como una categoría de análisis² y una relación histórica y material, que puede ser construida por nosotras mismas desde nuestro conocimiento situado, y también por activistas políticamente conscientes y comprometidas/os que buscan las voces de otras/os excluidas/os.

Las aportaciones ecologistas y feministas desde el Sur global

La participación de las mujeres en la defensa del territorio en cualquier coordenada del planeta muestra efectivamente nuestra vinculación y preocupación real por la destrucción ecológica. Algunos ejemplos particulares surgidos en las décadas de 1970 y 1980, como el movimiento Chipko en el Himalaya o el Green Belt en Kenia, se han convertido en símbolos por revelar algunas de las inquietudes profundas que había detrás de ese tipo de campañas y por contar cómo se ha construido la relación entre las mujeres y el mundo natural (Mellor, 1997). Otros ejemplos más actuales de mujeres en la defensa del territorio en el Sur global son las acciones emprendidas por el I Foro de Mujeres Indígenas (2008), que exigió el apoyo a los pueblos indígenas y en especial a las plataformas de mujeres para cuidar a la Pachamama, o el I Foro de Soberanía Alimentaria (2007), en el que las mujeres latinoamericanas de los pueblos originarios reconocieron su papel protagónico en la agricultura, la alimentación y la biodiversidad, y se posicionaron contra las políticas agrarias neoliberales, contaminantes y sexistas que afectaban su salud y destruyen el entorno natural. Sin embargo, a pesar de las contribuciones desde el Sur, las voces y los intereses políticos del Norte han impuesto de alguna manera la agenda feminista y ecofeminista (Amos y Parmar, 1984).

Por eso resultan de gran interés los debates descoloniales producidos en el Sur global, ya que han

destapado en gran parte los sesgos de las teorías feministas y ecofeministas del Norte, producidas desde una geopolítica y una *corpopolítica* (Anzaldúa, 1987) específicas, es decir, en el contexto geográfico privilegiado de Occidente, y desde un cuerpo blanco, de clase media, judeo-cristiano y heterosexual. En muchos casos, son ajenas a las experiencias de otras mujeres subalternas y a las opresiones múltiples que soportan en sus cuerpos racializados, etnicizados e inferiorizados a partir de los procesos de colonialidad del poder, del saber y del ser (Quijano, 2000).

Este aviso epistemológico al que hago referencia nos facilita ver el peligro que corremos en los movimientos críticos occidentales al igualar posiciones de dominación y al hablar de un *nosotras* que puede ser falso al no considerar todas las dimensiones de la opresión. A su vez, nos ayuda a romper con la impresión esencialista y errónea de un feminismo ecologista unificado, así como a adoptar una visión más plural de la crisis ecológica y de sus diversos efectos para las mujeres en el Norte y en el Sur.

Con esta visión complejizada, se han reabierto espacios para nuevas teorías y enfoques que resultan especialmente relevantes para la reformulación de las relaciones entre los seres humanos y la naturaleza. Este es el caso de los feminismos andinos, populares y comunitarios (Paredes, 2010; Cabnal, 2010).



Imagen 1. Mujer indígena frente al extractivismo.

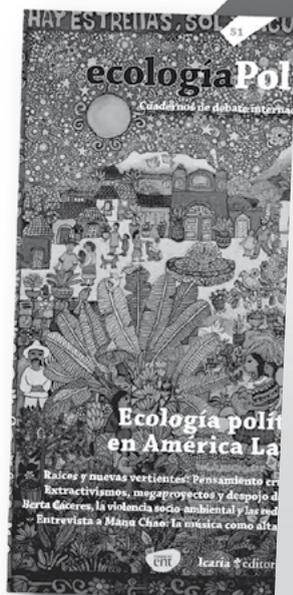
Fuente: ecoportal.net.

Estos feminismos plantean su accionar inevitablemente ligado a la resistencia popular, campesina e indígena contra las políticas neoliberales desarrollistas y extractivistas que tanto daño han hecho en América Latina. Además, apuestan por una diversidad sexual y racial complejizada tanto por las cargas colonial y de clase como por la relación con la naturaleza. Por último, proponen caminos de reconocimiento, diálogo y construcción colectiva entre los movimientos. Es decir, son feminismos que vinculan la lucha por la despatriarcalización de sus comunidades con la superación del capitalismo, del etnocentrismo y del antropocentrismo. Desde ese lugar, resignifican la comunidad no como un lugar naturalizado y ancestral, sino como un lugar de confluencia política y afectiva, y conciben la Pachamama como algo que contiene la vida, que permite el encuentro y la movilización, no como un sinónimo reduccionista de fertilidad y reproducción al servicio del patriarcado (Aguinaga *et al.*, 2011).

La ecología política ha estado muy centrada en los conflictos redistributivos de recursos Norte/Sur y no ha entrado tanto en la búsqueda de alternativas construidas mediante la alianza de los diversos grupos sometidos a las violencias patriarcales, racistas, clasistas, etc. Un acercamiento tanto a la epistemología feminista como a los ecofeminismos del Sur ayudaría a traer voces múltiples que empujaran desde varios frentes para que el proyecto intelectual de la ecología política se feminizara, se descolonizara y se democratizara mediante la creación de las alianzas necesarias para apoyar procesos transformadores para todas y todos y para la naturaleza. ■

Bibliografía

- Agarwal, B., 1992. "The gender and environment debate: Lessons from India". *Feminist Studies*, 18 (1), pp. 58-119.
- Aguinaga, M., *et al.*, 2011. "Pensar desde el feminismo. Críticas y alternativas al desarrollo". En M. Lang y D. Mokrani (comps.). *Más allá del desarrollo*. Quito, Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo, Universidad Central del Ecuador, pp. 55-82.
- Amos, V., y P. Parmar, 1984. "Challenging imperial feminism". *Feminist Review*, 17, pp. 3-19.
- Anzaldúa, G., 1987. *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco, Aunt Lute Books.
- Cabnal, L., 2010. "Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala". En *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. ACSUR-Las Segovias, pp. 10-25
- Haraway, D., 1995. *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid, Cátedra.
- Harding, S., 1993. "Rethinking standpoint epistemology: What is strong objectivity?". En L. Alcoff y E. Potter (eds.), *Feminist epistemologies*. Londres, Routledge.
- Hartsock, N., 1987. "The feminist standpoint: Developing the ground for specifically feminist historical materialism". En S. Harding (ed.), *Feminism and methodology. Social Science Issues*. Bloomington, Indiana University Press.
- Mellor, M., 1997. *Feminism and Ecology*. Cambridge, New York University Press.
- Paredes, J., 2010. *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. La Paz, Deutscher Entwicklungsdienst.
- Peet, R., y M. Watts, 1993. "Introduction: Development theory and environment in an age of market triumphalism". *Economic Geography*, 69, pp. 227-253.
- Puleo, A., 2011. *Ecofeminismos para otro mundo posible*. Madrid, Cátedra.
- Quijano, A., 2000. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En E. Lander (ed.), *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, CLACSO.
- Salleh, A., 1994. "Nature, woman, labour, capital: Living the deepest contradiction". En M. O'Connor (ed.), *Is capitalism sustainable?* Nueva York, Guilford, pp. 106-124.
- Shiva, V., 1995. *Abrazar la vida. Mujer, ecología y desarrollo*. Madrid, Horas y Horas.



FUNDACIÓ
ent

Icaria ✂ editorial

ecología Política

¡Suscríbete!

Si todavía no estás suscrita o suscrito puedes hacerlo por las siguientes vías:

Entra en www.ecologiapolitica.info

Llama al 93 893 51 04

Envía un correo a subscriptores@ecologiapolitica.info

La suscripción anual es de 2 números y cuesta 25 euros

En profundidad

Ecofeminismos: apuntes sobre la dominación gemela de mujeres y naturaleza

Amaranta Herrero

El ecofeminismo como propulsor de la expansión de la racionalidad ambiental

Luisa de Pinho Valle

De la teología al antiextractivismo: ecofeminismos en Abya Yala

LaDanta LasCanta

Cartografías ecosóficas y situadas. Hacia una justicia zoocentrada y feminista

Mónica Cano Abadía

Ecologías políticas feministas: perspectivas situadas y abordajes emergentes

Rebecca Elmhirst



Ecofeminismos: apuntes sobre la dominación gemela de mujeres y naturaleza

Amaranta Herrero *

Resumen: Hace ya más de treinta años que empezamos a escuchar hablar del ecofeminismo o feminismo ecologista, una corriente del feminismo que sostiene que hay vínculos significativos entre la subordinación de las mujeres (y otros grupos sociales poco privilegiados) y la explotación de la naturaleza. En el presente artículo, se pretende ofrecer una visión introductoria sobre la perspectiva ecofeminista para comprender el carácter singular de sus planteamientos y sus respuestas ante la crisis ecológica global. Esta perspectiva se debe entender como un concepto paraguas que abarca en su seno una multiplicidad de tendencias y puntos de vista. Aquí explíco cinco de ellos: los ecofeminismos esencialista, espiritualista, constructivista, queer y animalista.

Palabras clave: feminismos ecologistas, mujeres, naturaleza, dualismos, patriarcado capitalista, crisis ecológica

Introducción

Ya se han cumplido tres décadas desde que la literatura feminista utópica estadounidense empezó a hablar de ecofeminismo o feminismo ecologista. Esta corriente relativamente nueva del feminismo destaca las importantes relaciones existentes entre la subordinación de las mujeres y otros grupos sociales no privilegiados (como las

personas de color, pobres, LGBTI o indígenas, por poner algunos ejemplos) y la explotación del mundo vivo no humano.

Este artículo se propone introducir la perspectiva ecofeminista para comprender el carácter singular de sus planteamientos. En concreto, abordaré cinco de las numerosas tendencias comprendidas dentro de esta corriente: los ecofeminismos esencialista, espiritualista, constructivista, *queer*, animalista. Para reflejar mejor su diversidad interna, me referiré al concepto en plural: ecofeminismos.

Feminismos ecologistas como respuesta a la crisis ecológica global

En las sociedades patriarcales se divide, separa y distribuye forzosamente a la población en dos grupos antagónicos de seres humanos, definidos de forma rígida como masculino y femenino. Ambos son socializados con valores y normas de comportamiento de dependencia jerárquica, en el marco de un esquema en el que lo masculino adquiere artificial e injustificadamente el rango de pauta de valor, de superioridad y de excelencia para el conjunto. Como nos cuenta Warren (1997), los feminismos nacieron como movimientos sociales y políticos y también como corrientes teóricas de pensamiento que luchan por la liberación de las mujeres y para acabar con el sexismo, o el privilegio que a los hombres les ha otorgado el patriarcado.

* GenØk – Centro de Bioseguridad Noruego, Tromsø, Noruega. E-mail: amaranta.herrero@gmail.com.

Con el paso de los años y la emergencia del feminismo socialista, radical, culturalista, negro e indígena, muchas feministas tomaron conciencia de que la opresión de las mujeres es sumamente compleja y multifacética. Dado que el patriarcado se hibrida con otras estructuras de dominación existentes, la liberación de las mujeres no se conseguirá hasta que *todas* nos liberemos de las múltiples opresiones que estructuran nuestras diversas identidades de género. Con esta perspectiva, el feminismo se puede considerar un movimiento emancipatorio de gran alcance que no solo pretende acabar con el sexismo, sino también con el racismo, el capitalismo, el heterosexismo y el etnocentrismo. De esta forma, un tema se puede considerar feminista si ayuda a entender y explicar las opresiones que sufren las mujeres en sus diferentes contextos.

El término *ecofeminismo* fue acuñado por Françoise d'Eaubonne en 1974 y se popularizó en el contexto de las numerosas protestas contra la destrucción ambiental que tuvieron lugar a final de la década de 1970. De hecho, como movimiento social y político, el ecofeminismo se originó a partir de la hibridación de tres movimientos sociales: feminista, ecologista y pacifista. Los ecofeminismos parten de una visión del mundo que considera que los humanos somos a la vez seres sociales y seres biológicos encarnados en cuerpos vulnerables, sociodependientes y ecodependientes, que se desarrollan y operan en contextos sociales y ecológicos particulares. Para las ecofeministas, el patriarcado no solo condiciona y somete los cuerpos, mentes y vidas de mujeres y hombres, sino que también ejerce poder sobre la naturaleza no humana y la somete. Así, la destrucción de los bosques, la contaminación de las aguas, los productos tóxicos del technoindustrialismo o el trato que se le da a los animales no humanos son temas profundamente feministas, pues entender cómo el sistema patriarcal influye en estas entidades ayuda a comprender una parte central del estatus oprimido de las mujeres de forma transcultural (ver imagen 1).



Imagen 1. El modelo iceberg de las economías patriarcales capitalistas. Fuente: Adaptación de Bennholdt-Thomsen y Mies (1999: 31).

Ilustración de Imogen Shaw.

En el contexto actual de grave crisis ecológica global, las ecofeministas afirman que cualquier feminismo, ecologismo o ética ambiental que no reconozca las conexiones entre la dominación y la explotación de las mujeres (y de otros grupos sociales oprimidos) y las de la naturaleza no humana ofrece una visión peligrosamente miope e inadecuada de la realidad social y ecológica en la que vivimos. La mirada ecofeminista coincide con muchos otros feminismos en el análisis de la crisis de los cuidados, es decir, en la crítica a la desigual y rígida división sexual del trabajo, así como a la sistemática invisibilización de los trabajos y tiempos dedicados a los cuidados. Estos trabajos y tiempos, desvalorizados en la sociedad, han sido adjudicados históricamente en régimen de casi exclusividad a las mujeres. Sin embargo, lo que distingue esta mirada de otros feminismos es que, además, vincula esta opresión histórica de las mujeres al trato que le damos a la naturaleza no humana. Afirma que la lógica subyacente a la opresión de las mujeres y a la explotación de la naturaleza no humana es la misma y, por ello,

se posiciona políticamente ante la actual crisis civilizatoria del Antropoceno.¹

Las ecofeministas identifican tres puntales que se refuerzan mutuamente para mantener esta doble opresión: un patriarcado capitalista, una visión mecanicista del mundo y una cultura de la dominación y la violencia. Con una creencia antropocéntrica y androcéntrica de superioridad biológica, los seres humanos (algunos más que otros) se han apropiado, han dominado y han sometido violentamente a los seres vivos (incluso a los propios humanos), así como a los procesos, productos y servicios que forman la naturaleza o son generados por ella. Los postulados patriarcales de productivismo, homogeneidad, control y centralización constituyen el fundamento de los modelos de pensamiento y de las actividades económicas industriales dominantes. Por ejemplo, la ganadería intensiva o la expansión de los monocultivos (soja, aceite de palma, maíz, azúcar, algodón, tabaco, eucaliptus...) serían algunas de las múltiples manifestaciones de este patriarcado capitalista. Estas actividades productivistas se justifican y se desarrollan por medio de la naturalización de creencias fuertemente antropocéntricas sobre la superioridad de los seres humanos (es decir que los seres humanos tenemos un valor autootorgado por encima de todas las demás especies y por eso podemos utilizarlas para todos nuestros fines sin ningún tipo de problematización ética), así como mediante la asunción de que un incremento continuo de la producción homogénea, controlada y centralizada es intrínsecamente bueno y deseable.

Los ecofeminismos manifiestan, explícita o implícitamente, que el proyecto moderno occidental de crecimiento y progreso ilimitado se ha agotado. Vinculan la emancipación de las mujeres (y de las sociedades) a un cambio profundo en la relación con la naturaleza no humana. Es decir, para tener opciones de supervivencia digna

1. El concepto de Antropoceno (o Capitaloceno) alude a una nueva época geológica caracterizada por los graves e irreversibles impactos de las actividades humanas sobre el sistema Tierra y todos sus habitantes (Herrero, 2017).

en esta crítica era, es urgente tomar en serio el imperativo ecológico y reinventar lo que significa tener una vida digna en una Tierra finita y perturbada. Eso implica necesariamente cambiar los patrones dominantes de organización y pensamiento social que nos han conducido a la actual situación de crisis civilizatoria: las estructuras sociales, económicas, culturales y políticas de las sociedades dominantes.

La lógica dualista del patriarcado capitalista

El patriarcado capitalista hace un terrible reduccionismo de toda la vida al valor dinero. El motor del sistema capitalista consiste en una lógica de acumulación de capital y de obtención de beneficios. A través de una serie de estructuras sociales, culturales, económicas y políticas, beneficia a unos pocos a costa de la mayoría y acelera peligrosamente la entropía planetaria, con una dinámica suicida. Pone el conjunto de la vida al servicio del capital y, con ello, no solo aumenta las desigualdades sociales, sino que ha conseguido llevar al planeta a una nueva era geológica, hostil e impredecible, dañar irreversiblemente al conjunto de seres vivos que forman la trama de la vida e incluso amenazar la propia supervivencia humana (Herrero, 2017). Asentado sobre el patriarcado, este sistema se sustenta en el trabajo gratuito de las mujeres, así como en el dominio y expolio de la naturaleza.

Otra de las características principales del patriarcado capitalista es que se fundamenta en un pensamiento basado en dualismos de valor jerarquizantes (Plumwood, 1993). Es decir, percibe y divide la realidad en pares o dominios de diferente valor opuesto (en vez de complementario) y, de forma sistemática y perversa, se otorga prioridad, supremacía y poder político a uno de los pares, mientras se devalúa el otro. De acuerdo con esta distribución, se establece una clasificación que divide y prioriza una parte en relación con la otra (cuadro 1). En concreto, en esta clasificación dualista jerarquizante, los valores femeninos y la naturaleza ocupan posiciones subordinadas

en relación con lo masculino y lo humano. Los cuerpos, lo particular, lo privado, las emociones, la materialidad y el mundo no humano se desvalorizan frente a la mente, lo universal, lo público, lo racional, y lo humano. Y esta devaluación continúa operando como una desventaja para las mujeres, la naturaleza y la vida en general.

Cultura / <i>Naturaleza</i>
Razón / <i>Naturaleza</i>
Masculino / <i>Femenino</i>
Mente / <i>Cuerpo (naturaleza)</i>
Señor / <i>Esclavo</i>
Racionalidad / <i>Animalidad (naturaleza)</i>
Razón / <i>Emoción (naturaleza)</i>
Libertad / <i>Necesidad (naturaleza)</i>
Universal / <i>Particular</i>
Humano / <i>Naturaleza (no-humana)</i>
Civilizado / <i>Primitivo</i>
Producción / <i>Reproducción</i>
Público / <i>Privado</i>
Sujeto / <i>Objeto</i>
Heterosexualidad / <i>Queer</i>
Un(a) mismo(a) / <i>Otros(as)</i>
Urbano / <i>Rural</i>
Adulto / <i>Infante</i>

Cuadro 1. Elementos clave en la estructura dual jerarquizante del pensamiento occidental.

Fuente: Plumwood (1993: 43).

La consecuencia principal de esta inferiorización es la negación de las dependencias fundamentales de los humanos entre nosotros y con respecto a los procesos biológicos, lo que refuerza la problemática visión de que los humanos estamos separados del resto del mundo vivo y que este no es más que el escenario donde suceden nuestros dramas. Se concibe como un escenario inerte con recursos ilimitados que carece de necesidades propias. Paralelamente, la cultura dominante occidental ha inferiorizado sistemáticamente la esfera de la reproducción, los cuidados y la subsistencia, una actitud que ha permitido implementar mecanismos de dominación y violencia simbólica contra las mujeres. Estas han ejercido históricamente los invisibles roles requeridos para mantener y reproducir las condiciones de vida, así como para proporcionar

el entorno necesario para el desarrollo de los logros masculinos, sin que estas actividades básicas para el mantenimiento de la vida social hayan sido adecuadamente reconocidas.

Por otra parte, la ciencia moderna occidental ha jugado un papel central en la reproducción y la sedimentación de estos dualismos (recordemos el dualismo cartesiano) y en la construcción y promoción de un modelo mental y cultural mecanicista que promueve el sometimiento y el dominio de la naturaleza. Desde el punto de vista histórico, la revolución científica moderna, con los aportes de Descartes, Galileo o Newton, se ha forjado sobre el triunfo de una concepción del mundo como un mundo-máquina, algo inerte, opuesto a la concepción del mundo como organismo vivo (Merchant, 1989). Es decir, la naturaleza se concibe como una entidad autónoma, pasiva y siempre a disposición de los seres humanos para ser explorada, explotada y expoliada, a menudo con violencia. La lógica de la dominación patriarcal necesitaba una visión jerárquica de los seres vivos, y la ciencia moderna contribuyó a proporcionársela al romper el vínculo profundo de continuidad entre los humanos y el resto de los seres vivos (Varela, 2017).

Algunas propuestas de los ecofeminismos

Al formar parte de los feminismos de la diferencia, los ecofeminismos no comparten las propuestas del feminismo liberal de la igualdad y ven insuficiente los proyectos de liberación de las mujeres que se limitan a asumir y mantener acríticamente un modelo de vida masculino presentado como neutral en términos de género. Es decir, para los ecofeminismos no se trata de repudiar los valores femeninos y adoptar y promover valores y proyectos de vida masculinos para las mujeres, como camino hacia un mayor reconocimiento y estatus social (línea priorizada por los feminismos de la igualdad), sino que reivindican los valores femeninos (más vinculados a la cooperación, los cuidados, la

empatía, la vulnerabilidad, la receptividad, la visión del conjunto, las emociones, etc...) como socialmente útiles, deseables y universalizables para el conjunto de la humanidad.

Las ecofeministas insisten en la necesidad de superar la concepción binaria, rígida y jerárquica de la identidad humana y desarrollar una cultura alternativa que reconozca plenamente sus múltiples manifestaciones como parte de la naturaleza. Con este reconocimiento, la concepción de la naturaleza como entidad pasiva e inerte también cambiaría. Esta visión antidualista concibe lo masculino y lo femenino como partes de la naturaleza y la cultura.

Las ecofeministas abogan por intensificar las prácticas vinculadas a la ética y la política del cuidado que reconozcan las interdependencias sociales y ecológicas como principios fundacionales de una nueva organización social. El cuidado, o los cuidados, tiene que ver con nuestra relación con *el otro*, y la perspectiva ecofeminista contempla que ese *otro* puede no ser humano, sino que puede tratarse de cualquier ser vivo o parte del planeta, como la atmósfera, los ríos, los bosques o los animales no humanos. Además, las ecofeministas afirman que es necesario reconsiderar los fundamentos del contrato social moderno para construir una *democracia planetaria* (Shiva, 2016), que avance en la puesta en práctica de una *justicia ambiental multiespecie* (Haraway, 2016) y le otorgue algunos derechos a la naturaleza, incluyendo el resto de los animales. También ponen en valor los conocimientos no expertos que aportan sabiduría práctica contextualizada para afrontar esta época.

Pero no se pretende asumir la naturaleza y lo natural como una esfera de armonía y paz en la que los humanos estarán libres de conflictos. Implica, más bien, una reevaluación crítica, profunda y política de la categoría naturaleza y de cómo ha sido desarrollada en Occidente. Se trata de sustituir con humildad y responsabilidad ecológica la arrogancia y la codicia que nos ha llevado al Antropoceno.

Pluralidades ecofeministas

No hay un solo ecofeminismo, sino varias tendencias diferentes que a menudo dialogan y debaten entre ellas. Dada la relativa novedad de los planteamientos ecofeministas, suelen ser mal conocidos y a veces incluso se los rechaza en bloque injustamente bajo el inapropiado calificativo de *esencialismo*. A continuación describo algunas de estas tendencias. He pretendido ir un poco más allá de la tradicional separación entre las corrientes esencialistas y constructivistas para visibilizar otras propuestas existentes con características propias. Todas ellas comparten la denuncia del androcentrismo de la ciencia y de la historia por la exclusión de las mujeres que ambas han llevado a cabo.

Ecofeminismo clásico (o esencialista)

Es la tendencia más divulgada y más polémica dentro de los ecofeminismos. Originada en Estados Unidos, afirma que la cultura masculina, obsesionada por el poder y el control, nos ha conducido a guerras suicidas y al envenenamiento de elementos vitales como la tierra, el agua y el aire. Su característica principal consiste en sostener que las mujeres tienen rasgos biológicos (como la capacidad de parir o la menstruación) que las vinculan de forma más íntima y especial con la naturaleza. Según esta perspectiva, gracias a ese vínculo biológico todas las mujeres estarían en una mejor posición para comprender las consecuencias de la destrucción de la Tierra y liderar las luchas en su defensa.

La propuesta de las ecofeministas clásicas (Daly, 1978; Griffin, 1978) se basa en recuperar los valores matriarcales y convertir lo que consideran el rol reproductivo indiscutible de la mujer en un instrumento de autoempoderamiento. Muchas veces este rol reproductivo se encuentra envuelto en una mística que emana del carácter sagrado de la vida. Esta propuesta ha servido también para inspirar luchas feministas pacifistas como la de Greenham Common, un campamento per-

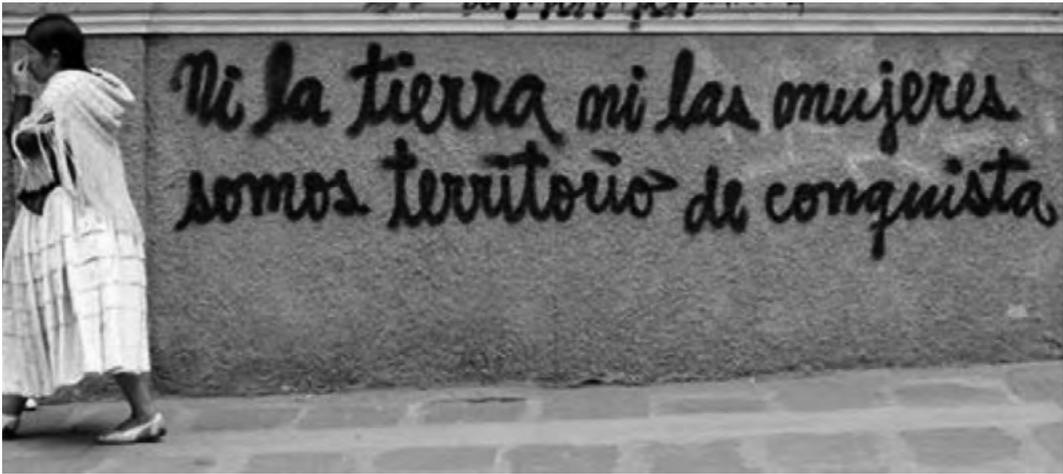


Imagen 2. Reivindicación ecofeminista en el espacio público. Fuente: comambiental.com.ar.

manente de protesta antimilitarista de mujeres, activo durante dieciocho años en Inglaterra.

Por su carácter esencialista y biologicista, esta visión ha sido fuertemente criticada por su ahistoricidad, su ingenuidad epistemológica y su simplificación de las relaciones de género (Haraway, 1995). Si bien esta perspectiva, como otras ecofeministas, pretende revalorizar el mundo de los cuidados, su noción rígida y tradicional de los principios masculinos y femeninos refuerza muchos estereotipos que forman parte de la cultura patriarcal. De hecho, a menudo todos los ecofeminismos han sido injustamente rechazados por parte del resto de los feminismos por haberlos reducido a esta tipología.

Ecofeminismo espiritualista de países empobrecidos

Es una corriente que apareció en los años ochenta y que en ocasiones también se conecta con el ecofeminismo clásico en algunos puntos. A menudo, aunque no siempre, también incorpora una dimensión espiritualista vinculada al carácter sagrado de la naturaleza y de la vida. Sin embargo, su característica principal consiste en su aguda crítica al modelo de desarrollo occidental, denominado *maldesarrollo*, que ha destruido

y destruye las formas de vida tradicionales de muchos pueblos indígenas y campesinos de los países empobrecidos. Así, identifica al patriarcado, particularmente al patriarcado occidental, como fuente principal de la destrucción ecológica global (Shiva, 1988).

Esta perspectiva pone especial énfasis en temas relacionados con la justicia ambiental. Le interesan particularmente las condiciones de vida de las mujeres pobres, víctimas de la destrucción de la naturaleza y el dominio del mercado transnacional (imagen 2). Los vínculos con la naturaleza se encuentran muy presentes en la vida cotidiana de muchas mujeres rurales de los países empobrecidos. Para muchas de ellas, la biodiversidad ha sido sinónimo de supervivencia, y la privatización de las tierras comunales, el extractivismo o la deforestación afectan dramáticamente sus vidas. Ellas se convierten en un grupo social muy castigado por la destrucción ecológica en muchas sociedades y también en lideresas de movimientos ecologistas.

Este ecofeminismo apuesta por formas alternativas al desarrollo occidental. Pone en valor el conocimiento de las culturas tradicionales, y establece múltiples conexiones y ramificaciones vinculadas a los feminismos comunitarios, indígenas y poscoloniales.

Ecofeminismo constructivista

Las ecofeministas constructivistas articulan su visión del vínculo entre las opresiones gemelas de mujeres y naturaleza con una conceptualización del género como construcción social. Es decir, sostienen que no hay una esencia femenina que sitúe a las mujeres más cerca de la naturaleza, sino que el lugar histórico asignado a las mujeres, especialmente en los países empobrecidos, las hace ocupar espacios de proximidad en relación con la destrucción ecológica. Esto potencialmente las coloca en mejores condiciones para liderar las luchas ecologistas. La proximidad entre mujeres y naturaleza es el resultado de que han compartido una opresión análoga a lo largo de la historia. Por ejemplo, muchos de los trabajos asignados históricamente a las mujeres están relacionados con el aprovisionamiento de alimentos, leña o agua. Y es el ejercicio de esos roles lo que les permite ver de primera mano las agresiones ecológicas contra campos, bosques o ríos.

El feminismo constructivista describe un modelo de opresión que forma una estructura en red y subraya las múltiples conexiones entre la clase, la raza, el género y la dominación de la naturaleza (Plumwood, 1993; Haraway, 1995). Aboga por la necesidad de deconstruir el patriarcado capitalista en todas sus manifestaciones e insiste en que tanto mujeres como hombres (y quienes no se clasifican en una concepción binaria del género) somos naturaleza y cultura a la vez.

Ecofeminismo queer

Esta variante del ecofeminismo constructivista se centra especialmente en cuestionar nuestra comprensión de la sexualidad en relación con la naturaleza, específicamente la naturalización del heteropatriarcado y sus consecuencias para determinados grupos sociales. Las ecofeministas *queer* exploran las relaciones de los binomios heterosexual/*queer* y cultura/naturaleza, y buscan visibilizar y deconstruir los vínculos entre la opresión patriarcal, los dualismos, la erótica y

el deseo en la represión ejercida sobre las mujeres, la naturaleza y las identidades *queer*. Gaard (1997: 119) lo explica así:

[Los ecofeminismos examinan] las formas en que las *queer* son feminizadas, animalizadas, erotizadas y naturalizadas en una cultura que devalúa a las mujeres, los animales, la naturaleza y la sexualidad. También podemos examinar cómo las personas de color son feminizadas, erotizadas y naturalizadas. Finalmente, podemos explorar cómo la naturaleza es feminizada, erotizada y *queerizada*.

Desde una perspectiva ecofeminista *queer*, la liberación de las mujeres está conectada a la liberación de la naturaleza, así como también a la erótica y las sexualidades *queer*.

Ecofeminismo animalista, vegano o antiespecista

Aunque la defensa de los animales por parte de grupos de mujeres puede rastrearse históricamente hasta los vínculos entre el movimiento antiviviseccionista y las sufragistas a principios del siglo xx (Adams y Gruen, 2014), el ecofeminismo animalista se ha visto robustecido en los últimos años por la expansión internacional del movimiento por los derechos de los animales.

Este feminismo empatiza con los animales, denuncia su explotación y establece fuerte conexiones entre esta y la opresión de las mujeres. Afirma que el sexismo y el especismo se manifiestan mediante patrones opresivos de jerarquía y dominación similares (Adams, 2016). Traza fuertes paralelismos entre los procesos de cosificación, subordinación y abuso de las mujeres (como objetos de consumo erótico y como invisibles trabajadoras desvalorizadas) y la cosificación, subordinación y abuso de los animales, al servicio del ser humano en prácticamente todos los ámbitos de la sociedad (la alimentación, la ciencia, el ocio, etc.). La imagen 3 ilustra algunos de los mensajes clave de este ecofeminismo en el contexto de una protesta feminista.



Imagen 3: Ecofeministas antiespecistas en una protesta. Fuente: twitter.com/feminismosenred.

Tender puentes entre luchas

Los ecofeminismos están expandiéndose y cada vez toman más importancia. La óptica ecofeminista va ganando pulso e influencia y expande debates y alianzas entre los diferentes movimientos sociales. En la raíz del ecofeminismo, reside la idea de que los múltiples sistemas de opresión se alimentan unos a otros. Tanto desde la teoría como desde la práctica, las ecofeministas construyen alianzas entre las que luchan contra el sexismo, el capitalismo, el racismo, el heterosexismo, el colonialismo, el especismo y la destrucción ambiental.

En definitiva, los feminismos ecologistas desarrollan un nuevo proyecto ético, social, cultural y político frente a la crisis de valores patriarcales, consumistas e individualizados, impulsados por las sociedades occidentales. Juegan un papel significativo en la urgente tarea de expandir una ampliada conciencia ecológica que incorpore en su agenda de cambio el avance hacia relaciones igualitarias entre mujeres y hombres en tanto participes no solo de la cultura, sino también de la naturaleza, así como el avance hacia sociedades que hagan las paces con el resto del planeta. ■

Bibliografía

- Adams, C. J., y L. Gruen (eds.), 2014. *Ecofeminism: feminist intersections with other animals and the Earth*. New York, Bloomsbury Publishing USA.
- Adams, C., 2016. *La política sexual de la carne*. Madrid, Ochodocuatro.
- Bennholdt-Thomsen, V. y Mies, M., 1999. *The Subsistence Perspective: Beyond the Globalised Economy*. London, Zed Books.
- Daly, M., 1978. *Gyn/Ecology*. Boston, Beacon Press.
- Gaard, G., 1997. "Toward a queer ecofeminism". *Hypatia*, 12 (1), pp. 114-137.
- Griffin, S., 1978. *Woman and nature: the roaring inside her*. New York, Harper & Row.
- Haraway, D. J., 1995. *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid, Cátedra.
- Haraway, D. J., 2016. *Staying with the trouble: making kin in the Chthulucene*. Durham, Duke University Press.
- Herrero, A., 2017. "Navegando por los turbulentos tiempos del Antropoceno". *Ecología Política*, 53, pp. 18-25.
- Merchant, C., 1989. *The death of nature: women, ecology, and the scientific revolution*. San Francisco, Harper & Row.
- Plumwood, V., 1993. *Feminism and the mastery of nature*. London, Routledge.
- Shiva, V., 1988. *Staying alive: women, ecology and development*. London, Zed Books.
- Shiva, V., 2016. *Earth democracy: justice, sustainability and peace*. London, Zed Books.
- Varela, L., 2017. "Françoise d'Eaubonne and ecofeminism: rediscovering the link between women and nature". En D. A. Vackoch y S. Mickey (eds.), *Women and nature? Beyond dualisms in gender, body and environment*. London, Routledge.
- Warren, K., 1997. "Taking empirical data seriously. An ecofeminist philosophical perspective". En K. Warren y N. Erkal (eds.), *Ecofeminism: women, culture, nature*. Bloomington, Indiana University Press.

El ecofeminismo como propulsor de la expansión de la racionalidad ambiental

Luísa de Pinho Valle*

Traducido por Claudia Jana Sinibaldi Bento

Resumen: Este artículo analiza el ecofeminismo como epistemología crítica que concibe la biodiversidad como una categoría relacional y a la vez denuncia que la dominación y la violencia son los cimientos invisibles sobre los que se construyó la ciencia moderna (Mies y Shiva, 1998). Para enfrentar la racionalidad moderna y occidental, desarrollada por un sistema falogocéntrico (Irigaray, 1997) de las estructuras sociales, se pone en evidencia la formación de la colonialidad del poder (Quijano, 2000), perpetuada y mejorada por el sistema capitalista en los últimos cinco siglos. Del encuentro con los pensamientos y prácticas ecofeministas, surge la pedagogía ambiental (Leff, 2006) con el fin de preparar a mujeres y hombres para las incertidumbres del día siguiente en la casa Tierra, además de componer una nueva racionalidad: la ambiental. La profundización teórica inter e intradisciplinar desarrollada en este trabajo tiene por fin fomentar el diálogo entre seres y saberes para que otros conocimientos transformen y reconstruyan la continuidad humana y no humana (Haraway, 2015) en el planeta.

Palabras clave: ecofeminismo, colonialidad del poder, pedagogía ambiental, racionalidad ambiental

* Centro de Estudos Sociais, Universidade de Coimbra, Portugal. E-mail: luisavalle@ces.uc.pt.

Introducción

La muerte entrópica del planeta y la completa pérdida de sentido de la existencia humana, identificadas en la crisis civilizatoria actual (Lander, 2010), despiertan innumerables inquietudes respecto a las bases científicas establecidas en el curso de la modernidad.

El presente trabajo parte de la comprensión de que el conocimiento se desarrolló bajo la óptica de la razón instrumental que pone a prueba la realidad y la separa drásticamente de la vida. La construcción de conceptos dualistas y jerarquizados legitima la mercantilización de los seres vivos, fundamentada en los sistemas socio-político-económicos desde hace más de cinco siglos: los sedimentados en el patriarcado, en el capitalismo, en la colonialidad del poder y en el extractivismo indiscriminado.

Ante este escenario, ¿qué caminos son posibles para la construcción de otra realidad? Con el objetivo de responder a tal inquietud, se parte de la concepción de que la pedagogía ambiental traduce la epistemología política constituyente de un saber que vincula tanto los potenciales ecológicos y productivos como la creatividad cultural diversa de los pueblos, habitantes de la Tierra (Leff, 2009).

Para ello, la pedagogía ambiental debe estar íntimamente vinculada a los ideales y prácticas eco-

feministas, que inspiran otras formas de gestionar y organizar la vida basadas en la racionalidad ambiental.

Esto es posible porque el ecofeminismo desafía los paradigmas estructurados en la racionalidad instrumental moderna y occidental para proponer la recreación de las bases de la organización de la vida a partir de la condición humana y la del planeta. Así, busca restaurar la relación entre la vida y el conocimiento inscrito en la red de las relaciones sociales y naturales presente en el encuentro de seres diferenciados, en la diversidad cultural y en la pluralidad de saberes existentes en el mundo, con el fin de generar la sustentabilidad compartida de la vida humana y no humana (Mies y Shiva, 1998; LaDanta LasCanta, 2017; Merchant, 2005; Plumwood, 2002, y Haraway, 2015).

El ecofeminismo persigue la expansión de la racionalidad ambiental y proporciona la reapropiación de las potencialidades de lo real y de la creatividad del pensamiento para la formación de otra realidad.

El saber ambiental es solidario de la política del ser, de la diversidad y de la diferencia. Analizar los caminos posibles para construir la organización ecológica de la vida implica dialogar con la pedagogía ambiental, que reconoce el conocimiento más allá de la racionalidad comunicativa construida sobre un posible consenso de juicios y verdades (Leff, 2004).

El diálogo pluriepistemológico entre las teorías analizadas es abordado en el presente trabajo en relación con el proyecto multifacético y complejo de la interdependencia de la vida defendido por el ecofeminismo. Cada día es más urgente profundizar en las reflexiones teóricas del ecofeminismo, de la pedagogía ambiental y de la colonialidad del poder, y entrelazarlas. La posibilidad de expandir la racionalidad ambiental gana consistencia en las prácticas ecofeministas y también la ampliación de análisis desarrollados en las diversas áreas del conocimiento científico.

Desde esta perspectiva, se analizan las posibilidades de la racionalidad ambiental ecofeminista para reorientar la organización de la vida y conformar sociedades humanas basadas en prácticas de relacionalidad y procesos socio-político-económicos favorables al presente y al futuro sostenibles.

Ontologías dualistas y racionalidad: instrumentos del poder colonial, moderno y occidental

Ya hace cuatro mil años que el destino manifiesto del patriarcado¹ es buscar el *dominium mundi* (Descartes *apud* Muraro y Boff, 2002). Dominar y controlar los secretos de la naturaleza para someterla a los intereses humanos —es decir, del hombre— fue el legado confiado a los conquistadores del Atlántico hace más de cinco siglos.

En ese momento histórico se inició un nuevo patrón mundial de poder: el de la colonialidad. Según Aníbal Quijano (2000), América fue constituida como el primer espacio-tiempo de un nuevo patrón de poder de vocación mundial. Se trata de la primera identidad de la modernidad mundialmente expandida sobre dos pilares: la construcción mental de raza y el afianzamiento del capitalismo. Así, la idea de raza (elemento fundador de las relaciones de dominación y explotación) determinó la codificación de las diferencias entre conquistadores y conquistados, mientras que todas las formas históricas de control del trabajo, de los recursos y de los productos culturales se articularon y se reunieron en torno al capital para formar el nuevo orden hegemónico global de Europa.

1. Muraro y Boff (2002: 53) afirman que hace doce mil años las grandes culturas de las ciudades eran matriarcales: “Las mujeres tenían la hegemonía política; mediaban y solucionaban los conflictos y organizaban las sociedades”. Sitúan el fin del matriarcado hacia el año 2000 a. C., con variaciones según la región. Sin embargo, la exactitud de estas fechas y las razones del paso del matriarcado al patriarcado no son concluyentes. LaDanta LasCanta (2017) sostiene que el origen de las sociedades patriarcales se remonta al inicio del Neolítico (hacia el año 8000 a. C.), cuando la organización agropastoril reestructuró las relaciones humanas y propició la acumulación de riqueza. De todas formas, no es un objetivo del presente artículo analizar el origen del patriarcado, sino afirmarlo como patrón de poder existente desde mucho antes que la colonialidad.



Imagen 1. Pintura mural *Pau-Brasil* (1938) de Cândido Portinari. Palacio Gustavo Capanema (Ciclos Económicos), Río de Janeiro, Brasil.

Fuente: portinari.org.br.

Desde esa perspectiva, la modernidad y la racionalidad se imaginaron como experiencias y productos exclusivamente europeos; las relaciones intersubjetivas y culturales entre Europa Occidental y el resto del mundo se codificaron en un conjunto de nuevas categorías: Oriente-Occidente, primitivo-civilizado, místico-científico, irracional-racional, tradicional-moderno (Quijano, 2000).

La más antigua de las relaciones de dominación, la patriarcal, no es ignorada por Quijano (2009) cuando afirma que la construcción mental de la idea de raza fue fundamental para la constitución del nuevo patrón de poder mundial capitalista, colonial y eurocéntrico. En primer lugar, en cuanto a la universalización del dominio patriarcal, cuestiona su existencia a lo largo de toda la historia de la especie humana. Afirma incluso que la dominación patriarcal se agravó sustancialmente a partir del momento en que se impuso la racialización jerárquica de las personas. También resalta que la ideología de que todo hombre es superior a la mujer cambió de configuración desde la materialidad de las relaciones

sociales y que toda mujer de raza “superior” es por definición superior a todo hombre de raza “inferior” desde la colonialidad del poder.

En la cultura moderna y occidental, la figura de la mujer se asocia a la materia, el cuerpo, el sexo, la naturaleza y la reproducción sexual. Según Irigaray (1997), para aproximarse a la condición de sujeto, la mujer debe someterse a aspectos de la masculinidad: valores y referencias. Así funciona la lógica del sistema falocéntrico presente en la raíz estructural de la colonialidad del poder, que sostiene la lógica de la identidad fundada en la exclusión, la dicotomía y la jerarquización de la diferencia.

Ontológicamente, se niega el protagonismo femenino. De acuerdo con la “economía del mismo” (*economía do mesmo*) —del pensamiento simétrico— el hombre es sujeto y la mujer es el otro (concepción que perfecciona la ideología colonial moderna). Por lo tanto, solo hay un sexo, ya que el otro es el no ser (Irigaray, 1997). La dimensión socio-político-cultural ocultada en las investigaciones sobre el Antropoceno² (concepto creado por la ciencia moderna para denominar la época geológica actual y la consiguiente crisis biofísica del planeta) está umbilicalmente ligada a esa concepción de la *economía del mismo*.

Hay que encarar los procesos y las articulaciones del sistema falocéntrico para poder introducir nuevos conceptos en el campo de las ideas que hagan posibles las respectivas materializaciones en el mundo físico. Irigaray (1997) propone una

2. LaDanta LasCanta (2017) propone la redefinición del Antropoceno como Faloceno, más acorde con los valores ecofeministas para un nuevo enfrentamiento político, científico y académico. A fin de desvelar y nombrar los innumerables procesos de dominación, aniquilamiento y explotación invisibilizados más directamente a partir de la modernidad, el grupo ecofeminista venezolano denuncia la insuficiencia epistemológica del concepto de Antropoceno para responder a los impactos de las acciones humanas sobre la Tierra. Comenta también el concepto de Capitaloceno, sugerido por Andreas Malm en 2009 y objeto de discusiones entre Donna Haraway, Jason Moore y Alf Hornborg en 2014, así como el de Chthuluceno de Haraway (2015), una propuesta para el cambio de pensamiento capaz de combinar la reconstrucción de la vida con una ecojusticia que reconoce el parentesco humano con la multiplicidad de especies existentes.

ontología relacional de la diferencia que inaugura otro discurso entre los dos sexos y concibe las identidades en el marco de un nuevo orden simbólico, exento de la lógica jerárquica superior-inferior.

La ontología relacional de la diferencia está presente en el pensamiento ecofeminista, el cual enfrenta el patrón de poder moderno, de dominación sobre los seres humanos y la naturaleza, enraizado en el patriarcado colonial-capitalista (Mies y Shiva, 1998).

Las reivindicaciones ecofeministas tienen por objetivo recuperar el sentido de la feminidad perdido en las bases falocéntricas del sistema del poder moderno tanto para hombres como para las mujeres. La supuesta igualdad entre los sexos – presente en los códigos de la razón occidental que separan y dominan a hombres y mujeres, cultura y naturaleza– en realidad reproduce la lógica patriarcal de organización del pensamiento y las relaciones humanas, delimita derechos para grupos sociales específicos y también el (re)conocimiento de diferentes culturas. El ecofeminismo va más allá del esencialismo de la lucha por la igualdad entre los sexos. La cosificación de los seres humanos y de la naturaleza está inserta en la lógica sistémica del orden racional moderno combatido por los ecofeminismos (Merchant, 2005).

Se debe perseguir la relacionalidad de la diferencia. Y el pensamiento ecofeminista hace posible la transición entre los cánones científicos de la razón moderna y occidental y el desarrollo de otra lógica para los procesos socio-político-económico-culturales de organización de la vida: la de la racionalidad ambiental.

La racionalidad ambiental surge en el horizonte como apertura epistémica para una política de la diferencia y de la ética en las relaciones sociales. El cambio paradigmático perseguido se basa en la sostenibilidad como condición de la vida: no solo de la biodiversidad, sino de la vida humana, de la cultura y del significado de la existencia (Leff, 2004 y 2006).

Pedagogía ambiental y desmercantilización de la vida: ideas inscritas en el ecofeminismo

El concepto de colonialidad del poder (Quijano, 2000) señala que el comercio del Atlántico fue determinante en el eurocentrismo del poder capitalista mundial. El control del capital pasó a determinar las relaciones sociales, y la consiguiente producción industrial reconfiguró el poder para el mercado. De este modo, la racionalidad capitalista se impuso como el nuevo orden hegemónico mundial.

En los últimos siglos la racionalidad moderna (capitalista) transformó el escenario del planeta. Los espacios geográficos, las poblaciones, los biomas, etc., de todo el mundo son rehenes de la ideología y los valores del mercado. La cristalización del monocultivo de la mente (Shiva, 2005) que homogeneiza, uniformiza y mercantiliza toda suerte de vida representa simbólicamente una verdadera Hidra de Lerna: ante cada enfrentamiento para cortar los males existentes (o destruirlos), surgen nuevos mecanismos y herramientas, racionalmente justificados, para perpetuar el sistema.

El monocultivo, explica Shiva (2005), se instala primero en las mentes y luego se transfiere al suelo. Los monocultivos mentales generan modos de producción que destruyen la diversidad de la vida y legitiman la devastación de cualquier suerte de cultura diferente a la establecida por el mercado.

El patrón civilizatorio cancerígeno (Lander, 2010) construido en la modernidad mercantilizó la vida y los derechos; transformó lo público en privado, y distorsionó la concepción de las relaciones de la vida pública y de los derechos democráticos a la salud, la educación, el agua, etc., al reducirlos a relaciones cliente-empresa o consumidor-empresa. Todo amparado por la ideología del progreso y el desarrollo aptos para concentrar el control político y el poder sobre los cuerpos humanos y no humanos en manos de los tenedores del capital global.

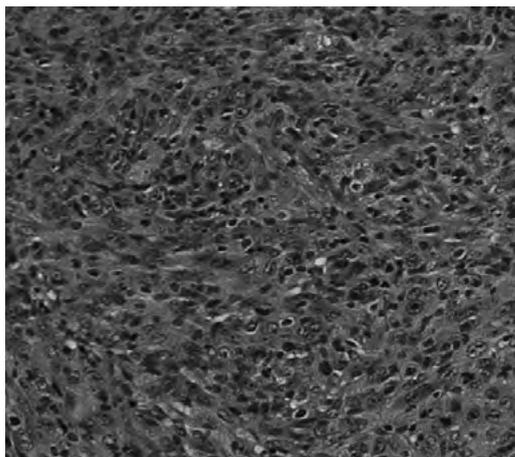


Imagen 2. Adenocarcinoma ductal pancreático agresivo derivado del ratón (PDAC) teñido con hematoxilina-eosina. Autora: Marcela D. Alincourt Salazar.

En cuanto a los cuerpos, Haraway (2015) recuerda que ninguna especie actúa sola; los actores de la historia son las especies orgánicas y las fuerzas y actores abióticos. Once mil millones de personas habitarán la Tierra al final del siglo XXI, además de muchos otros copartícipes. La extinción no es una metáfora; el colapso del sistema no es un *thriller* (Haraway, 2015).

Braidotti (2013) añade que la economía global es posantropocéntrica, en la medida en que unifica todas las especies bajo el imperativo del mercado y sus excesos amenazan la sustentabilidad del planeta. Por lo tanto, se establece un tipo negativo de interconexión cosmopolita a través de un vínculo *panhumano* de vulnerabilidad, una vez que la mercantilización va más allá de la vida orgánica y discursiva (reservada al *anthropos*) y alcanza a todas las otras especies (semillas, plantas, animales y bacterias) que conforman *zoe*: la estructura dinámica y autoorganizada de la propia vida, de vitalidad generativa.

Así, no hay que seguir aguardando la llegada de Heracles para destruir la Hidra de Lerna enraizada en las mentes y culturas globalizadas a lo largo de los últimos cinco siglos, construidas sobre los pilares del patriarcado, la colonialidad y el racis-

mo de la modernidad. Tampoco vale continuar dando vueltas en círculos con esos debates críticos de las ciencias sociales y humanas acerca de la culpa del capitalismo, el imperialismo, el neoliberalismo o algún otro “no nosotros” inscrito en la modernidad que justifique la destrucción, los exterminios, las inmersiones y las extinciones en cascada en la Tierra de hoy (Haraway, 2015).

El tiempo se agota (Lander, 2010), lo que exige de nosotros los humanos creatividad emocional, intelectual, artística, política, individual y colectiva para formar nuevas estructuras y organizaciones sociales que abracen las diferencias y diversidades constituyentes de toda la vida.

La pedagogía ambiental surge para (re)unir los anhelos de crear una nueva sociedad humana capaz de nutrir criaturas distintas, otras tecnológicas, culturas e innovaciones sociales. Reconoce la complejidad de la vida, la interdependencia del orden orgánico global y los conocimientos diferenciados, como los pensamientos y la ética ecofeministas.

La pedagogía ambiental consiste en aprender un *saber ser con la otredad* (Leff, 2006). Se trata de un saber social que surge del encuentro de seres diferenciados por la diversidad cultural, del diálogo entre seres y saberes que traducen el conocimiento compartido para construir una sustentabilidad compartida. Confronta así la racionalidad científica e instrumental, el saber consabido y el pensamiento unidimensional totalizante moderno que encerró el mundo en un espacio homogeneizado y globalizado.

Saber que el ser es un devenir en el que existe la marca del ser, abierto a lo que aún no es, significa la “certeza de que el ser no se contiene en el conocimiento prefijado de las certezas del sujeto de la ciencia [...], el sistema” (Leff, 2009).

Superar la inercia de los procesos desencadenados en la economía de la vida moderna, enfrentados a las prácticas ecofeministas, abre espacio para el diálogo entre seres y saberes. Las incer-

tidumbres, el no saber, las imperfecciones y las esperanzas expresados en el encuentro dialógico de seres diversos, de identidades múltiples forjadas en cada individuo y cultura, impulsan el (re) conocimiento y el aprendizaje del mundo desde las potencias y posibilidades que constituyen cada ser (Leff, 2004, 2006 y 2009).

En el ejercicio del proceso dialógico de seres y saberes, se construye una política de la diferencia y de la alteridad (Leff, 2006), de la cual emergen estrategias de poder basadas en los conocimientos y derechos reconocidos en los procesos ideológicos complejos y en las acciones sociales inscritas en esos diálogos de saberes.

La política del ser, de la diversidad y de la diferencia abraza la pedagogía de la autonomía pensada por Freire (2005), en la cual ser más es un derecho de los hombres y las mujeres que son y están en el mundo, individual y colectivamente.

El concepto de *educere* ('dejar salir a la luz') gana nuevo aliento con la educación ambiental, pues esta reconoce la conexión e interdependencia entre las especies que conforman la propia vida: la humana y la no humana. La incompletud humana proporciona socializaciones diversas y prácticas de dialogicidad que dan vida a diferentes lecturas del mundo, como defendía Freire (2005). Al incorporar la pedagogía ambiental ecofeminista a la pedagogía freireana, se amplía el potencial de otras inteligibilidades que emergen de las relaciones entre lo material y lo simbólico y de las hibridaciones de la naturaleza, de la tecnología y de la cultura.

La práctica ecofeminista relacional, así como la práctica pedagógica freireana, traduce una acción política, crítica y reflexiva que se enfrenta a las incertezas y los riesgos de la vida con una racionalidad ambiental crítica.

Cabe aclarar que la pedagogía ambiental no busca la política de la diferencia de la vida de hombres y mujeres ni el conformismo con la vida cotidiana. Por el contrario, se persigue la práctica

relacional de dos saberes diversos con culturas e identidades múltiples a través de la generación de la capacidad humana de diseminar una racionalidad ambiental en el mundo.

El pilar del pensamiento ecofeminista es la relacionalidad que agrega hombres y mujeres en la dura tarea del desarrollo de la racionalidad ambiental en las prácticas diarias. Abarca las luchas antipatriarcales, antisexistas, antirracistas, anticoloniales, antimerchantilizadas y antidualistas, es decir, todas aquellas luchas de los movimientos ecofeministas contra las prácticas de destrucción de la vida (Warren e Erkal, 1997) propias de la modernidad, con una concepción de la interdependencia de la vida, de la diversidad de las culturas, de la política de la diferencia y el diálogo entre los saberes.

El ecofeminismo llama a elaborar procesos emancipatorios de la colonialidad del poder a fin de que hombres y mujeres sean protagonistas de la reconstrucción de los cuerpos físicos, emocionales y mentales que constituyen diversas vidas en el planeta (Shiva, 2005).

En este sentido, es importante recordar la lucha incansable de las agricultoras, indígenas, campesinas, *quilombolas*, etc.,³ contra la destrucción de la diversidad de la vida y contra el monocultivo impuesto por el mercado, una lucha a favor de la alimentación librada en el espacio originario de la colonialidad del poder: América Latina.

La soberanía alimentaria es una reivindicación socio-político-económico-cultural fruto de la resistencia de los movimientos campesinos, como en el caso de la Coordinadora Latinoamericana de las Organizaciones del Campo (CLOC – Vía Campesina), con más de quince años de lucha por la solidaridad y la unidad en la diversidad de todos los participantes que la constituyen.

3. Shiva (2005) afirma que durante muchos siglos fueron las mujeres las responsables de producir, seleccionar y conservar las semillas, que utilizaban y cocreaban en armonía con las culturas naturales, para proteger la alimentación sana familiar y comunitaria.

Las dinámicas sociales, las prácticas de resistencia y la fértil producción para la reapropiación de la soberanía alimentaria representan hoy un movimiento orgánico en crecimiento en el mundo que busca reorganizar la vida a través de los conocimientos inscritos en las redes de las relaciones sociales y naturales tanto en el campo como en la ciudad.

Explica Flores (2012) que la soberanía alimentaria no es un problema exclusivo de las regiones o poblaciones agrarias, sino una cuestión que afecta la producción y el consumo responsables también en el espacio urbano.

Igual que la CLOC - Vía Campesina, el Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra (MST) expande en todo Brasil los bancos de semillas criollas⁴ a fin de propagar la necesaria soberanía alimentaria no solo para frenar la perversidad activa de las grandes corporaciones que saquean la biodiversidad latinoamericana, sino también para fortalecer la reapropiación de los saberes inscritos en los cuerpos expoliados desde hace mucho.

Compartir con creatividad diferentes saberes abre espacio para fertilizar y fecundar la vida potencialmente presente en la naturaleza. No se trata de buscar la supervivencia, sino que, ante la crisis actual sin precedentes, se piensa en la subsistencia (Mies, 1998) para restaurar la vida y generar un futuro para los humanos y los no humanos en la casa Tierra (Haraway, 2015).

Consideraciones finales

El universo simbólico de las muchas realidades del mundo ya no puede estar encerrado en conceptos neutralizados que delimitan la continuidad diversa de la vida. Como analizamos en el presente trabajo, en la modernidad los conceptos construidos consolidaron formas de conocer y de ser limitadas a un pensamiento unidireccional (falocéntrico) y una racionalidad reducida a la homogeneidad y la instrumentalidad de la vida.

4. Véase MST, 2016a y 2016b.

El ecofeminismo pone en evidencia tanto la intrincada relación desarrollada en los sistemas de opuestos jerárquicos como la crisis civilizatoria actual.

Las ontologías dualistas y la razón científica moderna instrumentalizaron la perpetuación de la colonialidad del poder (Quijano, 2000) sobre la vida humana y no humana (Haraway, 2015; Braidotti, 2013) y convirtieron seres y saberes en mercancías (Mies y Shiva, 1998).

La ontología relacional de la diferencia (Irigaray, 1997), abrazada por el ecofeminismo, abre espacio a un porvenir planetario. El tránsito entre el ahora y el después necesita ideas y discusiones que incluyan al mayor número posible de seres y saberes en los vastos campos disciplinares de los conocimientos, además de prácticas efectivas inscritas en las dinámicas socio-político-económico-culturales (como las de los movimientos sociales del Sur global para la reapropiación de la soberanía alimentaria), que promuevan la racionalidad ambiental ecofeminista.

De esta forma, el análisis pluriépistemológico aquí presentado busca traer a la evidencia que, así como está inserta en los campos de actuación e ideas ecofeministas, la racionalidad ambiental debe expandirse en todo el universo de los debates y construcciones práctico-teóricas de las ciencias para conquistar el diálogo entre las diferencias y crear nuevas estructuras y organizaciones sociales basadas en la diversidad de los saberes.

Para extirpar el cáncer del patrón civilizatorio moderno (Lander, 2010), nacido de los cánones del patriarcado, el racismo y la colonialidad, se necesita un enfrentamiento multifacético, construido a partir de la práctica relacional de los diversos saberes, con el fin de que asome a la superficie la creatividad humana capaz de romper y transformar la historia de la modernidad imperante.

El ecofeminismo y la pedagogía ambiental proporcionan el entrelazamiento de las epistemes



Imagen 3. La Lechuza Buza. EcoRed Feminista en México. Fuente: ecoredfeministamx.wordpress.com.

críticas con las experiencias de mujeres y hombres diversos, de las muchas identidades y culturas del mundo. En el diálogo se ponen en común angustias, sabores, conocimientos, miedos, sentidos, etc., y se generan otros conocimientos necesarios para compartir la (re)construcción responsable de un nuevo mundo. Se abre la esperanza para ser humano en la casa Tierra. ▀

Bibliografía

- Braidotti, R., 2013. *The posthuman*. Cambridge, Polity Press.
- Flores, J., 2012. "La soberanía alimentaria y las mujeres". En N. Bonilla (ed.), *Ecofeminismo desde los derechos de la naturaleza*. Quito, Instituto de Estudios Ecológicos del Tercer Mundo.
- Freire, P., 1996. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. São Paulo, Paz e Terra.
- Haraway, D., 2015. "Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: making kin". *Environmental Humanities*, 6, pp. 159-165.
- Haraway, D., 2016. *Staying with trouble*. Durham, Duke University Press.
- Irigaray, L., 1997. "Women on the market". En J. Rivkin y M. Ryan (eds.), *Literary theory, an anthology*. Hoboken, Blackwell Publishing, pp. 799-811.
- LaDanta LasCanta, 2017. El Faloceno: redefinir el Antropoceno desde una mirada ecofeminista. *Ecología Política*, 53, pp. 26-33.
- Lander, E., 2010. "Crisis civilizatoria. El tiempo se agota". En I. León, *Sumak Kawsay. Buen vivir y cambios civilizatorios*. Quito, Fedaeaps, pp. 27-40.
- Leff, E., 2004. *Racionalidad ambiental. La reapropiación social de la naturaleza*. México D. F., Siglo XXI.

- Leff, E., 2006. *Aventuras de la epistemología ambiental. De la articulación de ciencias al diálogo de saberes*. México D. F., Siglo XXI.
- Leff, E., 2009. "Complexidade, racionalidade ambiental e diálogo de saberes". *Educação & Realidade*, 34 (3), pp. 17-24.
- Merchant, C., 2005. *Radical ecology: the search for a livable world*. Londres, Routledge.
- Mies, M., 1998. *Patriarchy and accumulation on a world scale: women in the international division of labour*. Basingstoke, Palgrave Macmillan.
- Mies, M., y V. Shiva, 1998. *La praxis del ecofeminismo. Biotecnología, consumo y reproducción*. Barcelona, Icaria.
- MST, 2016a. "A produção de alimentos saudáveis é um instrumento de luta em defesa da vida". Disponible en: <http://www.mst.org.br/2016/08/11/a-producao-de-alimentos-saudaveis-e-um-instrumento-de-luta-em-defesa-da-vida.html>, consultado el 11 de enero de 2017.
- MST, 2016b. "Sementes crioulas garantem a preservação de espécies e alimentos saudáveis". Disponible en: <http://www.mst.org.br/2016/12/21/sementes-crioulas-garantem-a-preservacao-de-especies-e-alimentos-saudaveis.html>, consultado el 11 de enero de 2017.
- Muraro, R. M., y L. Boff, 2002. *Feminino e masculino: uma nova consciência para o encontro das diferenças*. Río de Janeiro, Sextante.
- Plumwood, V., 2002. *Environmental culture: the ecological crisis of reason*. Londres, Routledge.
- Quijano, A., 2000. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (comp.), *Colonialidad del saber y eurocentrismo*. Buenos Aires, Unesco-Clacso, pp. 201-246.
- Quijano, A., 2009. "Colonialidad del poder y descolonialidad del poder". Conferencia en el marco del XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología, Buenos Aires.
- Shiva, V., 2005. *Monoculturas da mente: perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia*. São Paulo, Gaia.
- Warren, K., y N. Erkal, 1997. *Ecofeminism: women, culture, nature*. Bloomington, Indiana University Press.

De la teología al antiextractivismo: ecofeminismos en Abya Yala

LaDanta LasCanta*

Resumen: El propósito de este trabajo es contribuir a una historia de los ecofeminismos en y desde Abya Yala, los cuales han surgido como respuesta a la violencia impuesta por el patriarcado occidental sobre todas las formas de vida a partir de la invasión europea. Comenzaremos el recorrido con los diferentes movimientos y propuestas desarrollados en nuestro continente desde finales de la década de 1980 e inicios de la de 1990 hasta la actualidad. Esto lo haremos en dos momentos: el primero, dedicado a la teología ecofeminista, y el segundo, a la lucha de las mujeres contra el extractivismo y en defensa de sus territorios-cuerpos. Esta es apenas una mirada situada y parcial de tres décadas de una lucha que ya lleva cinco siglos y que tiene un horizonte de sentido explícito: sororidad, alteridad, justicia y liberación. La utopía ecofeminista es imposter-gable. Contra la mercantilización oportunista de la vida, se impone un desplazamiento de bios a zoe.

Palabras clave: historia, Abya Yala, teología ecofeminista, extractivismo, patriarcado

Introducción

Hablar de Abya Yala, en lugar de América Latina, nos posiciona frente al eurocentrismo y a favor de la visibilización de la viva presencia de los pueblos indígenas que resisten desde la pluriversalidad del mundo. A pesar de su temprana aparición, el ecofeminismo en Abya Yala ha sido poco conocido tanto por las feministas como

por las propias ecofeministas. Cuando en esta y otras latitudes se lo menciona, suele hacerse con la percepción reduccionista de la teología ecofeminista. La difusión de este panorama fragmentario se debe a varias razones: 1) el contexto de alta violencia y precariedad que enfrentan gran parte de las investigadoras y activistas de esta región; 2) la gobernabilidad epistémica del Norte global, con su copiosa movilización de recursos financieros, incluso en las corrientes del pensamiento crítico; 3) la tendencia de esa gobernabilidad a clasificar como esencialistas las racionalidades diferentes, sin conocer su complejidad antropológica, cultural y territorial, y 4) la práctica inexistencia de una historia de nuestros ecofeminismos. En este sentido, el propósito de este trabajo es contribuir a la elaboración de una historia de los ecofeminismos en y desde Abya Yala, sustentado en la revisión de fuentes primarias y secundarias. Nos concentraremos en países específicos de la región y comenzaremos el recorrido con los diferentes movimientos y propuestas desarrollados en nuestro continente desde su surgimiento, a finales de la década de 1980 e inicios de la de 1990, hasta la actualidad. Será inevitable evaluar la contribución de determinadas individualidades y grupos. Esto lo haremos en dos momentos: el primero, dedicado a la teología ecofeminista, y el segundo, a la lucha de las mujeres contra el extractivismo, en la defensa del agua y de sus territorios-cuerpos.

La teología ecofeminista

La teología ecofeminista de Abya Yala es la fase superior de la teología feminista. Nació a principios de los años noventa del siglo xx. Eran los años del aparente triunfo definitivo del capita-

*Grupo venezolano ecofeminista de investigación y acción.
E-mail: ladantascanta@gmail.com.

lismo neoliberal y de la derrota de los proyectos políticos alternativos: los sandinistas acababan de perder las elecciones, se firmaron los acuerdos de paz que pondrían fin a la guerra civil en El Salvador, se produjo la invasión a Panamá, cayó el Muro de Berlín y se materializó lo impensable: el fin de la URSS. Todo ello constituyó un duro golpe simbólico para los movimientos de izquierda.

En medio de este panorama, y en el contexto de la Cumbre de la Tierra de Río de Janeiro¹ y la emergencia de movimientos indígenas con motivo de los quinientos años de la invasión europea, un grupo de teólogas feministas decidió traspasar los límites del antropocentrismo para construir una nueva cosmovisión y utopía: la teología ecofeminista de nuestra región (Ress, 2006: x). Eran religiosas influenciadas por la teología de la liberación, que no se dedicaban exclusivamente al estudio, sino que contaban con un sostenido trabajo político en comunidades pobres y marginadas en el marco de las Comunidades Eclesiales de Base.

La teología ecofeminista en Abya Yala comparte con las distintas corrientes del ecofeminismo la comprensión de la equivalencia entre la opresión de las mujeres y la explotación de la naturaleza:

El ecofeminismo como pensamiento y movimiento social se refiere básicamente a la conexión ideológica entre la explotación de la naturaleza y la explotación de las mujeres dentro del sistema jerárquico-patriarcal. Desde el punto de vista filosófico y teológico, el ecofeminismo puede ser considerado como una sabiduría que intenta recuperar al ecosistema y a las mujeres. Estas fueron relegadas por el sistema patriarcal, y particularmente por la modernidad, a ser fuerza de reproducción de mano de obra –“vientres benditos”–, en tanto que la naturaleza se tornó objeto de dominación para el crecimiento del capital (Gebara, 2000: 18).

1. En el marco de este encuentro tuvo lugar un histórico intercambio entre ecofeministas de Abya Yala y Vandana Shiva (Parentelli, 1992).

Asimismo, según Mary Judith Ress (2006), el ecofeminismo es el reconocimiento de que la interdependencia de todas las cosas es la realidad constitutiva del universo. Justamente, para Gebara (2000), esta interdependencia es el punto clave de una epistemología ecofeminista.

Tal como destaca Priscila Barredo-Pantí (2016), la teología ecofeminista en Abya Yala evidenció el sesgo androcéntrico y antropocéntrico de la teología de la liberación y la enriqueció al ampliar sus análisis de los mecanismos de opresión e incluir el cuerpo de las mujeres como lugar de reflexión y acción (Ress, 2006: xi). Estas teólogas han deconstruido la imagen del Dios patriarcal, reconstruido el significado de la Trinidad, dilucidado el sentido de lo sagrado, revisado los atributos divinos, criticado los símbolos cristianos y desarrollado una hermenéutica feminista, además de rescatar a las deidades femeninas que subsisten en las vírgenes que han existido en nuestro continente. Sin embargo, lo más importante es la concepción de una teología que transforma el antropocentrismo e incorpora todas las formas de vida como sujetos de ética y atención teológica. Este desplazamiento las lleva a postular una nueva antropología, epistemología, gnoseología, cosmología y ética, que incluyan la experiencia de las mujeres empobrecidas (Ramón Carbonell, 2014: 102).

Entre sus principales exponentes, podemos mencionar a Coca Trillini en Argentina; Fanny Geymonat-Pantelís y Alcira Agreda en Bolivia; Ivone Gebara, Agamedilza Sales de Oliveira, Sandra Duarte y Sandra Raquew en Brasil; Marcia Moya en Ecuador; Rosa Dominga Trapasso en Perú; Mary Judith Ress en Chile; Graciela Pujol en Uruguay, y Gladys Parentelli y Rosa Trujillo en Venezuela. De todas las mencionadas, Gebara no solo es la lideresa indiscutible, sino quien inició el interés de gran parte de ellas por el ecofeminismo. Estas teólogas ecofeministas han sustentado su trabajo político en la experiencia y han construido una metodología que se sostiene en su conocimiento encarnado y situado.



Imagen 1. Ivone Gebara.

Fuente: blog.cristianismeijusticia.net

Ellas han articulado una praxis que tiene como horizonte el trabajo colectivo y en red. La necesidad de generar un espacio de articulación de las ideas ecofeministas surgió en el V Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe, realizado en Argentina en 1990 (Parentelli, 1992). Al año siguiente, nació Con-spirando, el colectivo ecofeminista más influyente de Abya Yala y promotor de la revista del mismo nombre.² Es una organización horizontal, diversa y multinacional que no depende de la academia ni de ninguna organización religiosa (Gebara, 1999: 14). Está integrada por feministas, “buscadoras de nuevas visiones en los ámbitos de la espiritualidad, la teología feminista y el ecofeminismo”.³ Cuentan con distintos espacios de formación, una escuela de mujeres, una escuela anual de verano de teología ecofeminista y una propuesta metodológica de transformación cultural. Celebran ritos y mantienen una biblioteca virtual. El colectivo-red Con-spirando es el epicentro de la política ecofeminista en nuestro continente, e Ivone Gebara se ha convertido en su pensadora más importante. Una de sus fundadoras, la teóloga Mary Judith Ress (2006), explica las contribuciones del colectivo: 1) desenmascarar algunos aspectos de la violencia teológica contra

las mujeres, 2) renombrar lo sagrado y reconectarse con este ámbito, 3) ofrecer una teología encarnada y 4) llevar una perspectiva ecofeminista a la teología.

Entre 1992 y 2009 Con-spirando publicó su revista, en la que sistematizó los importantes esfuerzos del trabajo colectivo y en red de las ecofeministas, teólogas o no, que dejaron registro de sus aportes e intercambios experienciales sobre las complejas y variadas visiones de la ecología, la espiritualidad y la ética. Desde su primera edición, la revista se planteó establecer una red de trabajo e investigación regional y reivindicó la historia desde la mirada de los pueblos originarios (mapuche, aimara y maya, entre otros). Con-spirando distribuyó sesenta números especiales en los que abordó sin cortapisas espinosas realidades: el aborto, el sida, la prostitución, el cuerpo y la teología, el derecho al placer, las raíces indígenas de nuestras manifestaciones culturales, temas antropológicos e históricos con perspectiva feminista, el arte, la creatividad, la fertilidad y la violencia intrafamiliar. Y muchos otros temas, como las economías de subsistencia, el desarrollo a escala humana, la Cumbre Mundial de Desarrollo Social de Copenhague de 1995, la economía ecológica, los procesos de descapitalización ambiental, la economía de la solidaridad, el fin del armamentismo y del militarismo, la división sexual del trabajo, las fuentes de energía, la producción y la distribución sostenible de alimentos, las ecoaldeas y la agroecología, las actitudes suicidas y los fundamentalismos, además de sus reseñas históricas sobre la IV Conferencia Internacional de la Mujer en Pekín en 1995. Todo ello hace de Con-spirando una referencia obligada en los debates ecofeministas en Abya Yala.⁴ Asimismo, existen otros grupos orientados a la teología ecofeminista estrechamente vinculados a Con-spirando, tales como Caleidoscopio y Católicas por el Derecho a Decidir en Uruguay, Gaia en Venezuela y el Núcleo de Mujeres y Teología en Guatemala.

2. La uruguayo-venezolana Gladys Parentelli fue una de las fundadoras de Con-spirando y su corresponsal en Caracas.

3. “Conspiradoras”, en Con-spirando [página web]. Disponible en: <http://conspirando.cl/página-ejemplo>

4. Las colaboraciones de Manfred Max Neef, Maria Mies y Rosemary Radford Ruether fueron habituales en la revista durante los años noventa.

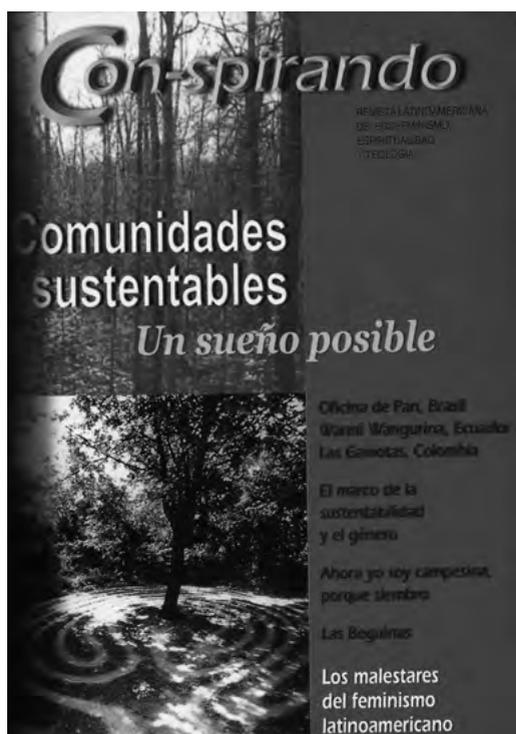


Imagen 2. Portada de la revista *Con-spirando*, número 50.

Las teólogas ecofeministas han sido calificadas por otras feministas de esencialistas, espiritualistas y hasta *new age*, una crítica que borra sus diferencias y señala que no pertenecen a la tradición racionalista del movimiento feminista.⁵ Aunado a ello, la jerarquía de la Iglesia católica y algunos teólogos de la liberación les han reprochado sus posiciones heterodoxas con respecto a Dios y al lugar que adjudican a lo humano en el mundo (Ress, 2006: 148). Lo cierto es que estas ecofeministas, además de darle un vuelco radical a la teología, sostienen un trabajo político en sus comunidades que, aunque invisibilizado, las expone constantemente a la violencia estructural y coyuntural que define las relaciones de poder

5. Las teólogas ecofeministas no pueden ser reducidas a una sola posición, pues, incluso individualmente, beben de diferentes fuentes: la teología de la liberación, la teoría feminista, la teoría ecofeminista estadounidense, la ecología profunda, la psicología analítica de Jung y las distintas cosmovisiones indígenas, entre otras.

en nuestro continente. A diferencia de gran parte de las feministas, las teólogas ecofeministas han militado con las mujeres de los barrios más pobres del continente y han sido las únicas que han logrado trascender la actual cosmovisión androcéntrica del mundo para llevar hasta las últimas consecuencias los principios de justicia, igualdad y empatía. En este sentido, las palabras de Rosa Dominga Trapasso (1993: 3) son diáfanos: “Yo me atrevo a pensar que el feminismo necesariamente tuvo que evolucionar hacia el ecofeminismo al poner en evidencia las vinculaciones de todas las formas de opresión y violencia, desde la opresión en el interior de la familia hasta la destrucción del planeta”.

Mujeres contra el extractivismo y en defensa de sus territorios-cuerpos

El extractivismo se impuso en Abya Yala después de 1492: como en los casos de la extracción de perlas en la Isla de Cubagua (Venezuela), las minas de Potosí (Bolivia) o Minas Gerais (Brasil). Por consiguiente, no es descabellado suponer que las resistencias al extractivismo y a la esclavización son de larga data, y exponer un panorama de tal magnitud sobrepasa los propósitos de este artículo. No obstante, en esta sección ofreceremos un panorama parcial, y contemporáneo, de las organizaciones de mujeres que luchan contra las diversas modalidades del extractivismo en Abya Yala. El objetivo es poner en evidencia los caminos que las han conducido al ecofeminismo, incluso cuando estos no se nombren de manera explícita. Esta cuestión nominal y performativa forma parte constitutiva de un debate candente y abierto. Nos parece prudente hablar de “imaginarios ecofeministas” (Finzer, 2015)⁶ para poner en diálogo a grupos y líderes que, sin definirse como ecofeministas, llevan adelante una praxis que corresponde a algunas

6. Bajo este significante, la autora estudia a las escritoras de Abya Yala, especialmente aquellas que desarrollan un *pathos* conservacionista en su poesía. Aquí lo aplicamos a la praxis de las mujeres organizadas en defensa de las cuencas y contra el extractivismo, la deforestación y la contaminación, con una particular sensibilidad hacia la defensa de todos los seres vivos.

de sus corrientes. Con este criterio, hemos identificado un conjunto heterogéneo de cincuenta organizaciones ecofeministas o con *imaginario ecofeminista* en un lapso de tiempo que va desde finales de la década de 1980 hasta nuestros días. No todas las organizaciones están representadas en esta panorámica parcial, y por cuestiones de espacio tampoco podremos detallar cada una. Hemos encontrado grupos en Argentina, Chile, Uruguay, Paraguay, Perú, Bolivia, Ecuador, Brasil, Colombia, Venezuela, Honduras, Guatemala, México, Puerto Rico y República Dominicana. Algunos son grupos binacionales, otros tienen un rango de acción en tres países y también hay organizaciones de cobertura regional. Entre las explícitamente ecofeministas están: EcoRed Feminista La Lechuga Buza (México); Corporación de Mujeres Ecofeministas Comunitar (Colombia);⁷ el mencionado grupo Con-spirando (Chile); Fundación Medio Ambiente y Alternativas al Desarrollo (Bolivia); Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo (Ecuador); Comando María Moñito, impulsado por la artista plástica conceptual ecofeminista y antiespecista Argelia Bravo Melet, y LaDanta LasCanta, nuestro colectivo de investigación y acción (Venezuela).

El derecho al territorio, la autonomía, la soberanía alimentaria, el reconocimiento de los derechos de los diversos grupos de mujeres (indígenas, rurales, campesinas, urbanas, negras), los derechos sexuales y reproductivos, el autocuidado y el autoconocimiento, las nuevas visiones en el ámbito de la espiritualidad y la formación de las mujeres para el fortalecimiento de su participación política fueron algunos de los temas de agenda a finales de la década de 1980 y durante la de 1990, y siguen siendo puntos de articulación en la actualidad. Destacan el rol de Comunitar en el acompañamiento psicosocial y jurídico de las víctimas de violencia en el marco de conflictos armados o en el ámbito privado; la rebelión de las mujeres indígenas de Sarayaku

(Ecuador) a finales de 1980 contra la explotación petrolera de sus territorios y el patriarcado ancestral en su comunidad; la ya mencionada labor del grupo Con-spirando y el Consejo Cívico de Organizaciones Populares e Indígenas de Honduras (Copinh), al cual pertenecía Berta Cáceres, con su lucha antipatriarcal, antiimperialista y antineoliberal.

En la primera década del presente siglo encontramos una variedad de perfiles: grupos indígenas, organizaciones no gubernamentales, colectivos académicos, fundaciones, fondos, asociaciones y redes regionales. Estos grupos incorporan a la agenda temas como la defensa del agua y del territorio-cuerpo-tierra, la reivindicación de los conocimientos tradicionales, los derechos de las niñas y las jóvenes, el monitoreo de conflictos, las investigaciones militantes, el activismo internacional y las iniciativas colaborativas. Destacan los esfuerzos de la Red de Mujeres Defensoras de Derechos Ambientales y Sociales, quienes desde 2005 han realizado diversos encuentros regionales con el propósito de exponer los impactos de la minería sobre las mujeres y visibilizar sus luchas; el Fondo de Ayuda Urgente para América Latina y el Caribe, que desde 2009 promueve y defiende los derechos de la diversidad de mujeres del continente, y la Asociación de Mujeres Indígenas de Santa María Xalapán Jalapa Amismaxaj (Guatemala),⁸ con su lucha por revitalizar su identidad étnica y defender el territorio-cuerpo-tierra con la sabiduría de sus antepasadas transgresoras.

En los últimos años, y ante el auge de proyectos extractivistas en diferentes lugares de la región, la despatriarcalización, la descolonización, la defensa de los derechos colectivos y la protección de las defensoras y los defensores de la naturaleza-madre y la Tierra-Pachamama se suman a la agenda del ecofeminismo en Abya Yala. Esto supone enfoques transdisciplinarios para los grupos académicos y el respeto hacia todas las

7. Constituida en 1987 con el nombre de Corporación para el Ecodesarrollo Comunitario. En 2010, al asumir una perspectiva ecofeminista, cambió de nombre.

8. En esta defensa del territorio-cuerpo-tierra también podemos incluir a otro grupo guatemalteco, Tz'k'at, Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario (véase su artículo en este número de la revista).



Imagen 3. Representación concéntrica del origen de los ecofeminismos en Abya Yala.
Elaboración de las autoras.⁹

formas de vida para las organizaciones de base. En esa dirección, el Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo ha desarrollado metodologías de trabajo de campo e investigación-acción participativa dentro y fuera de la academia. Igualmente, la Escuela Mujer y Minería, un proyecto de la organización Censat - Agua Viva (Colombia), ofrece herramientas metodológicas y conceptuales para comprender y transformar la realidad de las mujeres afectadas por la minería. Por último, el Proyecto Tejiendo Redes Latinoamérica, concebido desde la teología feminista, genera sinergias con el propósito de avanzar en el reconocimiento de los derechos de las mujeres de Abya Yala.

9. En el centro, los tipos de violencia en Abya Yala como propulsores inamovibles desde la conquista hasta el presente (flechas y conceptos en el círculo central de la imagen). Esta constante promovió en los inicios del siglo pasado escrituras con imaginarios ecofeministas que dieron cuenta de la injusticia socioambiental (segundo círculo). Posteriormente, la lucha en los territorios fue la simiente de la diversa gama de ecofeminismos: desde sus inicios en los años noventa con la teología ecofeminista hasta los ecofeminismos del presente de mujeres en contra del extractivismo y en defensa de sus territorios-cuerpos (tercer círculo).

Por supuesto, así como hay puntos comunes, también existen diferencias. En estos últimos años presenciamos debates sobre desarrollos alternativos o alternativas *al* desarrollo (no tan presentes en los años anteriores) y sobre desafíos ontológico-políticos (Blaser, 2013) que subyacen a este repensar las relaciones entre los seres humanos y lo que llamamos naturaleza (un aspecto evidente en el protagonismo de las organizaciones de mujeres indígenas). En este sentido, destacan la posición del feminismo comunitario con respecto a los principios de reciprocidad que rigen la comunidad, la noción de Pachamama entendida como un todo y el cuestionamiento de las implicaciones sexistas del concepto de madre Tierra. Asimismo, entienden la depredación de la tierra y el presente cambio climático como efectos de los neocolonialismos, del actual sistema capitalista global y del patriarcado.¹⁰

10. Pronunciamento del Feminismo Comunitario en la Conferencia de los Pueblos Sobre Cambio Climático [en línea]. Disponible en: <http://perspectives.apps01.yorku.ca/2010/05/08/pronunciamento-del-feminismo-comunitario-latinoamericano-en-la-conferencia-de-los-pueblos-sobre-cambio-climatico/>

El reconocimiento de esta *igualdad en la diferencia* nos reúne contra los impactos del extractivismo en nuestra vida, más allá de que los vivamos de manera diferenciada. A la par que se precariza nuestra existencia, hay obstáculos que nos dificultan decidir efectivamente cómo vivir y cómo exigir y hacer valer nuestros derechos. Algunos de ellos son la sobrecarga del trabajo de cuidado, la falta de reconocimiento de nuestra participación en organizaciones mixtas, la exclusión, el silenciamiento, la estigmatización y la criminalización de nuestro liderazgo (FAU-ALC, 2016). El problema fundamental al que nos enfrentamos es la violencia patriarcal en sus diversas formas: clasista, racista, gubernamental, corporativa, local, militar, paramilitar, delincencial y familiar. Las ecofeministas en Abya Yala ponemos en juego nuestra existencia al defender todas las formas de vida desde diferentes frentes, como lo han demostrado el caso de Berta Cáceres y otros más, desconocidos o no registrados en las estadísticas oficiales o de las ONG, lo que evidencia la reacción patriarcal (Cobo, 2011) de extrema violencia y aniquilación contra quienes nos asumimos como sujetos políticos femeninos en defensa de la integridad de nuestros cuerpos y territorios.

Conclusión

Este trabajo es un acto político que saca del olvido los aportes de las ecofeministas de Abya Yala y una invitación a que sigamos tejiendo esta historia quienes, como cantaría Mercedes Sosa, vivimos “en la región más vegetal del tiempo y de la luz”. Nominal y explícitamente, el ecofeminismo en Abya Yala aparece bajo la forma de la teología ecofeminista, y si bien las organizaciones que acá hemos identificado van desde finales de la década de 1980 hasta nuestros días, no debemos obviar que la práctica ya existía para algunos grupos de mujeres desde mucho antes de que se acuñase el término. Tener presente esta consideración supone una interpelación a la gobernabilidad epistémica del Norte global y coloca esta discusión en el marco de la teoría feminista del punto de vista, la geopolítica del conocimiento y la colonialidad del saber. La categoría *imagina-*

rios ecofeministas puede permitir los diálogos y las traducciones contextualizadas ontológicamente. Esta es apenas una mirada situada y parcial de tres décadas de una lucha que se remonta a cinco siglos y que tiene un horizonte de sentido explícito: sororidad, alteridad, justicia y liberación. La utopía ecofeminista es imposterizable. ▀

Bibliografía

- Barredo-Pantí, P., 2016. “Teologías y ecofeminismos desde América Latina. Del soplo de vida a la plenitud de vida”. *Temas de Nuestra América*, 32 (59), pp. 115-128.
- Blaser, M., 2013. “Notes toward a political ontology of ‘environmental’ conflicts”. En L. Green (ed.), *Contested ecologies. Dialogues in the South on nature and knowledge*. Ciudad del Cabo, HSRC Press.
- Cobo, R., 2011. *Hacia una nueva política sexual. Las mujeres ante la reacción patriarcal*. Madrid, Los Libros de la Catarata.
- Finzer, E., 2015, “Trees, seas, and ecofeminist imaginary in the vanguard poetry of Magda Portal (Perú, 1900-1989)”. *Hispanófila*, 173, pp. 319-332.
- Fondo de Acción Urgente para América Latina y el Caribe, FAU-ALC, 2016. *Extractivismo en América Latina. Impacto en la vida de las mujeres y propuestas de defensa del territorio*. Bogotá, FAU-ALC.
- Gebara, I., 1999. *Longing for running water: ecofeminism and liberation (Biblical reflections for ministry)*. Mineápolis, Fortress Press.
- Gebara, I., 2000. *Intuiciones ecofeministas. Ensayo para repensar el conocimiento y la religión*. Madrid, Trotta.
- Parentelli, G., 1992. “La Cumbre de la Tierra”. *Con-spirando*, 2, pp. 46-47.
- Ramón Carbonell, L., 2014. “Ecofeminismos y teología de la liberación”. *Papeles Relaciones Ecosociales y Cambio Global*, 125, pp. 101-109.
- Ress, M. J., 2006. *Ecofeminism in Latin America*. Nueva York, Orbis Books.
- Trapasso, R. D., 1993. “Ecofeminismo. Revisitando nuestra conexión con la naturaleza”. *Con-spirando*, 4, pp. 2-6.

Cartografías ecosóficas y situadas. Hacia una justicia zoocentrada y feminista

Mónica Cano Abadía*

Resumen: Este artículo presenta una propuesta teórica sobre la realización de cartografías centradas en *zoe* como herramienta de navegación que permita pensar en las posibilidades de una justicia ecosófica, posantropocéntrica y feminista. Como contrapunto a la mercantilización de la vida misma en el seno del capitalismo biogénético, Braidotti propone un giro *zoocentrado*, entendiendo por *zoe* la fuerza vital que une a seres humanos y no humanos. Este igualitarismo zoocentrado, basado en un monismo spinoziano y en un materialismo vitalista, plantea la necesidad de un giro posantropocéntrico para concebir las complejidades del Antropoceno. Un giro que disloca el concepto heredado de *anthropos*, pues ya no favorece la supremacía del sujeto humano occidental tradicional, sino que acepta la fuerza dinámica y vitalista de *zoe*. La realización de cartografías zoocentradas, o cartografías ecosóficas y situadas, será fundamental para concretar una ecojusticia multiespecies ecosófica, materialista, zoocentrada y feminista.

Palabras clave: *zoe*, justicia, ecosofía, Antropoceno, feminismo

Contra la mercantilización oportunista de la vida: de *bios* a *zoe*

Hoy en día el capitalismo biogénético mercantiliza la vida misma (Rose, 2007) y la enmarca en la inmensa cantidad de bienes de consumo

disponibles: células madre, úteros, códigos genéticos, cuerpos completos de animales o algunas de sus partes, bosques enteros considerados como materia prima, etc. El capitalismo explora actualmente las amplias posibilidades de mercantilizar la vida misma, incluso a través de interrelaciones transgénicas y entre especies. Se podría argumentar (y de hecho lo hacen ciertas poderosas corporaciones del biocapitalismo, como Johnson & Johnson)¹ que este campo de posibilidades vitales abierto por el capitalismo biogénético aumenta y mejora las capacidades y potencialidades humanas: se pueden desarrollar vacunas, diseñar cultivos más resistentes a las enfermedades o las plagas, se puede salvar el planeta y parar el cambio climático, o incluso eliminar enfermedades gracias a la investigación con células madre.

Sin embargo, desde su perspectiva del poshumanismo crítico, la autora feminista Rosi Braidotti (2013: 60-61) considera que el capitalismo biotecnológico está constreñido por el antropocentrismo y la acumulación de capital. Antropocentrismo y capitalismo se dan la mano: la única perspectiva que se tiene en cuenta en la explotación de la vida planetaria es la de las corporaciones transnacionales, cuyos objetivos son la acumulación de capital y la obtención de beneficios. Las técnicas transgénicas que se están desarrollando se usan para beneficiar a las industrias alimentarias y farmacéuticas, y los resultados se confinan al ámbito del beneficio humano; por lo tanto, no conllevan un cambio de pers-

* Center for Advanced Studies, South Eastern Europe, Universidad de Rijeka, Croacia. E-mail: m.c.abadia@gmail.com.

1. Véase su página corporativa: <https://www.jnj.com/innovation>

pectiva que incluya al resto de los animales ni al resto de la vida planetaria en sus consideraciones.

El análisis de Braidotti se apoya en la autora ecofeminista Vandana Shiva, quien exploró las causas y consecuencias de esta explotación de las posibilidades de la vida planetaria. Shiva (1997) afirma que vivimos una situación de biopiratería en la que los negocios occidentales tienen permiso para expropiar procesos naturales y formas tradicionales de conocimiento. Considera que las interrelaciones transespecies y transgénicas que se están desarrollando solo se apoyan en la búsqueda del beneficio (corporativo) humano. La biotecnología posibilita la existencia de una biopiratería que saquea los recursos genéticos de los pueblos indígenas, quienes tienen una relación mucho más respetuosa con la vida planetaria, y los convierte en propiedad corporativa (Shiva, 2000 y 2001). La ingeniería genética y la transgenia se crearon para acumular capital corporativo a través de la exploración de una biodiversidad que es vista como potencialmente rentable.

En contra de esta mercantilización oportunista de la vida, Braidotti (2013) propone reconsiderar el valor fundamental de la vida entendida de una manera holística, monista y materialista. Braidotti plantea dejar de pensar en la vida como *bios* (la vida observada desde una perspectiva antropocéntrica y androcéntrica) para pensar en *zoe*: el ámbito más amplio de la vida humana y no humana, con sus múltiples diferencias relacionales. La autora reivindica la fuerza vital de *zoe*: “*Zoe* es la fuerza transversal que corta y vuelve a zurcir especies, dominios y categorías precedentemente separadas” (Braidotti, 2015: 77). *Zoe* es la estructura dinámica de la vida misma. Y este ámbito más amplio de la vida es el que se ha de observar si se quiere caminar hacia una ecojusticia multiespecies, tal y como veremos que lo plantea Donna Haraway (2015: 161).

Las posibilidades de *zoe* son más amplias que aquellas que hoy en día explora, explota y controla el capitalismo. Al contemplar la vida con la estrecha perspectiva marcada por el antropocentrismo y la búsqueda del beneficio, la preocupación del capitalismo por las interrelaciones transespecies dista mucho de cualquier tipo de igualitarismo centrado en *zoe* (Braidotti, 2013: 60). La motivación del capitalismo no es conservar o mejorar las condiciones de *zoe*, sino ampliar su campo de actividades de explotación. Para Braidotti (2006), la economía política del capitalismo avanzado, a la vez eufórica y depresiva, nos inscribe en un constante estado de crisis. Las crisis de los derechos humanos, de la supervivencia de la vida humana y de la vida planetaria forman parte de la agenda política contemporánea.

Se hace necesario, pues, un giro zoocentrado que tenga en cuenta la vida en toda su amplitud y que sea capaz de escapar tanto del antropocentrismo imperante en nuestras prácticas como de la mercantilización de la propia vida fomentada por el biocapitalismo avanzando.

Se hace necesario, pues, un giro zoocentrado que tenga en cuenta la vida en toda su amplitud y que sea capaz de escapar tanto del antropocentrismo imperante en nuestras prácticas como de la mercantilización de la propia vida fomentada por el biocapitalismo avanzando.

El igualitarismo zoocentrado en el Antropoceno

Incorporar una visión zoocentrada, preocupada por la vida entendida con una perspectiva no antropocéntrica, supone ampliar la visión de lo que cuenta como una vida en nuestras consideraciones éticas y morales. La complejidad del análisis ha de multiplicarse para hacer justicia a multitud de formas de vida con las que interactuamos.

Esta complejidad es aún más necesaria hoy en día, pues hemos dejado atrás la era interglaciaria llamada Holoceno para ingresar en una nueva era geológica: el Antropoceno (Crutzen, 2002; Zalasiewicz *et al.*, 2011). Se ha introducido este concepto² para aludir a una era en la que *anthropos* se ha convertido en una fuerza geofísica que afecta a seres humanos y no humanos a nivel planetario. Esta transición se inició alrededor de 1800, con el comienzo del proceso de industrialización y el consecuente uso masivo de combustibles.

2. Para una breve revisión de la introducción del concepto, véase Haraway, 2014.

tibles fósiles. Tras la Segunda Guerra Mundial, se dio la Gran Aceleración (Steffen *et al.*, 2015) en el impacto que las actividades de origen antrópico a nivel planetario: pasaron a tener una magnitud equivalente a aquellas que habían dado origen a grandes cambios en la composición geológica y biológica del planeta antes del Holoceno. Para Steffen, Crutzen y McNeill (2007), las actividades de origen antrópico seguirán siendo la mayor fuerza geológica durante milenios; son hoy tan ubicuas y profundas que rivalizan con las grandes fuerzas de la naturaleza, y empujan hacia una *terra incognita* planetaria.

Sin embargo, se han señalado asimismo las limitaciones del concepto de *Antropoceno*, considerado demasiado generalista y aséptico: por sí mismo, no llega a mostrar que han sido las acciones de un sujeto particular, situado en un momento concreto de la historia de Occidente, las que han provocado este impacto geológico. Así, cabe señalar que hay que enmarcar el impacto de las actividades de origen antrópico en el seno del capitalismo avanzado globalizado: los efectos de la Gran Aceleración se ven magnificados por las actividades de ciertos sectores de la población mundial que controlan los medios de producción; es por esto que se ha acuñado el término *Capitaloceno* (Moore, 2015). Para hacer hincapié en el sesgo de género del sujeto de enunciación en la forma de pensar predominante en el dispositivo científico y en la lógica de dominio moderna, se habla también de *Faloceno* (LaDanta LasCanta, 2017). Además, para mostrar otros aspectos de las acciones antrópicas se han acuñado los términos *Plasticene* (MacFarlane, 2016), *Plantacioncene* (Haraway *et al.*, 2015) y *Anthrobscene* (Parikka, 2015). Haraway, como veremos en el siguiente apartado, utiliza indistintamente Antropoceno, Capitaloceno y Plantacionceno para referirse a este momento de inflexión en el impacto de las actividades antrópicas a nivel planetario, si bien introduce una perspectiva diferente con el término *Chthulhuceno*.

En el marco de la propuesta zocentrada de Braidotti, consideramos que es pertinente seguir

utilizando el término *Antropoceno*, pues conecta con una poderosa crítica a *anthropos* entendido como sujeto unitario moderno: un sujeto racionalista, con una soberanía personal inalienable, inmutable y coherente, radicalmente consciente e idéntico a sí mismo. Un sujeto que, además, ha fomentado una particular relación con la naturaleza. De acuerdo con un esquema cartesiano, este sujeto se ha alineado con lo racional, lo masculino y la mente. La naturaleza, en cambio, se ha asociado con lo sentimental, lo pasional, lo femenino y el cuerpo. Así, en un esquema dualista y, por tanto, jerárquico (Derrida, 2008: 371), la razón/lo masculino/la mente se valora por encima de la naturaleza/lo femenino/el cuerpo, y se considera progreso científico el dominio del primero sobre la segunda (Keller, 1991). A pesar de proclamar su neutralidad científica y su universalidad, el sujeto humano que hemos heredado de la tradición moderna occidental tiene unos marcados rasgos específicos: los del hombre adulto, blanco, heterosexual, europeo y hablante de una lengua estándar (Deleuze y Guattari, 1987: 105). *Anthropos* no hace referencia a la humanidad en su conjunto, aunque el término encierra una pretensión universalista, sino a un sujeto específico: el sujeto del proceso científico moderno y del capitalismo occidental. Es este sujeto el que lidera las actividades antrópicas que están teniendo impacto a nivel global, y es este el sujeto que critica Braidotti al hablar del Antropoceno.

Frente a este tipo de pensamiento masculinista, eurocéntrico y racionalista que fomenta la perspectiva centrada en *anthropos*, Braidotti propone un giro posantropocéntrico para dislocar el concepto heredado de *anthropos* que ha condicionado nuestra manera de pensar el mundo en Occidente. Así, Braidotti trata de pensar sobre y desde el Antropoceno con una perspectiva zocentrada, entrelazada con un materialismo vitalista basado en un monismo spinoziano. A partir del monismo materialista de Baruch Spinoza, Braidotti considera que ni la materia, ni el mundo ni la humanidad somos entidades dualistas; la materia es solo una. La materia no

está, por lo tanto, dominada por principios de oposición interna o externa. Esto condujo a las perspectivas marxistas-hegelianas a considerar a Spinoza como políticamente ineficiente y holista. Sin embargo, en la Francia de los años setenta, autores como Gilles Deleuze (2001) lo recuperaron precisamente para tratar de superar las oposiciones dialécticas que plagan el pensamiento político occidental.³ A través de esta recuperación de Spinoza, se propone un materialismo vitalista que considera que la materia es activa, vital y autopoiética. De esta manera, el vitalismo materialista entronca con la consideración zoocentrada de Braidotti: si la materia es una, no podemos considerar la vida solamente desde una perspectiva antropocéntrica, como *bios*, sino que tenemos que abrir la perspectiva a una visión más amplia de la vida humana y no humana: *zoe*. Una perspectiva zoocentrada deconstruye la superioridad humana y cualquier noción residual de *bios* o *anthropos* como algo categóricamente distinto a *zoe* (Braidotti, 2013: 65). Con el giro posantropocéntrico que propone Braidotti, este sujeto pierde su posición de supremacía.⁴

El zoeigualitarismo o igualitarismo zoocentrado que propone Braidotti expresa la fuerza materialista y vitalista de la vida misma, de *zoe*, como una fuerza generativa que atraviesa todas las especies. Lleva a una nueva alianza entre especies que abre perspectivas éticas y políticas imprevisibles y sin precedentes. No parte de un nexo negativo y catastrofista inspirado en el miedo a que el Antropoceno acabe con nuestro soporte vital, sino que propone una perspectiva afirmativa que celebra los nuevos ensamblajes transversales que pueden surgir a nivel planetario (Braidotti, 2013: 103). Braidotti, pues, nos invita a salir del antropocentrismo y a ser conscientes de que la humanidad no está sola en esta situación: *zoe* nos une con los otros seres humanos y no humanos. El zoeigualitarismo es necesario para con-

seguir un giro posantropocéntrico, urgente en los tiempos del Antropoceno. Es una respuesta fundamentada, secular y materialista a la mercantilización oportunista de la vida que impera en el capitalismo avanzado (Braidotti, 2013: 60).

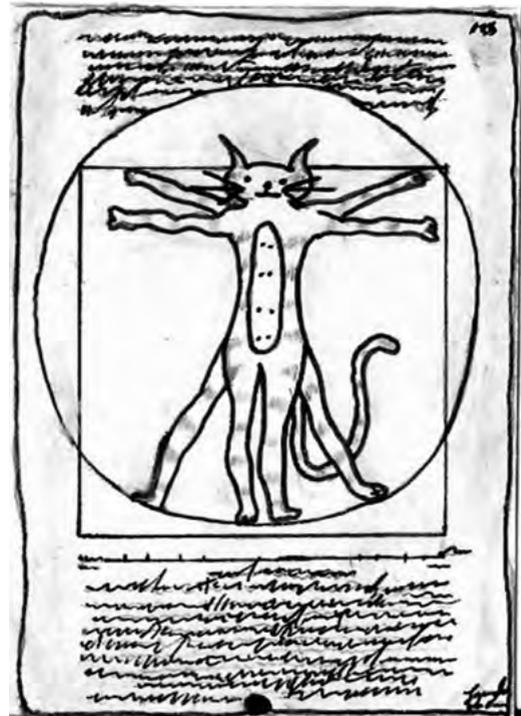


Imagen 1. Pierre Molangi, *The Vitrubian cat*. Otra versión de la imagen utilizada por Braidotti (2013: 73) para ilustrar la pérdida de la posición del sujeto moderno occidental como medida de todas las cosas. Fuente: [facebook.com/Art-by-Pierre-Molangi](https://www.facebook.com/Art-by-Pierre-Molangi).

Al descentralizar a *anthropos*, otros sujetos adquieren protagonismo: sujetos tradicionalmente considerados como la otredad. Así, desde *zoe* surgen nuevas visiones del mundo que contrastan con las heredadas de *anthropos*. Quienes hemos caído fuera de la categoría estándar de sujeto tenemos que fomentar nuevas formas de conocimiento, nuevas perspectivas críticas sobre el Antropoceno y nuevas alianzas. Para ello, proponemos la realización de cartografías ecosóficas y situadas como metodología fundamental para dar cuenta de nuevas visiones del mundo desde *zoe*, y también para crearlas.

3. Para un acercamiento a la recuperación de la filosofía de Spinoza por el feminismo, véase Balza Múgica, 2014.

4. Para enmarcar la crítica de Braidotti a *anthropos* en el contexto más amplio de su propuesta poshumana, véase: Braidotti, 2013, especialmente el capítulo 1.

Cartografías ecosóficas situadas: hacia una ecojusticia multiespecies

Una cartografía es una metodología materialista, interesada en la producción de teoría y orientada para la acción afirmativa (Braidotti, 2013: 114). Es una lectura política de la producción de conocimiento de los sujetos en el mundo contemporáneo, un mapeo de lo que está pasando en el mundo con una perspectiva situada. El presente está conformado por mil mesetas de eventos multifacéticos: hay que dar cuenta y darse cuenta de la presencia de esos eventos múltiples (Deleuze y Guattari, 1987). Las cartografías suponen un pensar en, desde y por el mundo: devenir-mundo (Braidotti, 2015: 66), incorporar el mundo en nuestra subjetividad, enraizar la subjetividad en el mundo. Las cartografías, por lo tanto, conectan con las prácticas políticas feministas situadas (Rich, 1987), que invitan a reflexionar sobre qué lugar se ocupa en el mundo atendiendo a diferentes ejes de opresión y privilegio: género, raza, clase, etc. También entroncan con las prácticas de interseccionalidad, que animan a pensar en cómo nos relacionamos con los demás seres planetarios. El concepto de interseccionalidad fue acuñado por Kimberle Crenshaw (1989) en un intento de dar cuenta de su situación como mujer negra en el seno del feminismo y pensar las intersecciones entre raza y género. Como metodología, se trata del estudio sistemático de las maneras en las que se interrelacionan ciertos rasgos identitarios diferenciadores, tales como raza, género, sexualidad, clase, etnia u otras identidades culturales y sociopolíticas (Fotopoulou, 2012: 19).

Si llevamos este análisis interseccional al terreno del Antropoceno, puede que nos situemos en una situación de opresión por ser mujeres, por ejemplo, pero en tanto que humanas disfrutemos de un privilegio que no es accesible para las demás especies compañeras (Haraway, 2003); por tanto, con un ejercicio de responsabilidad, tenemos que dar cuenta de esa situación de privilegio. Las cartografías situadas nos empujan a la autorreflexión, necesaria para analizar las

posiciones de opresión y de privilegio que ocupamos.

Sin embargo, estas políticas situadas no deben hacernos perder en los detalles: se ha de incorporar también una visión amplia y holística. En este sentido, resulta interesante la aportación de Félix Guattari (2000) a la redefinición de la ecología. Según Guattari, si no se encuentra remedio, la vida en el planeta Tierra corre riesgo de desaparecer debido al profundo desequilibrio ecológico en el que vivimos. En *Las tres ecologías*, habla de la ecología natural, que da cuenta del entorno natural; la humana, que apunta a lo social, y la psíquica, referida a la dimensión psicológica. Entre ellas se establecen relaciones transversales, y se hace necesaria una articulación ética y política de las tres para entender el complejo momento en el que vivimos. A esta complicada articulación de las tres ecologías Guattari la llama *ecosofía*. Así, proponemos la necesidad de una justicia ecosófica: una justicia que atienda a los niveles social, medioambiental y mental.

Así, Guattari expande la definición tradicional de ecología, que atiende solamente al nivel medioambiental, e incluye las ecologías mental y social. Los discursos dominantes reprimen nuestras subjetividades y contaminan nuestra ecología mental, mientras que el individualismo imperante en las sociedades occidentales infecta nuestra ecología social. Una justicia ecosófica trata de crear subjetividades disidentes que trabajen colectivamente en contra de los efectos dañinos del capitalismo sobre nuestras sociedades, nuestras mentes y nuestros entornos naturales. Desde esta perspectiva, debemos proteger la Tierra, nuestras colectividades y nuestras propias mentes singulares para poder sobrevivir colectiva y afirmativamente a los efectos del capitalismo en el Antropoceno. Así, por ejemplo, las cartografías ecosóficas tienen en cuenta las conexiones entre el efecto invernadero, la situación de las mujeres, el racismo, la xenofobia y el consumo desenfrenado (Braidotti, 2013: 93). Braidotti considera que no debemos analizar solamente porciones fragmentadas de estas realidades, sino que hemos de trabajar para ver sus interconexiones.

Una de las propuestas más estimulantes como respuesta colectiva y afirmativa al Antropoceno es la de la autora feminista Donna Haraway, cuyo pensamiento destaca por tener en cuenta las múltiples y complejas interconexiones entre lo natural, lo tecnológico, lo humano, lo maquínico, lo animal y lo monstruoso. Para Haraway (2015: 161), el Antropoceno, al que añade los nombres de *Capitaloceno* y *Plantacionceno*, tiene diversos efectos, incluyendo la inmensa destrucción que ya está en curso y que afectará no solo a los once billones de humanos que habrá sobre la Tierra al final del siglo XXI, sino también a una miríada de otras criaturas. El Antropoceno/Capitaloceno/Plantacionceno es más una frontera que una era: marca una discontinuidad, pues lo que vendrá después no será como lo anterior. Nuestra tarea en este momento de inflexión, según Haraway, es conseguir que el Antropoceno/Capitaloceno/Plantacionceno sea lo más corto posible para dar paso cuanto antes a una nueva era, pues cree que, el camino hacia una ecología multiespecies que permita la sostenibilidad más allá del Antropoceno pasa por la creación de vínculos de parentesco posantropocéntricos que eviten la mercantilización de la vida fomentada por el Antropoceno/Capitaloceno/Plantacionceno.

Para ello, desde una perspectiva feminista y crítica, Haraway (2015) propone el término *Chthuluceno* para aludir al Antropoceno/Capitaloceno/Plantacionceno. Con este término, trata de alejarnos de la negatividad catastrófica en la que hace hincapié el Antropoceno/Capitaloceno/Plantacionceno y nos invita a focalizar la atención en las muchas otras historias que podemos construir a través de fabulaciones feministas, nuevas formas de conocimiento que replanteen nuestros posibles pasados, presentes y futuros. El término es un guiño al dios primigenio Cthulhu, creado por H. P. Lovecraft. Sin embargo, Haraway realiza una adaptación de su nombre para hacer referencia a lo ctónico:⁵ seres infra-mundanos, tentaculares, sin género y que evitan lo binario (Haraway y Kenney, 2013). Haraway

(2014) hace referencia a Potnia Theron, diosa de los animales, y Potnia Melissa, diosa de las abejas, como deidades ctónicas con extraordinarios poderes de creación y destrucción. El Chthuluceno es una fabulación feminista para tratar de repensar el mundo en el que vivimos, que trata de realizar otras cartografías tentaculares, rizomáticas y ecosóficas, que abarquen aspectos olvidados de nuestra era y que permitan figuras diversas y divergentes.



Imagen 2. Representación de Potnia Theron (diosa de los animales) en un ánfora beocia de 680 a. C., Museo Arqueológico Nacional de Atenas. Fuente: pladelafont.blogspot.com.es

La propuesta de Haraway pasa por estas figuras transformativas y por la creación de lazos de parentesco posantropocéntricos, basados no solo en la especulación feminista, sino en la más rigurosa biología (Haraway, 2003 y 2014). Así, hemos de dar cuenta de los lazos de parentesco ya existentes, y hemos de intensificarlos y hacerlos evidentes. Según la terminología de Braidotti, *zoe* es nuestro parentesco. Hay que recomponer la idea de parentesco más allá de la especie humana para poder pensarnos como seres planetarios y repensar una ética del cuidado y de la responsabilidad con una perspectiva posantropocéntrica y ecosófica. Para ello, Haraway considera que las feministas tenemos que ser las

5. Chthonic, en inglés, de ahí el desplazamiento de la hache en *Chthulucene*.

lideresas de la imaginación, la teoría y el cambio para recomponer nuestras genealogías y parentescos, es decir, para diseñar el camino hacia una ecojusticia multiespecies que acoja también a una humanidad diversa, no dominada por el antropocentrismo, el androcentrismo ni otras ópticas miopes que motivan la creación de *otros* excluidos.

Conclusiones

Frente a la mercantilización oportunista de la vida, Braidotti propone la reivindicación de *zoe*, la fuerza vital que nos une a seres humanos y no humanos. Este giro zoocentrado conduce a un marco de comprensión posantropocéntrico que ya no favorece la supremacía del sujeto tradicional occidental, *anthropos*, sino que acepta la fuerza dinámica de *zoe*.

Un igualitarismo zoocentrado es más necesario que nunca en el Antropoceno. El reconocimiento del rol destructivo de ciertos sectores de la humanidad puede llevarnos a un sentimiento de indefensión y vulnerabilidad compartido, al hacernos cargo de que una posible catástrofe medioambiental está por llegar. Sin embargo, Braidotti propone otra manera de pensar en y desde el Antropoceno: una manera vitalista que surge del reconocimiento de un nexo positivo a través de *zoe* y nos une a los otros seres, humanos y no humanos. A partir de un monismo spinoziano, Braidotti plantea un acercamiento vitalista, materialista y feminista a las acuciantes cuestiones a las que nos enfrentamos en el Antropoceno. Una perspectiva posantropocéntrica y zoocentrada sobre el Antropoceno nos muestra nuestra unión ecosófica.

Esta afirmación ecosófica conduce a cartografías políticas que den cuenta de nuestro lugar en el mundo: cartografías ecosóficas basadas en las políticas feministas situadas. Se han de reescribir las ecocartografías tradicionales, que tienden a considerar ciertos aspectos medioambientales con un corte pesimista, para pasar a imaginar cartografías afirmativas, ctónicas, tentaculares y

rizomáticas, que nos lleven hacia una ética de la sostenibilidad y hacia la creación de vínculos de parentesco con una perspectiva zoocentrada que trabaje por una ecojusticia multiespecies. ▀

Agradecimientos

Este trabajo se enmarca en el proyecto “Justicia, ciudadanía y vulnerabilidad. Narrativas de la precariedad y enfoques interseccionales” (FFI2015-63895-C2-1-R), adscrito al Instituto de Estudios de las Mujeres de la Universidad de La Laguna y financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España. Además, también se encuadra en el proyecto de investigación posdoctoral “The Re-Radicalization of Critical Thinking: Toward a Global Social Justice”, llevado a cabo en el Center for Advanced Studies - South Eastern Europe (Universidad de Rijeka).

Bibliografía

- Balza Múgica, I., 2014. “Los feminismos de Spinoza. Corporalidad y renaturalización”. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 63, pp. 13-26.
- Braidotti, R., 2006. “Affirming the Affirmative: on Nomadic Affectivity”. *Rhizomes*, 11-12. Disponible en: <http://www.rhizomes.net/issue11/braidotti.html>, consultado el 11 de octubre de 2017.
- Braidotti, R., 2015. *Lo posthumano*. Barcelona, Gedisa.
- Crenshaw, K., 1989. “Demarginalizing the intersection of race and sex: a black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory, and antiracist politics”. *University of Chicago Legal Forum*, 14, pp. 538-554.
- Crutzen, P. J., 2002. “Geology of mankind: the Anthropocene”. *Nature*, 415 (23).
- Deleuze, G., 2001. *Spinoza. Filosofía práctica*. Barcelona, Tusquets.
- Deleuze, G., y F. Guattari, 1987. *A thousand plateaus. Capitalism and schizophrenia*. Minneapolis/Londres, University of Minnesota Press.

- Derrida, J., 2008. "Firma, acontecimiento, contexto". En J. Derrida, *Márgenes de la filosofía*. Madrid, Cátedra, pp. 347-372.
- Fotopoulou, A., 2012. "Intersectionality, queer studies and hybridity: methodological frameworks for social research". *Journal of International Women's Studies*, 13 (2), pp. 19-32.
- Guattari, F., 2000. *The three ecologies*. Londres, The Athlone Press.
- Haraway, D., 2003. *The companion species manifesto. Dogs, people, and significant otherness*. Chicago, The University of Chicago Press.
- Haraway, D., 2014. "Anthropocene, Capitalocene, Chthulucene: staying with the trouble". Disponible en: <http://opentranscripts.org/transcript/anthropocene-capitalocene-chthulucene/>, consultado el 27 de octubre de 2017.
- Haraway, D., 2015. "Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: making kin". *Environmental Humanities*, vol. 6, pp. 159-165.
- Haraway, D., y M. Kenney, 2013. "A Conversation with Donna Haraway". Disponible en: <https://static1.squarespace.com>, consultado el 26 de octubre de 2017.
- Haraway, D., et al., 2015. "Anthropologists are talking. About the Anthropocene". *Ethnos*, 81 (3), pp. 535-564.
- Keller, E. F., 1991. *Reflexiones sobre género y ciencia*. Valencia, Alfons el Magnànim.
- LaDanta LasCanta, 2017. "El Faloceno. Redefinir el Antropoceno desde una mirada ecofeminista". *Ecología Política*, 53, pp. 26-33.
- MacFarlane, R., 2016, "Generation Anthropocene: how humans have altered the planet for ever", *The Guardian*, 1 de abril. Disponible en: <https://www.theguardian.com/books/2016/apr/01/generation-anthropocene-altered-planet-for-ever>, consultado el 11 de octubre de 2017.
- Moore, J., 2015. *Capitalism in the web of life*. Nueva York, Verso.
- Parikka, J., 2015. *The Anthrobscene*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Rich, A., 1987. *Blood, bread and poetry*. Londres, Virago Press.
- Rose, N., 2007. *The politics of life itself: biomedicine, power, and subjectivity in the twenty-first century*. Nueva Jersey, Princeton University Press.
- Shiva, V., 1997. *Biopiracy. The plunder of nature and knowledge*. Nueva York, South End Press.
- Shiva, V., 2000. *Seeds of suicide: the ecological and human costs of globalisation of agriculture*. Nueva Delhi, Research Foundation for Science Technology and Ecology.
- Shiva, V., 2001. *Patents: myths and reality*. Nueva Delhi, Penguin.
- Steffen, W., P. J. Crutzen y J. R. McNeill, 2007. "The Anthropocene: are humans now overwhelming the great forces of nature?". *AMBIO. A Journal of the Human Environment*, 36 (8), pp. 614-621.
- Steffen, et al., 2015. "The trajectory of the Anthropocene: the Great Acceleration". *The Anthropocene Review*, 2 (1), pp. 81-98.
- Zalasiewicz J., et al., 2011. "The Anthropocene: a new epoch of geological time?". *Philosophical Transactions of the Royal Society*, 369, pp. 835-841.

Ecologías políticas feministas: perspectivas situadas y abordajes emergentes

Rebecca Elmhirst*

Traducido por Marien González Hidalgo

Resumen: Este artículo reflexiona sobre el desarrollo de la ecología política feminista, un campo de investigación y praxis que ofrece diferentes aproximaciones teóricas acerca de las relaciones sociales de poder asociadas con la naturaleza, la cultura y la economía, con un compromiso con epistemologías, métodos y valores feministas. A partir de una pequeña selección ilustrativa de artículos de investigación, presento un comentario situado y conscientemente parcial sobre las contribuciones anglófonas que han resonado en mi propia práctica de investigación, enseñanza y vida cotidiana. Considero cuatro áreas de desarrollo relacionadas de la ecología política feminista: primero, las dinámicas de género en el acceso y despojo de recursos; segundo, los debates en torno al poshumanismo, los cuerpos y la materia; tercero, las consideraciones académicas y activistas acerca de la suficiencia, los comunes y una ética de cuidado feminista, y finalmente, los esfuerzos recientes para desarrollar una ecología política feminista decolonial. Mi objetivo es mostrar los tipos de preguntas y preocupaciones que plantea cada uno de estos hilos, considerados como plataformas para continuar el debate crítico.

Palabras clave: ecología política feminista, género, poshumanismo, comunes, descolonización

* Universidad de Brighton, Reino Unido. *E-mail:* r.j.elmhirst@brighton.ac.uk

Introducción

La ecología política feminista (EPF) se ha convertido en un campo expansivo y abierto que abarca diversas teorizaciones acerca de las relaciones sociales de poder asociadas con la naturaleza, la cultura y la economía. Aunque la EPF comprende una diversidad de enfoques y materias, existe un compromiso compartido (aunque a menudo implícito) con la epistemología, los métodos y los valores feministas: la EPF identifica y desafía concepciones y prácticas masculinas dominantes de conocimiento y autoridad, al tiempo que se enfatizan formas de investigación y práctica que empoderan y promueven la transformación social y ecológica para las mujeres y otros grupos marginados. Los esfuerzos recientes para *mapear* el terreno de la ecología política feminista, y los debates que los han seguido, muestran los conocimientos que esta aborda. Como ecóloga política feminista y académica anglófona que escribe desde la perspectiva de los estudios críticos de desarrollo, mis revisiones de literatura han enfatizado el trabajo que en la EPF se relaciona con debates empíricos sobre el despojo, el acceso a los recursos y su control en contextos globales del Sur (véase, por ejemplo, Elmhirst, 2015) y, por lo tanto, reflejan mi compromiso con redes transnacionales específicas de pensamiento y práctica en la EPF. Otras académicas abordan la ecología política feminista con posiciones un tanto diferentes, como se comprueba, por ejemplo, en la colección editada por Wendy Harcourt



Imagen 1. Bajo presión por la expansión de la palma de aceite: campesina dayak con su cultivo de arroz de tala y quema (*swidden*), Borneo Oriental, Indonesia. Autora: Rebecca Elmhirst.

e Ingrid Nelson, que ponen mayor énfasis en la EPF como “un proceso de hacer el ecologismo, justicia y feminismo de manera diferente”, e incluyen abordajes de las ecologías *queer* y poshumanistas (Harcourt y Nelson, 2015: 9). Además, las contribuciones académicas que buscan explícitamente descolonizar la academia y desafiar las hegemonías de las prácticas de conocimiento y política blancas, anglófonas, coloniales y occidentales (Sundberg, 2014) han abierto posibilidades más radicales para interactuar con otras cosmovisiones y otras formas de saber, lo que trae otros tipos de redes de pensamiento y práctica en la conversación con la EPF.

Ofrezco aquí un comentario sobre el trabajo reciente en ecología política feminista que ha resonado en mi propia práctica de investigación, enseñanza y vida cotidiana. La mía es, inevitablemente, una visión parcial, restringida por mis competencias lingüísticas (anglófona), el privilegio europeo blanco y la experiencia de

género. Planteo el desarrollo de la ecología política feminista a partir de cuatro aspectos relacionados con el objetivo de mostrar los tipos de preguntas y preocupaciones propios de cada uno de estos hilos: *a*) la EPF y las dinámicas de género en el acceso a los recursos y su despojo; *b*) ontologías poshumanistas, cuerpos y materia en la EPF; *c*) suficiencia, los comunes y ética feminista del cuidado, y *d*) ecología política feminista decolonial. En cada una de estas áreas se está desarrollando una literatura muy rica, pero aquí hago referencia a una selección pequeña e ilustrativa de artículos que proporcionan puntos de entrada a debates emergentes.

La ecología política feminista y las dinámicas de género en el acceso a los recursos y su despojo

Hasta la fecha, gran parte de la EPF se ha centrado en cuestiones de acceso y control de recursos, apoyándose en el legado marxista de la ecología

política y ampliándolo para considerar escalas políticas más cercanas, es decir, la política de los hogares y las comunidades. Así, se concede peso conceptual a las formas en que el capitalismo transforma y produce la naturaleza, y puesto que estos procesos de transformación se cruzan con las jerarquías de género a diferentes escalas, se considera que los patrones de privatización y comercialización tienen importantes efectos de género. Tales estudios buscan destacar “el papel crucial de las relaciones de autoridad familiar y las relaciones de propiedad en la estructuración de la división sexual del trabajo y el acceso a los recursos rurales” como la tierra y el trabajo (Carney, 2004: 316). Estos trabajos han detallado los impactos específicos de género en relación con cambios o intervenciones ambientales, y cómo estos se configuran por las divisiones existentes de trabajo del hogar y los derechos diferenciales a los recursos entre hombres y mujeres. Más recientemente, este enfoque se ha aplicado en estudios sobre los impactos de la neoliberalización en la naturaleza en relación con el género (como se muestra en la colección editada por Elmhirst y Resurrección, 2008), y se le ha dado un mayor énfasis al analizar los impactos de género relacionados con el despojo y el acaparamiento de tierras y aguas en el Sur global (Behrman *et al.*, 2012).

Se está abriendo una línea de trabajo similar a través de estudios sobre los impactos del cambio climático en función del género, en los que la EPF busca observar no solo los impactos específicos de género del cambio climático, sino también las implicaciones de género de los conocimientos, políticas y prácticas relacionados con la adaptación al cambio climático (Arora-Jonsson, 2011). Por ejemplo, los enfoques de mercado para paliar el cambio climático a través de pagos por servicios ecosistémicos, que recompensan a los usuarios de los recursos con el fin de evitar la deforestación, se basan en formulaciones de derechos de propiedad que pueden borrar los modos informales preexistentes de acceso a recursos de los que dependen las mujeres y otros grupos marginados. De este modo se profundizan las

desventajas de género de formas imprevistas. Un tema común es que hombres y mujeres tienen intereses diferenciados por género en relación con el medio ambiente y los recursos naturales, derivados de sus diferentes roles, responsabilidades y conocimientos por la división del trabajo en los hogares y las familias. Por lo tanto, el género se entiende como una variable crítica en la configuración de procesos de cambio ecológico y la búsqueda de formas de vida viables (Elmhirst y Resurrección, 2008: 5).

Esta línea de la EPF también ha considerado las relaciones de género en el hogar y en la comunidad como relaciones políticamente relevantes, aunque a menudo sean pasadas por alto, sobre todo cuando las intervenciones ambientales provocan conflictos de género dentro de los hogares (y en las asociaciones conyugales) y generan a su vez efectos ecológicos. El trabajo de Carney (2004) en Gambia documenta los conflictos intrahogar que surgieron tras las intervenciones para mejorar la productividad de los humedales. El acceso consuetudinario (*customary*) de las mujeres a la tierra arrocera, una fuente clave de ingresos, se vio socavado por esquemas de riego patrocinados por donantes y proyectos hortícolas, que implicaron nuevas demandas de mano de obra femenina, muy cuestionadas dentro de los hogares y las comunidades (Carney, 2004).

La importancia del género en las estructuras de autoridad familiar y las relaciones conyugales en la configuración del acceso a los recursos y su control se ve quizá más claramente en escenarios donde la capacidad de obtener beneficios de los recursos depende de las relaciones sociales que restringen o permiten la materialización de tales beneficios (Ribot y Peluso, 2003). En gran parte del sur de Asia, las normas y prácticas sociales jerárquicas vinculadas a la sociedad conyugal colocan a las mujeres en una situación de dependencia de los parientes masculinos, que se convierten en un conducto central para acceder a los recursos (incluidos la tierra, el trabajo y el capital). Esto da lugar a vulnerabilidades específicas para aquellas que experimentan ruptura

matrimonial o viudez. La EPF proporciona las herramientas conceptuales necesarias para revelar dinámicas de poder de este tipo dentro del hogar. Al problematizar la supuesta división entre las esferas pública y privada, estos trabajos han demostrado cómo los discursos y las prácticas de género asociados con las políticas nacionales e internacionales se filtran en el ámbito reproductivo.

La EPF está vinculada a una crítica más amplia de los impactos del neoliberalismo y la mercantilización en África y partes del Sudeste Asiático donde los sistemas de tenencia de recursos basados en la comunidad son transformados en sistemas de tenencia individualizados y comercializados, lo que reduce el acceso de las mujeres a la tierra (y al agua) como miembros de la comunidad (Doss *et al.*, 2014; Zwartveen, 2009). La EPF está desarrollando un compromiso feminista crítico con tales procesos y sus implicaciones para la seguridad alimentaria, como cuando se realizan inversiones transnacionales a gran escala en monocultivos de agrocombustibles (por ejemplo, aceite de palma). A este enfoque, se le agrega otro matiz con un análisis interseccional de subjetividades (Nightingale, 2011), que, en estudios sobre la expansión de la palma de aceite en el Sudeste Asiático, muestra la interacción entre género, etnia, edad y paisaje en la configuración de los impactos y respuestas diferenciadas frente a la privatización y la mercantilización de los recursos (Elmhirst *et al.*, 2017). Más que nunca, a medida que los procesos de privatización y despojo se aceleran y se extienden por todo el mundo, la importancia de este tipo de análisis radica en cómo destacar impactos y respuestas diferenciadas, y poder proporcionar los conocimientos necesarios para el desarrollo de intervenciones políticas que impliquen justicia y empoderamiento para los grupos marginados.

Ontologías poshumanistas, cuerpos y materias

Mientras que la EPF reciente ha proporcionado un enfoque renovado sobre las subjetividades

para comprender tanto el acceso a los recursos como su control a través del género, también hay una corriente de pensamiento que busca entender la naturaleza no simplemente como un contexto objetivado contra el cual se desarrollan las relaciones sociales, sino a través de una ontología relacional poshumanista. Dentro del nuevo feminismo material, tal como se explora en la colección editada por Alaimo y Hekman (2008), el dualismo moderno naturaleza-sociedad es reemplazado por ontologías que reconceptualizan la naturaleza y cuestionan el dominio humano sobre naturalezas no humanas o más que humanas. A medida que estas ideas arraigan, algunos de los principios iniciales del ecofeminismo se vuelven a trabajar y se reintroducen en la EPF, después de un largo paréntesis durante el cual se rechazó este conjunto de ideas, acusadas de esencialismo. Ahora, en cambio, se establece una distinción entre esencialismo y un “reconocimiento de las conexiones corporales y materiales con el entorno” (Gaard, 2011: 42).

Se ha ampliado un enfoque teórico de la interseccionalidad para examinar cómo las experiencias de género, raza, etnia, clase, edad, etc., a menudo toman forma a través de ideas especistas acerca de las relaciones entre humanidad y animalidad (Hovorka, 2012). Inspirado en el trabajo de Donna Haraway (2004) sobre especies compañeras, esta línea de trabajo se centra en el hacer y devenir de las identidades sociales a través de las fronteras entre las especies. El pensamiento feminista poshumanista se usa en la EPF para considerar las formas en que las organizaciones jerárquicas de género y especie funcionan materialmente, simbólicamente y a través de tecnologías de seguridad, desarrollo y conservación en una diversidad de entornos.

Las ideas sobre una ontología relacional poshumanista también se están abordando en las que podrían describirse como ecologías políticas feministas del cuerpo. Este enfoque va más allá de concepciones del cuerpo como acotado e interactivo, y considera los flujos entre los organismos y a través de ellos, y entre las naturalezas

humana y no humana. Quienes trabajan en EPF recurren a este tipo de conceptualizaciones para analizar los flujos metabólicos asociados a la comida, y establecen vínculos importantes entre las ecologías que sustentan los sistemas alimentarios globalizados neoliberales, las prácticas de producción y consumo y el terreno feminista más tradicional de los cuerpos y el género (Hayes-Conroy y Hayes-Conroy, 2013). Las filtraciones de contaminantes y sustancias cancerígenas en y entre las naturalezas humanas y no humanas son consideradas como espacialmente desiguales, asociadas con procesos de raza y de género de marginación tanto social como espacial (Guthman y Mansfield, 2013).

Un ejemplo de este tipo de trabajo en EPF es el análisis del activismo y la pedagogía en torno a la seguridad alimentaria, sobre todo en comunidades relativamente marginadas de América del Norte, donde se han desarrollado programas de huertos escolares y cocina para fomentar hábitos alimentarios saludables en niños y niñas a través de experiencias sensoriales prácticas en huertas y cocinas. Hayes-Conroy y Hayes-Conroy (2013) proponen una ecología política del cuerpo que implica una evaluación de las fuerzas estructurales (las económicas políticas que producen desigualdades sociales en relación con el acceso a los alimentos), la producción de conocimiento y la creación de significado (discursos sobre la comida y la salud producidos por personas e instituciones) y una ontología relacional (mostrando la importancia de las relaciones entre los sistemas sociales y ambientales y cómo estos se materializan en las dinámicas afectivas y emocionales de la vida cotidiana). Esta extensión de la ecología política feminista en una ontología relacional que toma en serio las dimensiones emocionales y afectivas de la comida y la alimentación apunta a una vía prometedora para los estudios de género y desarrollo en general, que tomen en serio las prácticas corporales cotidianas y las relaciones afectivas y emocionales “como procesos en y a través de los cuales las fuerzas políticas y económicas más amplias toman forma y se constituyen” (Hayes-Conroy y Hayes-Conroy, 2013:

88). Este tipo de trabajo no solo contribuye a una EPF encarnada (*embodied*), que busca vincular las escalas de análisis íntimas con las más amplias, sino que también conecta la EPF con el trabajo sobre género y justicia ambiental (Tschakert y Machado, 2012), y así fomenta sinergias prometedoras para futuros trabajos.

Suficiencia, los comunes y una ética feminista del cuidado

También vinculado en parte a una revisión del ecofeminismo, el trabajo reciente en ecología política feminista ha explorado de qué manera una ética feminista del cuidado puede reimaginar una alternativa poscapitalista a las formas neoliberales de desarrollo basado en la extracción y el consumo de los recursos naturales. Con una perspectiva transnacional sobre el medio ambiente, el desarrollo y los vínculos entre la producción y el consumo en todo el mundo, la EPF analiza prácticas de consumo ético y *marketing* social para problematizar las formas en que tales prácticas constituyen las subjetividades de las consumidoras (mujeres) en el Norte, así como las relaciones entre ser humano-ambiente en el Norte y el Sur. Hawkins (2012) relaciona la EPF con estudios de consumo ético para mostrar cómo en el Norte el *marketing* social tiende a constituir vidas cotidianas como algo separado de los entornos naturales, excepto a través de las elecciones de consumo. Esto tiene el efecto de sugerir que el mercado es la única ruta para el cuidado y las acciones ambientalmente responsables, nociones que están muy relacionadas con el género. En mis propias colaboraciones en EPF sobre la palma aceitera, este tipo de análisis me ha resultado útil para revelar las contradicciones del activismo en relación con el consumo en el contexto del desarrollo del aceite de palma, en que la ética del cuidado se funde con la naturaleza (representada en imágenes de bosques amenazados y orangutanes en peligro de extinción), mientras que en los mensajes corporativos por la palma aceitera sostenible desaparece el cuidado de las comunidades despojadas de sus bosques (Elmhirst *et al.*, 2017).

Las posibilidades más radicales de expresar una ética del cuidado han surgido de los compromisos de la EPF con el ecofeminismo, el decrecimiento, las narrativas de la suficiencia y lo que Wichterich (2015: 83) llama la búsqueda de un buen vivir, modos de vida seguros y “sostenibilidad de la vida”. Esto muestra una intersección entre la economía de cuidados, los bienes comunes y una crítica del consumo globalizado, y ha surgido en gran medida en respuesta a la precariedad causada por la explotación capitalista y las políticas de austeridad en todo el mundo (Harcourt y Nelson, 2015). Jarosz, por ejemplo, examina las motivaciones de las agricultoras involucradas en el cultivo comunitario en Estados Unidos, y concluye que estas expresan una “ética de la atención” que implica una sensación de que se nutren a sí mismas y a los demás, nutren a las personas y al medio ambiente, como parte de “un posicionamiento ético que desafía los procesos de privatización, acumulación de capital sin restricciones, competencia y discursos de responsabilidad individual por la desigualdad y la pobreza, que construyen a los individuos como sujetos neoliberales” (Jarosz, 2011: 308). Jarosz evita una conexión esencialista entre mujeres y cuidado (del medio ambiente, de los otros). Su estudio sugiere que, a través de su trabajo en agricultura comunitaria, las mujeres muestran motivaciones que no son principalmente económicas, sino que están asociadas con metas sociales y deseos de vivir una vida laboral que sea satisfactoria y significativa.

Ecología política feminista decolonial

En los últimos años, la EPF también se ha beneficiado del desarrollo de los estudios feministas de la ciencia y la teorización decolonial. Ambos ofrecen un lenguaje conceptual para identificar los diferentes conocimientos situados y para considerar los tipos de privilegio epistémico y de autoridad que existen en la ecología política (y más allá). Este tipo de intereses ya habían dado lugar a antiguos razonamientos en la ecología política feminista (por ejemplo, Rocheleau *et*

al., 1996). El pensamiento decolonial va más allá de una *provincialización* poscolonial de los conocimientos occidentales y alienta a repensar el mundo desde América Latina, desde África, desde los lugares indígenas y desde la academia marginada en el Sur global (Radcliffe, 2017) para desafiar afirmaciones universalizantes que subordinan otras formas de conocimiento.

Dos hilos vinculados están apareciendo en relación con este tema. Primero, ha habido una respuesta crítica a la teoría de la ecología política poshumanista, con su énfasis en la agencia más que humana, por no haber considerado suficientemente el privilegio angloamericano, y por lo tanto no haber reconocido otras formas de conocimiento, particularmente las asociadas a las cosmovisiones indígenas (Sundberg, 2014). Muchas perspectivas indígenas son relevantes en las preguntas ontológicas sobre la naturaleza y la cultura. Por ejemplo, Kim Tallbear (2011) llama la atención sobre los posibles puntos de conexión entre los lenguajes de las ecologías políticas poshumanistas y lo que se ha denominado metafísica india americana o, más apropiadamente, las ontologías de los pueblos dakota-lakota (véase también Collard *et al.*, 2015).

En segundo lugar, la EPF está adoptando una política ambiental descolonizada. En contextos de supremacía blanca, tales políticas reverberan en torno a las luchas indígenas por la soberanía, y se manifiestan en diversas luchas por la justicia ambiental, como, por ejemplo, el activismo climático del grupo Idle No More en Canadá (Di Chiro, 2015). Para algunas académicas-activistas de EPF, la descolonización de la ecología política feminista significa trabajar colaborativamente, o como dice Sundberg, “caminar con otras que parten desde diferentes posiciones en luchas que, aunque distintas y constituidas desigualmente, se entrecruzan” (Sundberg, 2014: 123). Las ecólogas políticas feministas académicas reconocen que se trata de una solidaridad acosada por complejas relaciones de poder, y los ejemplos en la práctica son raros. Di Chiro ofrece un análisis fascinante sobre los vínculos de la investigación

sobre justicia ambiental de la EPF, la enseñanza y nuevas formas de expresión para “crear un nuevo mundo bailando” (Di Chiro, 2015: 221), mientras que Tallbear describe su propio enfoque feminista-indígena para el desarrollo de investigaciones (Tallbear, 2014). Hay mucho en lo que inspirarse... y todo apunta a nuevas formas de hacer ecología política feminista que surgen a través de vínculos entre académicas-activistas y feministas-ecologistas con posiciones diferentes.

Conclusión

En todos sus enfoques la EPF parte de la premisa de que el cambio ambiental no es un proceso neutral susceptible de gestión técnica, sino que surge a través de procesos políticos. La EPF dirige la atención a varias formas de agencia política que surgen de subjetividades complejas (género, raza, clase, sexualidad), incluidas las de académicos/as, legisladores/as, profesionales y activistas. Al proporcionar las herramientas para un análisis matizado y reflexivo de estas agencias políticas, la EPF ofrece una manera de superar los enfoques políticos de género más comunes en relación con el género y el desarrollo en contextos ambientales, que suelen imponer el cuidado ecológico a mujeres ya sobrecargadas y desempoderadas.

Como ámbito político, el medio ambiente siempre está sujeto a luchas en torno a objetivos divergentes y en conflicto, y la investigación en EPF puede utilizarse para legitimar acciones muy alejadas de las intenciones de los y las investigadoras. Para mitigar este riesgo, se ha intentado cerrar la brecha entre la academia, las políticas públicas y el activismo. Como se exploró anteriormente, un sello distintivo del reciente trabajo de la EPF es su colaboración con otras personas comprometidas de la academia, la política, la práctica y el activismo, con una perspectiva feminista que requiere autorreflexividad, apertura a las múltiples verdades y a las voces más marginadas, así como una ética feminista que guíe las prácticas cotidianas de investigación, compromiso e impacto. Actualmente se exploran muchas vías importantes que se alinean con lo

que Braidotti (2009) ha descrito como “política afirmativa” a través de nuevas ecologías políticas feministas; los temas tratados aquí son solo parte de un florecimiento continuo de este revitalizado e importante ámbito de debate, política y praxis transformadores. ■

Bibliografía

- Ahlers, R., y M. Zwartveen, 2009. “The water question in feminism: water control and gender inequities in a neo-liberal era”. *Gender, Place and Culture*, 16 (4), pp. 409-426.
- Alaimo, S., y S. Hekman (eds.), 2008. *Material feminisms*. Bloomington, Indiana University Press.
- Arora-Jonsson, S., 2011. “Virtue and vulnerability: discourses on women, gender and climate change”. *Global Environmental Change*, 21 (2), pp. 744-751.
- Behrman, J., R. Meinzen-Dick y A. Quisumbing, 2012. “The gender implications of large-scale land deals”. *Journal of Peasant Studies*, 39 (2), pp. 49-79.
- Braidotti, R., 2009. “On putting the active back in to activism”. *New Formations*, 68 (3), pp. 42- 57.
- Carney, J., 2004. “Gender conflict in Gambian wetlands”. En R. Peet y M. Watts (eds.), *Liberation ecologies: environment, development, social movements*. Londres, Routledge, pp. 316-336.
- Collard, R., J. Dempsey y J. Sundberg, 2015. “A manifesto for abundant futures”, *Annals of the Association of American Geographers*, 105 (2), pp. 322-330.
- Di Chiro, G., 2015. “A new spelling of sustainability: engaging feminist-environmental justice theory and practice”. En W. Harcourt e I. Nelson (eds.), *Practising feminist political ecologies: moving beyond the green economy*. Londres, Zed Books, pp. 211-237.
- Doss, C., G. Summerfield y D. Tsikata, 2014. “Land, gender, and food security”. *Feminist Economics*, 20 (1), pp. 1-23.
- Elmhirst, R., 2015. “Feminist political ecology”. En T. Perrault, G. Bridge y J. McCa-

- rthy (eds.), *Routledge handbook of political ecology*. Londres, Routledge, pp. 519-530.
- Elmhirst, R., M. Siscawati, B. Sijapati Basnett y D. Ekowati, 2017. "Gender and generation in engagements with oil palm in East Kalimantan, Indonesia: insights from feminist political ecology". *The Journal of Peasant Studies*.
- Gaard, G., 2011. "Ecofeminism revisited: rejecting essentialism and re-placing species in a material feminist environmentalism". *Feminist Formations*, 23 (2), pp. 26-53.
- Guthman, J., y B. Mansfield, 2013. "The implications of environmental epigenetics: a new direction for geographic inquiry on health, space, and nature-society relations". *Progress in Human Geography*, 37 (4), pp. 486-504.
- Haraway, D. J., 2008. *When species meet*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Harcourt, W., e I. Nelson, 2015. "Introduction: are we 'green' yet? And the violence of asking such a question". En W. Harcourt e I. Nelson (eds.), *Practising feminist political ecologies: moving beyond the green Economy*. Londres, Zed Books, pp. 1-28.
- Hawkins, R., 2012. "Shopping to save lives: gender and environment theories meet ethical consumption". *Geoforum*, 43, pp. 750-759.
- Hayes-Conroy, J., y A. Hayes-Conroy, 2013. "Veggies and visceralities: a political ecology of food and feeling". *Emotion, Space and Society*, 6, pp. 81-90.
- Hovorka, A., 2012. "Women/chickens vs. men/cattle: insights on gender-species intersectionality". *Geoforum*, 43, pp. 875-884.
- Jarosz, L., 2011. "Nourishing women: toward a feminist political ecology of community supported agriculture in the United States," *Gender, Place and Culture*, 18 (3), pp. 307-326.
- Nightingale, A., 2011. "Bounding difference: intersectionality and the material production of gender, caste, class and environment in Nepal". *Geoforum*, 42, pp. 153-162.
- Radcliffe, S. A., 2017. "Decolonising geographical knowledges". *Transactions of the Institute of British Geographers*, 42 (3), pp. 329-333.
- Resurrección, B. P., y R. Elmhirst (eds.), 2008. *Gender and natural resource management: livelihoods, mobility and interventions*. Londres, Earthscan; Ottawa, IDRC, y Singapur, ISEAS Publications.
- Ribot, J., y N. L. Peluso, 2003. "A theory of access". *Rural Sociology*, 68 (2), pp. 153-181.
- Rocheleau, D., B. Thomas-Slayter y E. Wangari (eds.), 1996. *Feminist political ecology: global issues and local experiences*. Londres, Routledge.
- Sundberg, J., 2014. "Decolonizing posthumanist geographies". *Cultural Geographies*, 21 (1), pp. 33-47.
- Tallbear, K., 2011. "Why interspecies thinking needs indigenous standpoints". *Cultural Anthropology*, 24 de abril. Disponible en: <https://culanth.org/fieldsights/260-why-interspecies-thinking-needs-indigenous-standpoints>, consultado el 23 de octubre de 2017.
- Tallbear, K., 2014. "Standing with and speaking as faith: a feminist indigenous approach to inquiry". *Journal of Research Practice*, 10 (2), artículo 17. Disponible en: <http://jrp.icaap.org/index.php/jrp/article/view/405/371>, consultado el 23 de octubre de 2017.
- Tschakert, P., y M. Machado, 2012. "Gender justice and rights in climate change adaptation: opportunities and pitfalls". *Ethics and Social Welfare*, 6 (3), pp. 275-289.
- Wichterich, C., 2015. "Contesting green growth, connecting care, commons and enough". En W. Harcourt e I. Nelson (eds.), *Practising feminist political ecologies: moving beyond the green economy*. Londres, Zed Books, pp. 67-100.

Pueblos

ALQUILA 6083657
ALQUILA 3083657

Información y Debate



Ilustración: Miguel Cuba. Portada del número 75.

● Análisis político ● Comunicación ● Economía ● Multinacionales
● Feminismo ● Entrevistas ● África ● Alternativas ● Opinión ●
América Latina ● Lucha social ● Medioambiente ● Futuro ● Culturas
● Internacionalismo ● Palestina ● Fotografía ● Solidaridad

Periodicidad trimestral y números especiales.
Distribución en librerías, quioscos y por suscripción. info@revistapueblos.org.

www.revistapueblos.org
@revista_pueblos

Breves

Extractivismo: expresión del sistema capitalista-colonial-patriarcal

María del Rosario Ayala Carrillo, Emma Zapata Martelo y Ramón Cortés Cortés

(Re)patriarcalización de los territorios. La lucha de las mujeres y los megaproyectos extractivos

Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo

Ecofeminismo en Rojava: hacia la construcción de un modelo alternativo de desarrollo económico en el territorio sirio del Kurdistán

Erika S. Aguilar Silva

Megaminería en el país de los derechos de la naturaleza. Conflictividad, salud colectiva y daño psicosocial en las mujeres

María Fernanda Soliz

Ecofeminizar el territorio. La ética del cuidado como estrategia frente a la violencia extractivista entre las Mujeres de Zonas de Sacrificio en Resistencia (Zona Central, Chile)

Paola Bolados García, Alejandra Sánchez Cuevas, Katta Alonso, Carolina Orellana, Alejandra Castillo y Maritza Damann



Extractivismo: expresión del sistema capitalista-colonial-patriarcal

María del Rosario Ayala Carrillo*, Emma Zapata Martelo* y Ramón Cortés Cortés*

Resumen: El extractivismo en la minería mexicana es un fenómeno de herencia colonial y capitalista que afecta de manera diferente a mujeres y hombres debido a las relaciones patriarcales y de explotación establecidas. En el artículo se analiza la manera en que el extractivismo ha impactado en las mujeres y sus cuerpos. Una de las premisas es que, para la acumulación por desposesión, el sistema capitalista-colonial-patriarcal ha requerido apropiarse de los cuerpos femeninos y sus productos tanto biológicos (hijas e hijos como mano de obra) como materiales (trabajo asalariado y doméstico) y territoriales (recursos naturales). Se analiza cómo la minería despoja a las mujeres y permite la acumulación por desposesión de acuerdo con las exigencias del colonialismo, el capitalismo y el patriarcado, pasando sobre los derechos básicos de las mujeres.

Palabras clave: colonialismo, capitalismo, patriarcado, extractivismo

Capitalismo: máxima expresión de extractivismo y despojo

El capitalismo, cimentado en la violencia y el despojo de la naturaleza, utiliza a los seres humanos y sus modos de vida para alcanzar su expansión a través del extractivismo y la acumulación continua. No existe modernidad sin colonialidad ni capitalismo sin extractivismo (Parra-Romero,

2016). Composto y Navarro (2014: 34) señalan la forma de operar del capitalismo :

Necesita transformar la naturaleza en un mero medio de producción y todos los procesos vivos que le son inherentes en potenciales mercancías; y destruir todas aquellas relaciones sociales, constelaciones culturales y lenguajes de valoración no mercantiles para subsumirlas en la lógica unidimensional del mercado, el individualismo y la ganancia privada.

Actualmente estos procesos se han exacerbado a niveles que ponen en riesgo la vida humana y natural del planeta.

El modelo capitalista, inserto dentro de los Gobiernos, se promueve a través del discurso de desarrollo y modernidad. Santos (2014: 13) señala que el discurso desarrollista “se escucha como un ruido ensordecedor, de máquinas, de árboles que caen, de ríos que se agotan, de animales que lloran y de familias angustiadas”. Con este discurso, pronunciado desde hace más de quinientos años, se ha saqueado el continente con la promesa de acabar con las carencias y construir un mundo más equitativo. Sin embargo, lo que ha tenido lugar es un genocidio liberal que ha acabado con pueblos enteros calificados como *subdesarrollados* para quedarse con sus territorios (Santos, 2014).

En la minería mexicana, incluso se acusa a las y los pobladores de retrógrados y primitivos por no aceptar que las empresas transnacionales lleven “progreso”, “trabajo” y “bienestar” a sus

* Colegio de Postgraduados, Campus Montecillo, México. Autora para la correspondencia: María del Rosario Ayala Carrillo. E-mail: madel@colpos.mx.

territorios, exploten sus tierras y extraigan sus recursos. El Estado, en contubernio con las empresas transnacionales, permite la explotación, el extractivismo y la expropiación del derecho de los trabajadores, mujeres y hombres, de vivir dignamente (Merchand, 2013), sin ningún compromiso con el bienestar social de los territorios explotados. Por el contrario, la lógica se limita a explotar los recursos naturales y humanos y extraer el máximo beneficio para reproducir el capital económico (Zibechi, 2014). El Estado legaliza la explotación *in situ* y promueve el flujo de fuerza de trabajo desde las áreas rurales próximas a las minas (Merchand, 2013), que frecuentemente afecta a las personas más pobres, según la lógica capitalista incapaces de aprovechar y explotar esos recursos. En palabras de Harvey (2004), la acumulación por desposesión se hace posible mediante la liberación de un conjunto de activos, incluida la fuerza de trabajo a un coste muy bajo y en algunos casos nulos, sin importar si se trata de mujeres, hombres o incluso niños y niñas. Dice Merchand (2013: 115):

“la acumulación de pocos solo es posible gracias a la expropiación de muchos [...], la propiedad privada en manos de algunos solo es posible con una mayoría desposeída, carente de garantías”. En el extractivismo minero, además del colonialismo y el capitalismo, que lo permean, también influyen otras variables, como el género. Gator (2015) señala que las relaciones de explotación y apropiación de los territorios implican también la de los cuerpos y las formas de vida. Pérez (2014) indica que el feminismo visualiza el sistema socioeconómico actual como capitalista, heteropatriarcal, neocolonialista y antropocéntrico. El capitalismo opera en el mercado y en lo público, mientras que el patriarcado opera en lo privado-doméstico, en las casas; aunque no hay una separación real entre ambos, pues mantienen una relación dialéctica. El primero conlleva una explotación de clase a través del trabajo asalariado y el patriarcado, una opresión de género materializada en el trabajo doméstico. Las mujeres están sometidas a ambos (Pérez, 2014).



Imagen 1. Cerro de San Pedro. La minería a cielo abierto no solo ha extraído oro y plata, sino que ha despojado a los habitantes de su territorio y parte de su identidad (mayo de 2016).

Autor: Ramón Cortés Cortés.

Apropiación de los cuerpos femeninos y sus productos

El capital, que no puede desarrollarse sin los medios de producción y la fuerza de trabajo, no afecta de la misma manera a mujeres y hombres porque es patriarcal y, como tal, jerarquiza las vidas concretas. Composto y Navarro (2014) señalan que, para poder acumular, el capitalismo debe separar a las personas de sus medios de producción y reproducción, a fin de convertirlas en fuerza de trabajo “libre”, susceptible de ser explotada. Así las mujeres son objetivadas como un *recurso* natural y material, como un objeto con valor económico, pero fácil de desechar. Las mujeres son un producto, una mercancía que puede ser poseída, comprada, tomada o violentada. Según la lógica del capitalismo, ellas se han incorporado a diversas actividades según las necesidades e intereses del mercado económico. Se aprovecha su mano de obra a través del trabajo remunerado, no como una decisión emancipadora, sino como una necesidad, como una estrategia de supervivencia para ellas y una estrategia de mercado para el capitalismo. Explotadas como mano de obra, solo tienen razón de ser en cuanto producen ganancias para las empresas a través del trabajo mal pagado.

En el caso específico de la Minera San Xavier,¹ en Cerro de San Pedro, San Luis Potosí, el trabajo de las mujeres ha sido muy importante para dos vertientes del extractivismo. Por un lado, en el mantenimiento de la fuerza de trabajo, pues ellas son quienes proveen los cuidados, preparan los alimentos, limpian y realizan otras actividades que permiten que los trabajadores, varones y mujeres, puedan dedicar por lo menos ocho horas diarias al trabajo en la mina. Como amas de casa, hacen el trabajo reproductivo y de cuidado gratis. Un trabajo que las empresas no pagan, pero del que se benefician directamente, pues es indispensable para man-

tener y renovar la mano de obra. También están presentes en prostíbulos que pululan en zonas mineras y son víctimas de la trata al servicio de empleados y obreros de la industria minera (Bermúdez *et al.*, 2014; Cortés *et al.*, 2016).

Por otro lado, se explota su fuerza de trabajo, ya que ellas se emplean como trabajadoras de la minería, sobre todo en trabajos de intendencia y como personal administrativo, a diferencia de los hombres, que operan maquinaria u ocupan puestos en los laboratorios. La superexplotación del trabajo femenino implica un pago por debajo de su valor, la intensificación del trabajo productivo y reproductivo y la superposición de hasta tres jornadas laborales. Las empresas no asumen y ni siquiera visualizan los costes para las mujeres. De este modo se niegan estructuralmente las condiciones necesarias para reponer su desgaste, sobre todo porque se las puede reemplazar fácilmente (Composto y Navarro, 2014). Según esta lógica, el valor de las personas está dado por su trabajo, en cuanto *objetos* que pueden ser explotados. La enfermedad o incapacitación para trabajar les resta todo valor y pasan a representar una carga, que debe ser asumida de manera privada por las familias, especialmente por las mujeres. En el caso de la minería en México, las mujeres son quienes se hacen cargo de los enfermos de uno y otro sexo que deja la minería en sus múltiples formas (enfermedades venéreas, problemas pulmonares, de riñones y contaminación, entre otras), como demuestra el trabajo de Salazar y Rodríguez (2015).

Trabajar en la minería implica condiciones sociales, económicas, geográficas y físicas desfavorables para las mujeres, lo que constituye un aspecto de lo que en una entrevista (Navarro y Linsalata, 2014) Federici ha definido como la crisis de la reproducción, en la que la gente está siendo desposeída de los bienes más básicos para su reproducción, ya sean la tierra, los servicios, los trabajos o cualquier forma de ingreso, incluso el obtenido con el trabajo corporal, la salud y la propia vida.

1. Filial subsidiaria de la corporación canadiense New Gold Inc., que se dedica a la extracción de oro y plata.

Territorios y recursos naturales

Las mujeres tradicionalmente han tenido menor acceso al ingreso que los hombres. Para ellas, poseer bienes naturales es importante y estratégico (Federici, entrevista con Navarro y Linsalata, 2014). En la minería, el papel de las mujeres se ha analizado desde dos perspectivas:

1) De forma pasiva, en la problemática del despojo. “Las mujeres aparecen apartadas de esta labor de *conquista*, salvo como acompañantes de sus maridos” (Sabuco, 1997: 67). Participan muy poco, y cuando lo hacen, solo apoyan las decisiones y las negociaciones de los hombres. Muy pocas son ejidatarias² y poseedoras de la tierra. Y, aun cuando lo son, no tienen voz; su voto está a favor de la mayoría: cuando se toma una decisión, la apoyan, pero no tienen voz activa para decidir o refutarla (Cortés, 2017).

2) Otras participan en los movimientos sociales en contra de la minería. No es casual que ellas sean las primeras en movilizarse para reclamar su tierra, ya que son las encargadas de proveer alimentos y cuidar la salud y el bienestar de la familia, con la desventaja de no contar con los recursos naturales, tales como la tierra, el agua y el bosque, además de carecer de ingresos monetarios. Todo ello dificulta sus labores y las vuelve presas fáciles del capitalismo depredador.

Reflexiones finales

Se ha dicho que el capitalismo implica la extracción y explotación de recursos naturales y humanos, así como que promueve la privatización y mercantilización de la vida, y que para lograr la acumulación por desposesión necesita un contubernio con el Estado. El capitalismo no puede desligarse del colonialismo ni del patriarcado; los tres se retroalimentan. El extractivismo y la explotación han afectado de diferente forma a mujeres y hombres, sobre todo porque, junto al

capitalismo colonialista, está el patriarcado, que vulnera a las mujeres e invisibiliza las condiciones en que viven y se “desarrollan”. El cuerpo de las mujeres ha sido apropiado en diferentes aspectos: en el binomio producción-reproducción, ellas se han incorporado a los trabajos más explotados y peor remunerados, mientras que siguen realizando las actividades reproductivas y los trabajos sin ingresos, que promueven y mantienen el bienestar familiar y social. Están presentes en burdeles donde se favorece el alcoholismo y la violencia. Atienden enfermedades causadas por la minería y su entorno, como las derivadas de las relaciones sexuales sin protección. Así el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado se sustentan mediante el extractivismo, el despojo y la explotación de territorios y también de cuerpos.

Detrás de todo esto, están las luchas por los territorios, por los derechos humanos, por los medios de subsistencia, la conservación de las formas tradicionales de vida, el respeto a la naturaleza, la conservación del territorio como espacio geográfico, la identidad, el arraigo y las formas de vida de las personas. Incluso por la conservación del paisaje: en el caso de la minería a cielo abierto, en San Luis Potosí, donde había un cerro solo queda ahora un socavón en que no podrá prosperar actividad productiva alguna porque ya no hay tierra. El cerro, emblema de su territorio y de su identidad, ha sido fagocitado por la minera. ▀

Bibliografía

- Bermúdez, R. E., K. I. Zambrano y L. T. Roa, 2014. *Los territorios, la minería y nosotras: las mujeres nos preguntamos. Guía de trabajo*. Bogotá, Censat Agua Viva – Amigos de la Tierra-Colombia.
- Composto, C., y M. L. Navarro, 2014. “Claves de lectura para comprender el despojo y las luchas por los bienes comunes naturales en América Latina”. En C. Composto y M. L. Navarro (comps.), *Territorios en disputa. Despojo capitalista, luchas en defensa de los bienes comunes naturales y alternativas eman-*

2. Son mujeres a las que el Estado dotó de tierras, sobre las que mantienen derechos de propiedad individuales.

- ceptorias para América Latina*. Ciudad de México, Bajo Tierra Ediciones, pp. 33-74.
- Cortés Cortés, R., *Megaminería y género. El costo del oro para las mujeres de Cerro de San Pedro, San Luis Potosí*. Colegio de Postgraduados, Campus Montecillo (tesis de maestría).
- Cortés Cortés, R., E. Zapata Martelo, M. R. Ayala-Carrillo, R. Rosas-Vargas y H. Navarro-Garza, 2016. “Megaminería y género. Acumulación por desposesión en Cerro de San Pedro, San Luis Potosí”. *Sociedad y Ambiente*, 12, El Colegio de la Frontera Sur, pp. 61-97.
- Gartor, M., 2015. “Apuntes para un diálogo entre economía ecológica y economía feminista”. *Ecología Política*, 50, pp. 39-44.
- Harvey, D., 2004. *El nuevo imperialismo*. Madrid, Akal.
- Merchand Rojas, M. A., 2013. “El Estado en el proceso de acumulación por desposesión favorece la transnacionalización de la minería de oro y plata en México”. *Paradigma Económico*, 5 (1), pp. 107-141.
- Navarro, M. L., y L. Linsalata, 2014. “Feminismo y alternativas no capitalistas para la reproducción de la vida. Claves para repensar lo común. Entrevista a Silvia Federici”. *OSAL. Observatorio Social de América Latina*, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 15 (35), pp. 15-26.
- Parra-Romero, A., 2016. “¿Por qué pensar un giro decolonial en el análisis de los conflictos socioambientales en América Latina?”. *Ecología Política*, 51, pp. 15-20.
- Pérez Orozco, A., 2014. *Subversión feminista de la economía*. Madrid, Traficantes de sueños.
- Sabuco Cantó, A., 1997. “La ‘colonización’ de la Isla Mayor del Guadalquivir: representaciones territoriales y sistemas identitarios”. *Revista Andaluza de Relaciones Laborales*, 3, pp. 53-70.
- Salazar, H., y M. Rodríguez, 2015. *Miradas en el territorio. Cómo mujeres y hombres enfrentan la minería*. Ciudad de México, Heinrich Böll Stiftung.
- Santos, C., 2014. “Naturalismos y acumulación por desposesión: paradojas del desarrollo sustentable”. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, 20 (41), pp. 331-356.
- Zibechi, R., 2014. El estado de excepción como paradigma político del extractivismo. En C. Composto y M. L. Navarro (comps.), *Territorios en disputa. Despojo capitalista, luchas en defensa de los bienes comunes naturales y alternativas emancipatorias para América Latina*. Ciudad de México, Bajo Tierra Ediciones, pp. 76-88.

(Re)patriarcalización de los territorios. La lucha de las mujeres y los megaproyectos extractivos

Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo*

Resumen: La implementación de proyectos extractivos mineros y petroleros a lo largo de América Latina aumenta de forma exponencial a medida que cada vez más territorios son incorporados a la lógica de la acumulación de capital. La acción múltiple de los Estados y de las empresas que implementan estos proyectos se expresa a distintas escalas en una alianza entre el capital y el patriarcado, y hace avanzar el modelo territorial extractivo a un ritmo desenfrenado. Este proceso de despojo implica una patriarcalización de los territorios que se suma a las violencias machistas ya existentes, lo que explica en gran medida la emergencia de luchas de mujeres diversas contra este modelo territorial en toda América Latina. Abordamos esta (re) patriarcalización desde distintas esferas: política, ecológica, económica, cultural y corporal. Este artículo se enuncia a partir de la praxis colectiva, en diálogo con los ecofeminismos del norte y los feminismos territoriales del sur.

Palabras clave: feminismos, territorio, extractivismo, patriarcado, conflictos socioecológicos

Profundización del extractivismo y emergencia de las organizaciones de mujeres

En América Latina se sustituyó en los últimos años el consenso de Washington, centrado en la aplicación de políticas de ajuste estructural y pri-

vatizaciones, por el consenso de los *commodities*, basado en la exportación de materias primas bajo un nuevo rol mediador de los Estados, que ha sido adoptado tanto por Gobiernos neoliberales como por aquellos denominados progresistas (Svampa, 2013). Por otro lado, en las últimas décadas las organizaciones indígenas y campesinas que hicieron frente al neoliberalismo y al avance de los megaproyectos han dado paso al protagonismo de las organizaciones de mujeres en las luchas por la defensa del territorio. Esto se explica por la incidencia de los Gobiernos progresistas en la desarticulación de la organización social, el papel del Estado en la consolidación de proyectos extractivos y las alianzas patriarcales. Todo ello ha condicionado el lanzamiento de las mujeres de las comunidades que ya tenían una fuerte participación política a la primera línea de visibilidad.

Por citar algunos casos, en Centroamérica se han generado movimientos de mujeres contra las megainfraestructuras asociadas al Plan Puebla Panamá, la explotación minera y los megaproyectos hidroeléctricos. En Guatemala fue emblemática la lucha de las mujeres xincas contra la minería en la montaña de Xalapán, mediática desde 2009. En México, las mujeres del Ejército Zapatista de Liberación Nacional tienen un creciente protagonismo político. Ecuador ha vivido desde 2013 manifestaciones de mujeres indígenas de la Amazonía en contra de la explotación petrolera, que lideran la defensa del territorio con articulaciones interétnicas centradas en frenar el avance de estos proyectos. Las mujeres de Cajamarca en Perú

*Responsables de este artículo: Miriam García-Torres, Eva Vázquez, Delmy Tania Cruz y Manuel Bayón. *E-mail:* territoriofeminismos@gmail.com. *Web:* www.territoriofeminismos.org.



Imagen 1: Marcha de mujeres amazónicas, Ecuador, 2013. Autora: Miriam García-Torres.

unen la lucha contra la minería y el patriarcado. En Bolivia, la Red Nacional de Mujeres en Defensa de la Madre Tierra, creada en 2013, ha alzado su voz contra el extractivismo minero. En Uruguay las organizaciones de mujeres se están levantando contra el modelo sojero.

Comprender las raíces de las resistencias de las mujeres en la defensa del territorio nos remite a la siguiente pregunta: ¿cómo se relaciona el ascenso de los megaproyectos extractivos del nuevo ciclo del capital con la profundización del sistema patriarcal?

Camino colectivo en América Latina

Durante los últimos años han surgido en América Latina numerosos encuentros de mujeres enfrentadas al extractivismo que han dado lugar a un intercambio de saberes interclasistas, interétnicos y urbano-rurales. De estas articulaciones emerge la denuncia de que las actividades extractivas están asociadas a la masculinización del

espacio y de la toma de decisiones, al incremento de la violencia machista, a la rearticulación de los roles de género y al refuerzo de los estereotipos sexistas que apuntalan la figura del hombre proveedor y la mujer dependiente (Fundación Rosa Luxemburg, 2013; Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo, 2014). Las feministas comunitarias de Guatemala proponen el concepto “territorio cuerpo-tierra” para comprender la relación entre extractivismo y violencias patriarcales (Cabnal, 2010).

Analizar los conflictos socioecológicos con esta perspectiva nos permite no solo visibilizar los impactos diferenciados de los megaproyectos sobre hombres y mujeres, sino también comprender que las actividades extractivas están asociadas a un proceso de (re)patriarcalización de los territorios. Nos referimos aquí a los territorios no solo como espacios biofísicos y geográficos, sino también como espacios de vida sociales y corporales. En otras palabras, el extractivismo conforma en los territorios un nuevo orden patriarcal

que confluye y se enraíza en relaciones machistas previas, y profundiza y reactualiza su existencia.

Las cinco dimensiones de la (re)patriarcalización de los territorios. Dimensión política: toma de decisiones masculinizada

Cuando se trata de viabilizar proyectos extractivos, quienes toman las decisiones que afectan a la vida de las comunidades y sus territorios son sujetos “BBVAh”; es decir, el sujeto blanco, burgués, varón y adulto, con una funcionalidad normativa y heterosexual (Pérez Orozco, 2014), en representación de las empresas y los Estados. Pero, además, cuando las empresas o el Estado llegan a los territorios para persuadir o imponer la opción extractiva, establecen estrategias de acercamiento individual para debilitar la negociación colectiva de las comunidades. Las empresas fomentan una interlocución exclusivamente masculina, ya sea con dirigencias locales afines o con los hombres de los hogares en calidad de cabezas de familia. Esto implica que las mujeres sean excluidas de la toma de decisiones respecto a cuestiones que afectan al territorio y a sus vidas (CIAP, 2017).

El extractivismo, por lo tanto, favorece la reconfiguración de espacios de interlocución y toma de decisiones masculinizados, que se superponen a estructuras políticas patriarcales previas. De ahí que uno de los factores que motivan los procesos de movilización y organización política de las mujeres contra los proyectos extractivos sea, precisamente, su exclusión histórica de los espacios de decisión y la cooptación de las dirigencias masculinas favorables a la lógica extractiva (García-Torres, 2017).

Dimensión ecológica: ruptura de los ciclos de reproducción de la vida

Las actividades extractivas suponen un quiebre de los ciclos de reproducción de la vida: los ríos se contaminan, los suelos dejan de producir, la deforestación aleja a los animales, etc. El aprovisionamiento alimentario de las comunidades,

a través de sus actividades tradicionales como la caza, la pesca y los cultivos, se ve gravemente alterado y las crecientes dificultades para acceder a fuentes de agua o garantizar la alimentación familiar recaen sobre las mujeres. Asimismo, nuestro colectivo ha constatado que el incremento de enfermedades y el deterioro de la salud colectiva como consecuencia de la contaminación provoca una necesidad creciente de cuidados en la población, cuya responsabilidad es atribuida a las mujeres (Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo, 2014).

Estas dinámicas implican una sobrecarga de trabajo de cuidados que asumen las mujeres, así como un incremento del estrés y la ansiedad, dada la dificultad creciente para resolver las responsabilidades de reproducción social que recaen sobre ellas de forma invisibilizada (CIAP, 2017). Podemos afirmar entonces que la acumulación extractivista es estructuralmente dependiente de la apropiación del trabajo gratuito, oculto e infravalorado de las mujeres, tanto como de la apropiación de la naturaleza.

Dimensión económica: conformación de estructuras laborales patriarcales

La penetración de las dinámicas extractivas en las comunidades conlleva una reorganización de la economía local por la presencia central de la empresa (Fundación Rosa Luxemburg, 2013). Este hecho, además de generar un profundo reordenamiento de las economías comunitarias de autosuficiencia hacia una economía asalariada, provoca también grandes transformaciones en las relaciones de género. Cuando penetran las empresas y las comunidades son despojadas de los comunes que garantizaban su aprovisionamiento material de forma autónoma –bien porque son desalojadas y desplazadas, o por la contaminación–, el salario de la empresa se convierte en un poderoso instrumento de dependencia.

El empleo que traen las actividades extractivas está fuertemente asociado al trabajo masculino y

es portador de nuevas relaciones sociales desiguales. Las mujeres, al quedar excluidas del empleo y de los bienes naturales, pierden autonomía y se sitúan en un lugar de subordinación respecto al salario de sus maridos. En esta nueva estructura laboral se apuntala la figura del varón proveedor y de la mujer económicamente dependiente del salario masculino (Himley, 2011). El extractivismo, mediante una economía asalariada altamente masculinizada, ahonda las diferencias estructurales entre hombres y mujeres en el interior de la comunidad.

Dimensión cultural: profundización de representaciones y estereotipos sexistas

La llegada masiva de trabajadores varones ajenos a las comunidades que precisan los proyectos extractivos, junto con los procesos de militarización del territorio por parte de fuerzas de seguridad públicas y privadas, genera una masculinización del territorio. Para las mujeres esto comporta nuevos sentimientos de miedo e inseguridad, y provoca el cerramiento social (Federici, 2010) y su confinamiento en el espacio privado-doméstico.

Los cambios en las formas de ocio y en la ocupación de los espacios públicos implican la apertura de cantinas. De este modo, se conforman espacios que los hombres monopolizan y que quedan atravesados por nuevas relaciones de poder, que se superponen a jerarquías de género previas. La implantación de las actividades extractivas privilegia así la aparición de sujetos que refuerzan los estereotipos de masculinidad hegemónica; el polo masculino queda ligado a la dominación y el control, mientras que lo femenino se asocia a la idea de mujer dependiente, objeto de control y abuso sexual (Fundación Rosa Luxemburg, 2013). En este contexto, se construye un imaginario de la *mala mujer* que se aplica a quienes tratan de transgredir la normatividad impuesta, como sucede con las defensoras del territorio y la naturaleza (García-Torres, 2017).

Dimensión corporal: control social y violencia machista

Las dinámicas extractivas imponen un disciplinamiento y control de los cuerpos en los territorios, de unos cuerpos sexuados y racializados, pues los hombres manifiestan un fuerte sentido de apropiación de las mujeres y sus cuerpos. Las nuevas formas de ocio introducidas como consecuencia de las actividades extractivas comporta la aparición de prostíbulos en los territorios de las comunidades, en numerosas ocasiones asociados a procesos de trata de mujeres con fines de explotación sexual. Existe así una fuerte relación entre extractivismo y trabajo sexual –muchas veces forzado–, en tanto la prostitución es vista como una actividad que en los contextos extractivos resulta funcional para la acumulación de capital, ya que sirve de canalización del estrés de la fuerza de trabajo masculina (Laite, 2009).

En definitiva, la violencia, el acoso sexual y el control social del cuerpo de las mujeres forman parte de imaginarios patriarcales que se potencian con la penetración de las actividades extractivas, en las que tanto la naturaleza como los cuerpos –y en particular los femeninos– aparecen como espacios cosificados, apropiables y sacrificables para ser puestos al servicio de la acumulación de capital.

Esta re(patriarcalización) de los territorios explica el porqué las mujeres organizadas han visto un despojo multidimensional en la llegada de las actividades extractivas, así como su capacidad de articulación y visibilidad política en la defensa del territorio. ▀

Bibliografía

Cabnal, L., 2010. “Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala”. En *AC-SUR-Las Segovias, Feminismos diversos: el feminismo comunitario*, pp. 11-25.

- CIAP (Colectivo de Investigación y Acción Psicosocial), 2017. La herida abierta del cóndor. Vulneración de derechos, impactos socioecológicos y afectaciones psicosociales provocados por la empresa minera china Ecuacorriente S. A. y el Estado ecuatoriano en el Proyecto Mirador. Quito. Disponible en: <https://investigacionpsicosocial.files.wordpress.com/2017/02/herida-abierta-del-cc3b3ndor.pdf>
- Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo, 2014. La vida en el centro y el crudo bajo tierra. El Yasuní en clave feminista. Quito. Disponible en: <https://miradascriticadeltorriodeseelfeminismo.files.wordpress.com/2014/05/yasunien-clavefeminista.pdf>
- Federici, S., 2010. *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Buenos Aires, Tinta Limón.
- Fundación Rosa Luxemburg. 2013. Memoria del Encuentro Regional de Mujeres y Feminismos Populares. Del 4 al 6 de junio de 2013. Disponible en: www.rosalux.org.ec
- García-Torres, M., 2017. *Petróleo, ecología política y feminismo. Una lectura sobre la articulación de mujeres amazónicas frente al extractivismo petrolero en la provincia de Pastaza, Ecuador*. Quito, FLACSO-Ecuador (tesis de maestría).
- Himley, M., 2011. “El género y la edad frente a las reconfiguraciones en los medios de subsistencia originadas por la minería en el Perú”. *Apuntes*, 38 (68), pp. 7-35.
- Laité, J. A., 2009. “Historical perspectives on industrial development, mining, and prostitution”. *The Historical Journal* 52 (3), pp. 739-761.
- Pérez Orozco, A., 2014. *Subversión feminista de la economía. Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*. Madrid, Traficantes de Sueños.
- Svampa, M., 2013. Consenso de los Commodities y lenguajes de valoración en América Latina. Nueva Sociedad. Marzo-Abril. Disponible en: <http://nuso.org/articulo/consenso-de-los-commodities-y-lenguajes-de-valoracion-en-america-latina/>

Ecofeminismo en Rojava: hacia la construcción de un modelo alternativo de desarrollo económico en el territorio sirio del Kurdistán

Erika S. Aguilar Silva*

Resumen: Las mujeres de Rojava han contribuido a poner en marcha un sistema económico cuyo propósito es “aumentar los recursos de la sociedad en lugar de explotarlos”, es decir, un modelo alternativo de desarrollo que descansa en los principios de la economía social. El trinomio comunalismo, ecología y liberación de las mujeres se conjuga en Rojava y se materializa en la decena de proyectos enfocados a impulsar actividades agrícolas y de producción de alimentos con los que se busca hacer frente al subdesarrollo de la región, así como contribuir a solucionar problemáticas concernientes al desabastecimiento de agua y electricidad, la deforestación, el manejo de los residuos, la contaminación, etc. Es por ello que resulta relevante exponer los proyectos implementados hasta el momento, así como sus alcances, limitaciones y desafíos dada la convulsa situación local, regional e internacional que los contextualiza.

Palabras clave: Rojava, kurdos, comunalismo, cooperativas, *jineology*

* Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México. E-mail: erika.aguilar@politicas.unam.mx.

Antecedentes

A partir de 1946, la Siria independiente se asentó sobre una ideología nacionalista que no solo excluyó política y socialmente a determinados grupos étnicos, sino que incluso los presentó como una amenaza para la identidad árabe, práctica que se intensificó a partir de 1963, tras la llegada al poder del Partido Baath Árabe Socialista. Dicho régimen desarrolló una economía centralizada que convirtió Rojava (una región del norte, fértil, de clima mediterráneo y de mayoría kurda)¹ en el granero del país a través de prácticas como la siembra de monocultivos como trigo, frijol o algodón, crecidos a base de fertilizantes, pesticidas y otros químicos que deterioraron notablemente el entorno. Asimismo, dada su naturaleza colonial, el Gobierno sirio se aseguró de mantener explotada, pobre y dependiente la región de Rojava, cuyas materias primas se procesaban en ciudades como Alepo, Homs o Hama y después se devolvían para su consumo.

1. Los kurdos son un pueblo nativo de Oriente Medio que, tras la desaparición del Imperio otomano, quedó disperso entre Turquía, Irak, Irán, Siria y Armenia, principalmente. Hoy lo integran alrededor de cuarenta millones de personas. Si bien el objetivo original del movimiento era el establecimiento de un Estado propio (Kurdistán), actualmente los proyectos de este pueblo se han diversificado y dependen del país en el que se encuentren.

A la situación de explotación mantenida durante décadas sobre la tierra de Rojava, se suman las condiciones de vida de la población kurda, víctima de asimilación cultural y de sistemáticas violaciones a sus derechos humanos (Montgomery, 2005). En este marco, no extraña que el contexto de los movimientos populares o Primavera Árabe haya brindado la oportunidad para que la población kurda de Rojava pudiera liberarse del control del régimen sirio y comenzar a materializar, a partir del mes de julio del año 2012, el experimento político de una “democracia sin Estado” (denominada “Sistema Federal Democrático de Rojava/Siria del Norte” a partir de marzo de 2016).

La “revolución de Rojava” ha llamado poderosamente la atención internacional no solo por el establecimiento de instituciones autónomas, sino por el papel protagónico que las mujeres han desempeñado en todos los ámbitos, incluso en la construcción de un modelo de desarrollo cimentado en los principios de la economía social con el propósito de “aumentar los recursos de la sociedad en lugar de explotarlos” (Öcalan, 2011: 21) y garantizar, en consecuencia, el reparto justo de la riqueza.

La teoría

El proyecto político y social de Rojava se basa en el modelo del confederalismo democrático que el líder del movimiento kurdo Abdullah Öcalan retomó del ecologista Murray Bookchin. Este descansa en tres pilares: una sociedad autónoma y democrática, sostenibilidad ecológica y equidad de género.² La intención es democratizar todos los sectores de la sociedad. Así, por ejemplo, en lo económico se originan modelos alternativos de desarrollo basados en el comunismo (las comunas como unidades básicas de organización y toma de decisiones) y el cooperativismo. En este sentido, al interior de los tres cantones autónomos de Rojava (Afrin, Kobane

y Cizire), se ha establecido un complejo sistema de toma de decisiones que se articula de abajo arriba, partiendo de la comuna, pasando por los barrios y los distritos hasta llegar al Consejo Popular del Kurdistán Occidental. En cada uno de estos niveles hay comisiones encargadas de temas económicos, de seguridad y defensa, de impartir justicia, de educación, política, asuntos de la mujer, sociedad civil y salud. Cada comisión tiene dos portavoces, un hombre y una mujer, e incluso existen instituciones solo de mujeres,³ que constituyen estructuras paralelas y totalmente autónomas. Esto último obedece a la lógica de los habitantes de Rojava, quienes afirman que “una de las cosas que el siglo xx nos ha enseñado es que no puedes deshacerte del capitalismo sin deshacerte del Estado, y no puedes deshacerte de este sin eliminar el patriarcado” (Knapp *et al.*, 2016: xviii).

Como puede observarse, el asunto de la equidad de género ocupa un lugar central en la revolución de Rojava puesto que, aseguran, “el nivel de libertad de las mujeres determina el nivel de libertad de su sociedad” (Öcalan, 2013: 8). Ello ha dado lugar al surgimiento del paradigma *jineology* (estudio, ciencia o sociología de la liberación de la mujer), cuyo objetivo es superar las dicotomías de género que han servido para justificar relaciones de dominación, con el patriarcado como su manifestación más acabada. Bajo esta ideología, se estableció Yekîtiya Star (rebautizada luego como Kongreya Star),⁴ una institución paraguas que desde el año 2005 organiza y coordina la participación de las mujeres en todos los ámbitos de la autonomía democrática.

La práctica: ecofeminismo en Rojava

El aislamiento y el subdesarrollo económico que caracterizaban a Rojava supusieron tanto

3. Por ejemplo, los Comités de Paz de Mujeres (para resolver conflictos generalmente relacionados con violencia doméstica) o las Unidades Femeninas de Protección (cuerpos militares que han combatido, entre otros, al autodenominado Estado Islámico).

4. “Unión Star” y “Congreso Star”, respectivamente. *Star* en alusión a la diosa Ishtar.

2. Para ampliar esta información, se recomiendan los textos de Biehl (1991), Bookchin (1982) y Sjoberg (2013).



Imagen 1. Mujeres de Cizire en una plantación de lentejas. Fuente: cooperativeconomy.info.

una desventaja como la oportunidad ideal para volver a un comunismo primitivo basado en formas tradicionales de producción que, al estar fundamentadas en la solidaridad, supusieran asimismo el inicio de un modelo alternativo de desarrollo favorable a la emancipación de su sociedad. Todo ello pese a lo inestable de la situación siria, en que una multiplicidad de actores locales, regionales e internacionales continúan disputándose el territorio, los recursos y las lealtades populares.

Se socializaron las tierras y, con el apoyo de las comisiones económicas y de Kongreya Star, las mujeres de Rojava (kurdas, árabes, siriacas y armenias, principalmente) iniciaron la formación de comunas y cooperativas agrícolas, ganaderas, de producción de alimentos y textiles. A día de hoy estas se cuentan en decenas, entre las cuales Warshin, Shieler, Dastar, Adar y Lorin son las más mencionadas en portales como The Rojava Report⁵ y Co-operative Economy,⁶ dedicados a la divulgación de los resultados económicos y

ecológicos del activismo femenino en Rojava. Con las comunas y cooperativas, además de contribuir a la resistencia anticapitalista, se promueve la incursión de las mujeres en actividades en las que tradicionalmente no participaban, al tiempo que transgreden la situación de dependencia económica respecto a sus padres o esposos.

La tarea de diversificar los cultivos también ha rendido los primeros frutos. Actualmente se cosechan más de cuatro productos, entre ellos lentejas, garbanzos, tomates, espinacas, olivas, etc. Asimismo, se contempla el reparto de más de veinte mil *dunams*⁷ de superficie para labores agrícolas una vez que esa tierra esté libre de minas antipersona. Además, las mujeres de Rojava han trabajado para mejorar las condiciones del agua y del suelo mediante el uso de desechos orgánicos y otras prácticas ecológicas. Para superar los obstáculos que dificultan la autosuficiencia alimentaria, las comisiones económicas lanzaron el Plan Rojava,

5. <https://rojavareport.wordpress.com>

6. <https://cooperativeconomy.info>

7. Un *dunam* equivale aproximadamente a mil metros cuadrados.

que, entre otras, incluyó la campaña “Alimenta la revolución. Agricultura orgánica en Rojava”⁸ y que hasta mediados del año 2016 recolectó donaciones a nivel internacional.

Por último, es oportuno mencionar que en junio de 2017 se llevó a cabo en la ciudad de Qamishli (cantón de Cizire) la “Primera Conferencia de Economía de Mujeres del norte de Siria” con el lema “Las mujeres son la base de una economía justa”. Las asistentes reiteraron el objetivo de alcanzar la autosuficiencia económica a través de la multiplicación de cooperativas, la apertura de academias que prioricen la enseñanza de la economía social, el establecimiento de comités y oficinas encargados de asuntos comerciales, el abastecimiento de maquinaria agrícola, etc. (Cooperative Economy, 2017). Llamativa resultó la proyección de vídeos en los que grupos de brasileñas y mexicanas expresaron su apoyo a las mujeres de Rojava, hecho que en el caso de México demuestra el deseo de movimientos como el Zapatista de incrementar el diálogo e intercambio de aprendizajes con la experiencia autónoma de Rojava. Así lo corroboran acercamientos como el ocurrido el 6 de mayo de 2015 en San Cristóbal de Las Casas, en el marco del seminario “El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista”, en que la activista kurda Havin Güneser pronunció un discurso de solidaridad del “pueblo de las montañas” con el “pueblo de la selva”.⁹ Igualmente reveladora resultó la publicación, en junio de 2017, de la carta mediante la cual el Movimiento de Mujeres de Kurdistan expresó su apoyo a María de Jesús Patricio Martínez, candidata del Congreso Nacional Indígena a la presidencia de México.¹⁰

Retos

La revolución de Rojava coexiste con acontecimientos que han puesto en jaque la estabilidad del Estado y la convivencia social. Sin duda, la

presencia, los avances y los retrocesos del autodenominado Estado Islámico, de otros grupúsculos extremistas y actores extrarregionales con intereses estratégicos en la zona han obstaculizado el progreso del proyecto de Rojava, situación que sus protagonistas prefieren considerar como una oportunidad de fortalecimiento interno gracias al proteccionismo forzado al que han sido orillados y que justifica perfectamente todos los mecanismos de autodefensa que practican (incluso en materia ecológica).

A la violencia generalizada que aqueja al país, se suma el embargo al que el Gobierno turco y el Gobierno Regional del Kurdistan¹¹ someten a Rojava. La causa es la incompatibilidad de sus proyectos políticos y lo amenazante que resulta para ellos (y para el resto del mundo capitalista) la alternativa de desarrollo económico que están consolidando, y que no pretende implementar el mismo tipo de administración de sus recursos estratégicos (el petróleo) ni establecer similares relaciones de complicidad y dependencia con Occidente.

A nivel local, los retos que enfrentan el ecofeminismo de Rojava y su modelo de desarrollo alternativo tienen que ver con la contaminación del aire, la escasez y el tratamiento del agua, el manejo de los desechos, el desabastecimiento de energía eléctrica, el establecimiento de una industria que satisfaga todas las necesidades de la población (incluido el abastecimiento de petróleo), así como la ejecución de proyectos (como la apertura de un Parque Nacional, actualmente en discusión) que reviertan la alarmante situación de deforestación provocada por el sistema económico anterior, que no dudó en reemplazar los bosques y sus especies animales por tierras de plantación.

Pese a la existencia de un contrato social que asegura que los recursos naturales pertenecen a la sociedad, es urgente reglamentar su uso, así como sancionar leyes que regulen los procesos de

8. Véase: <https://www.youtube.com/watch?v=WETEME5JQSM>
9. <http://radiozapatista.org/?p=13020>
10. <https://espoirchiapas.blogspot.mx/2017/06/mujeres-de-kurdistan-marichuy-los.html>

11. Región autónoma del norte de Iraq.

producción y consumo. Todo ello coadyuvará a reforzar el proyecto de Rojava pese a lo incierto del futuro político sirio. ■

Bibliografía

- Biehl, J., 1991. *Rethinking ecofeminist politics*. Boston, South End Press.
- Bookchin, M., 1982. *The ecology of freedom: the emergence and dissolution of hierarchy*. Palo Alto, Cheshire Books.
- Co-operative Economy, 2017. “Report from the First Women’s Economy Conference of North Syria”. Disponible en: <https://cooperativeconomy.info/report-from-the-first-womens-economy-conference-of-north-syria/>, consultado el 1 de octubre de 2017.
- Knapp, M., A. Flach y E. Ayboga, 2016. *Revolution in Rojava. Democratic autonomy and women’s liberation in Syrian Kurdistan*. Londres, Pluto Press (traducción de J. Biehl).
- Montgomery, H., 2005. *The kurds of Syria: an existence denied*, Berlín, EZKS.
- Öcalan, A., 2011. *Democratic confederalism*, Londres y Colonia, Transmedia Publishing Ltd. Disponible en: <http://www.freeocalan.org/wp-content/uploads/2012/09/Ocalan-Democratic-Confederalism.pdf>, consultado el 5 de junio de 2017.
- Öcalan, A., 2013. *Liberating life: woman’s revolution*. Colonia, International Initiative Edition/Mesopotamian Publishers. Disponible en: <http://www.freeocalan.org/wp-content/uploads/2014/06/liberating-Lifefinal.pdf>, consultado el 6 de junio de 2017.
- Sjoberg, L., 2013. *Gendering global conflict: toward a feminist theory of war*. Nueva York, Columbia University Press.

Megaminería en el país de los derechos de la naturaleza. Conflictividad, salud colectiva y daño psicosocial en las mujeres

María Fernanda Soliz*

Resumen: El artículo analiza la situación de salud y daño psicosocial de mujeres, niños y niñas de la comunidad Tsuntsum, afectada por el proyecto de megaminería metálica San Carlos Panantza, considerado como uno de los cinco prioritarios del Gobierno nacional de Ecuador, país cuya Constitución reconoce a la naturaleza como sujeto de derechos. Las aproximaciones conceptuales y metodológicas parten de la salud colectiva, la ecología política y el ecofeminismo para estudiar los impactos diferenciales por género con una visión compleja que incorpora tres dimensiones: los contextos históricos territoriales, los modos de vida comunitarios y la situación de salud. A través de procesos de acompañamiento psicosocial (testimonios, etnografía y dibujos), comprendemos de qué manera la ocupación, el despojo y la militarización del territorio mutan la reproducción material y social, las formas de consumo, la organización comunitaria y las relaciones con la naturaleza hasta devenir todo ello en daño psicosocial y trauma psíquico.

Palabras clave: megaminería, salud colectiva, ecología política, daño psicosocial, mujeres

Introducción

Durante las últimas décadas, la conflictividad social y ecológica en torno a la explotación, la

apropiación y el control de la naturaleza se ha exacerbado en América Latina, y en este marco la minería metálica a gran escala es una de las actividades más destructivas y violentas. Los impactos de la megaminería son devastadores, afectan las dimensiones materiales y simbólicas del territorio y alteran los metabolismos sociales en sus cinco procesos: apropiación, transformación, distribución, consumo y excreción.

Asimismo, la ocupación y militarización de los territorios indígenas y campesinos por parte de multinacionales extractivas opera como una suerte de *terrorismo de Estado*. La persecución, la criminalización y el asesinato de líderes indígenas, ecologistas y campesinos es un denominador compartido en el sur geopolítico (Martínez, 2013).

Incluso en países como Ecuador,¹ cuya Constitución reconoce los derechos de la naturaleza, el once por ciento del territorio nacional fue dado en concesiones para la megaminería con la reapertura del catastro minero en mayo de 2016. Estas concesiones, además, se desarrollaron de forma ilegal e inconstitucional, desatendiendo los importantes

1. Ecuador fue pionero en reconocer a la naturaleza como sujeto de derechos en su carta constitucional de 2008, conquista histórica que pretendía marcar un punto de quiebre con las lógicas antropocéntricas determinantes de la primacía de las leyes ciegas del mercado sobre las de la naturaleza y los sentidos de la cultura (Leff, 2000).

*Universidad Andina Simón Bolívar, Acción Ecológica y Movimiento para la Salud de los Pueblos. E-mail: mariafernanda.soliz@uasb.edu.ec. Twitter: @FeiSoliz.

procesos de movilización social y resistencia frente al extractivismo y la ocupación de los territorios.

Extractivismo y daño psicosocial

Al someter, dominar, militarizar y controlar los territorios locales, el extractivismo megaminero muta las cinco dimensiones de los modos de vida comunitarios (Breilh, 2004):

- 1. Los modelos productivos:** Los miembros de las comunidades viven una transición desde formas primarias de relación con la naturaleza (cazadores-recolectores) o economías productivas a pequeña escala (agricultura familiar) hacia procesos de proletarianización, generalmente como obreros con salarios mínimos y sin derechos laborales, condición a la que hemos denominado *encadenamiento laboral* (Soliz *et al.*, 2012). Los proyectos extractivos, al tiempo que destruyen la soberanía económica, la salud y el bienestar de las comunidades, son también la fuente central de sustento tanto por el pago salarial como por las medidas de compensación y las regalías que muchas veces reemplazan los derechos sociales.
- 2. La reproducción social:** Las mujeres asumen una sobrecarga social, afectiva y económica; se tornan las únicas cuidadoras de la familia, y viven la presión económica de la dependencia del salario de sus parejas o de la ocupación del territorio que limita su autonomía productiva. Son también las mujeres quienes, cada vez más, lideran la organización comunitaria y la resistencia. Un elemento adicional de la reproducción social que suele ser controlado por las empresas extractivas es *la escuela*. Su cierre ha sido determinante en el control de los territorios y el desplazamiento de las poblaciones (Soliz *et al.*, 2012).
- 3. El consumo:** Al suplantar al Estado en el territorio, las empresas extractivas controlan

el consumo en sus dimensiones cuantitativa y cualitativa: determinan el acceso a las infraestructuras, a los servicios sociales, a la alimentación, a la salud y a la recreación, así como la calidad de todos ellos. Las familias suelen transitar entre el autoconsumo del producto de los huertos familiares y la compra de alimentos procesados. Llama especialmente la atención el alarmante incremento del consumo de alcohol y del uso de agrotóxicos en la agricultura.

- 4. Las formas de organización social y comunitaria:** Las relaciones comunitarias se tornan tensas; se polarizan las posiciones entre la defensa y el rechazo de las empresas extractivas. Quienes tienen empleo o gozan de algún privilegio las respaldan, mientras quienes viven la contaminación, la pérdida de salud, la imposibilidad de cultivar y de continuar con sus prácticas de minería artesanal demandan su salida.
- 5. La relación con la naturaleza:** Las relaciones de las comunidades con la naturaleza pasan a estar mediadas por el Estado y las empresas mineras, que son quienes establecen prohibiciones y posibilidades: no se puede pescar, cazar, usar leña, criar animales ni lavar oro artesanalmente. En nombre de un discurso “ecoeficientista”, que apadrina la megaminería como alternativa limpia y responsable, se trastocan los históricos metabolismos comunitarios.

Así, la situación de la salud en las comunidades desplazadas por el extractivismo minero es un reflejo de los saldos de la ocupación y superposición de territorialidades (formas de ser, hacer y estar) en espacios históricamente habitados por población indígena o colona. Es, a su vez, el resultado de la mutación de los modos de vida comunitarios, del deterioro de sus ecosistemas, de la contaminación del agua, de la pérdida de biodiversidad y de la permanente presencia de maquinaria pesada, tóxicos y explosiones.

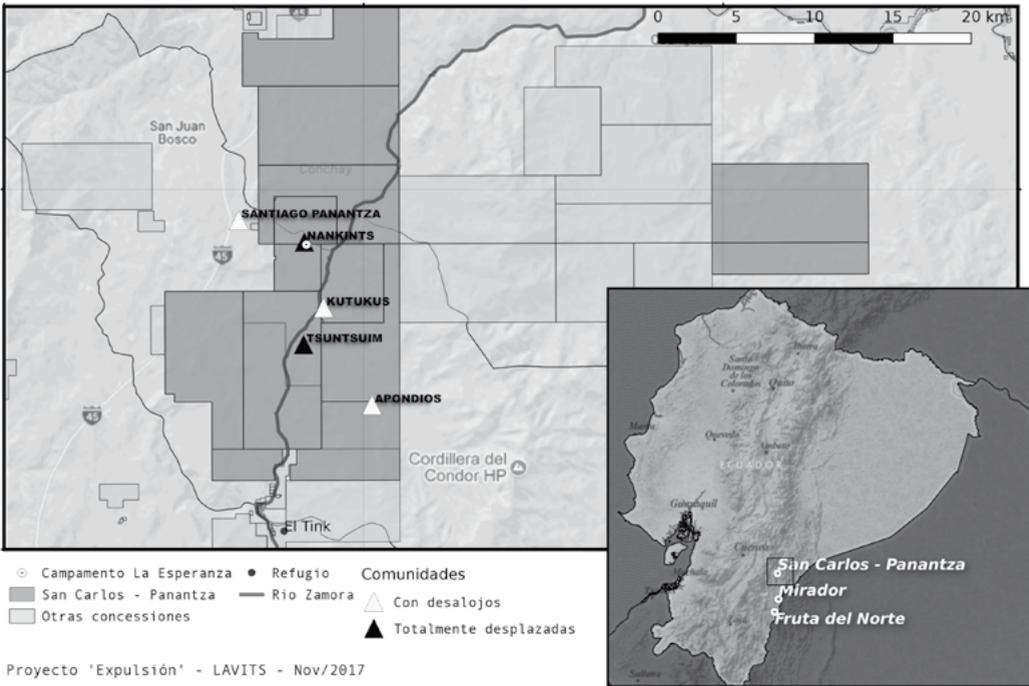


Imagen 1. Mapa de concesiones mineras del proyecto San Carlos Panantza y comunidades afectadas por desplazamientos forzados. Fuente: elaboración de Proyecto Expulsión a partir de datos del trabajo de campo de la autora.

De la misma manera, el daño psicosocial, entendido como afectación a las dimensiones social, cultural, psicoafectiva (sentimientos), psicosomática (manifestaciones físicas de daño) y cognitiva (en los mecanismos de comunicación y afrontamiento), es un proceso dotado de historicidad y territorialidad, enmarcado en la conflictividad social estructural y que se expresa a nivel de los individuos, sus familias y sus comunidades. Como muchas veces es poco visible, este artículo pretende develar la magnitud de las afectaciones psicosociales como resultado de la imposición de proyectos megamineros.

El proyecto megaminero San Carlos Panantza

El proyecto megaminero de cobre San Carlos Panantza, en la provincia de Morona Santiago (Ecuador), comprende un área de 41.760 hectáreas. Su concesión beneficia a la empresa

china Explorcobres S. A. (EXSA) y tendrá una vigencia aproximada de veinticinco años. Se la considera la segunda mina de cobre más grande del mundo (Environmental Justice Atlas, 2017). Al menos quince comunidades shuares sufren impactos directos de este proyecto minero y cuatro de ellas (Tsuntsuim, San Pedro, Kutukus y Nankints) han sido afectadas con desplazamientos forzados.

Mediante un violento operativo militar, el 11 de agosto de 2016 la comunidad de Nankints fue desalojada y en su lugar se instaló el campamento minero La Esperanza. El 14 de diciembre del mismo año, con fuerte presencia militar en tierra y aire, se produjo un grave enfrentamiento que dejó entre los heridos a dos jóvenes shuares, uno por bala de alto calibre y otro con quemaduras graves producto de explosivos plantados por el ejército en la comunidad Tsuntsuim. Además falleció un policía (Acción Ecológica *et al.*, 2017).

Ese mismo día, el estado de excepción decretado en la provincia de Morona Santiago permitió una incursión militar nunca antes vista en Ecuador: tanques de guerra, helicópteros, camiones blindados y cientos de militares y policías allanaron varias comunidades en busca de los defensores shuares con causas judiciales abiertas. Los exhibieron públicamente como asesinos,² omitiendo el derecho humano de presunción de inocencia (Acción Ecológica *et al.*, 2017).

Tsuntsuim fue una de las comunidades que vivió el desplazamiento. Durante semanas los militares invadieron, ocuparon y saquearon las viviendas; tomaron los alimentos y animales; quemaron cuatro casas; rompieron las conexiones eléctricas, y enterraron los cultivos. Las familias desplazadas de Nankints y Tsuntsuim se refugiaron en la comunidad de Tiink hasta inicios del mes de marzo de 2017, cuando retornaron. A partir de entonces, un equipo de organizaciones sociales, académicos y activistas iniciamos un proceso de acompañamiento y recuperación de la salud de las mujeres y sus familias, y lo hemos documentado con testimonios y relatos, así como con los dibujos de los niños y las niñas.

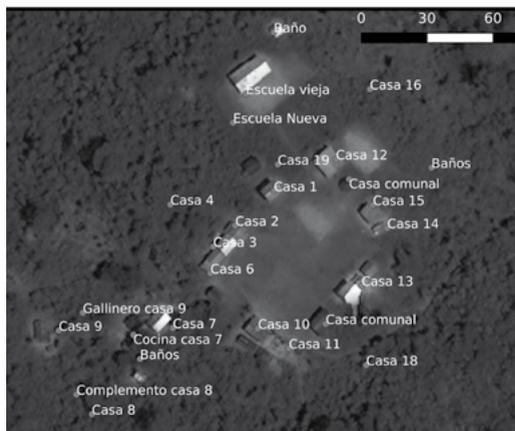


Imagen 2. Comunidad de Tsuntsuim. Fuente: elaboración de Proyecto Expulsión a partir de datos del trabajo de campo de la autora.

2. Setenta indígenas shuares enfrentan procesos de investigación por asesinato y por ataque o resistencia en las protestas que tuvieron lugar tras la desaparición de la comunidad de Nankints, en las que un policía falleció (Acción Ecológica *et al.*, 2017).

Daños psicosociales e impactos sobre las mujeres y los niños

Durante el proceso de acompañamiento, encontramos que esta comunidad, habitada sobre todo por mujeres con sus hijos, había perdido sus ajas (chacras), sus animales y sus herramientas de trabajo. Era una comunidad que enfrentaba una guerra legitimada y consentida por el Estado, una guerra que venía de la mano del hambre y el miedo. Las alternativas alimentarias se reducían a algo de verde y yuca, cocinados en agua no potable. Las familias vivieron el hambre; durmieron con hambre y despertaron con hambre durante semanas. En este contexto, identificamos cuatro condiciones psicosociales determinantes en el ejercicio del control y el amedrentamiento de la población (Beristain, 2009):

1. **La siembra del miedo:** El proceso de investigación de los setenta indígenas shuares determinó que los hombres de la comunidad debieran permanecer clandestinos en la selva para evitar su captura. Esta situación es recurrente en Ecuador y se la conoce como *criminalización de la protesta social*. Al tiempo, sin comida, sin machetes para desbrozar la selva y con los niños y las niñas enfermos, las mujeres debieron encargarse de todo. Estaban sobrepasadas y tristes, hablaban bajo, dejaron de cantar y tenían miedo. Miedo de los drones y helicópteros que sobrevolaban, de los militares, de nuevos desplazamientos, de la situación de sus hombres, enfermos y aislados. A pesar de toda la dureza, fueron las mujeres quienes retornaron a su comunidad, le devolvieron la vida e intensificaron la resistencia.
2. **Los privilegios:** El Ministerio del Interior ofreció una recompensa de cincuenta mil dólares por denunciar a quienes estaban en la lista; prometió compensaciones y empleo con el fin de dividir, romper los lazos sociales y la unión comunitaria.

- 3. Los estigmas sociales y políticos:** Se generó una embestida mediática que presentaba a las comunidades en resistencia como un grupo de salvajes, primitivos, terroristas, violentos y células armadas. La construcción de estos estigmas bloquea la solidaridad y aísla a las víctimas, que son señaladas como responsables. Al mismo tiempo, fortalece y legitima la criminalización de la protesta.
- 4. La impunidad:** El desplazamiento forzado, los saqueos, la destrucción y quema de viviendas y cultivos, el trauma psíquico, las heridas y la muerte de una niña shuar (Dallana, de once meses de edad) que en medio de las condiciones de desplazamiento enfermó de gripe³ y falleció, todo ha quedado en la impunidad, lo que ha generado una pérdida de confianza en el Estado como garante de los derechos de sus pueblos.



Imagen 3. Dibujo: el desalojo (mayo de 2017).

Fuente: trabajo de campo de la autora.

En los siguientes meses, Tsuntsuim atravesó una situación de emergencia alimentaria. En agosto de 2017, la mitad de los niños aún presentaban algún nivel de desnutrición. Dos de cada tres niños y niñas sufrían infecciones respiratorias moderadas o leves, así como manifestaciones de

escabiosis y pediculosis. La mitad de las mujeres mayores a diez años mostraban signos y síntomas de afectación psicoafectiva.



Imagen 4. Dibujo: ausencia de presente y futuro (mayo de 2017).

Fuente: trabajo de campo de la autora.

Según Soliz y Valverde (2012), el análisis del dibujo debe partir de la comprensión del uso que se hace del espacio. Para ello, se divide la página en cuatro cuadrantes: los superiores simbolizan la fantasía; los inferiores, la realidad. Los cuadrantes izquierdos, el pasado, y los derechos, el futuro. Con base en este lente interpretativo, los dibujos realizados por los niños y niñas durante nuestra evaluación (véanse imágenes 1, 2 y 3) se caracterizan por la pobreza en los detalles, los rostros tristes, la ausencia de extremidades y el pequeño tamaño de los miembros de la familia, que en general ocupan poco espacio en el papel. Los dibujos no tienen suelo y se ubican en el lado izquierdo de la hoja, en el pasado. Reflejan nostalgia por la unidad familiar, temor, dolor por la ausencia de familiares, rechazo al medio exterior, aislamiento e incertidumbre. La mayoría dibujaba a su comunidad sin personas y sin animales, como un pueblo fantasma donde la vida no existía. Los dibujos que incorporan personas lo hacen en el lado izquierdo de la hoja. El

3. Fue *gripe* el término en español que la familia utilizó para describir la causa de la muerte de Dallana. Nos alarma que todavía en el año 2017 una bebé pueda morir de gripe. Se trata de una muerte más de las que se conocen como muertes por desplazamiento.

derecho, el espacio que representa el futuro, está vacío. Las casas se dibujaron sin puertas ni ventanas o con estas cerradas. El trazo débil evidencia percepción de hostilidad en el medio exterior y temor al mundo.

Las afecciones en la salud y el daño psicosocial en las mujeres y sus hijos aparecieron como mecanismos adaptativos para afrontar una realidad profundamente violenta. Los cambios en el sistema de creencias y en la comunicación; los sentimientos de tristeza, desesperanza, angustia y culpa; el estado de alerta exagerado; los miedos irracionales; las expresiones físicas de daño, y la imposibilidad de pensar y construir el futuro fueron algunos de los procesos psicosociales derivados de la pérdida del territorio, la ocupación y la guerra.

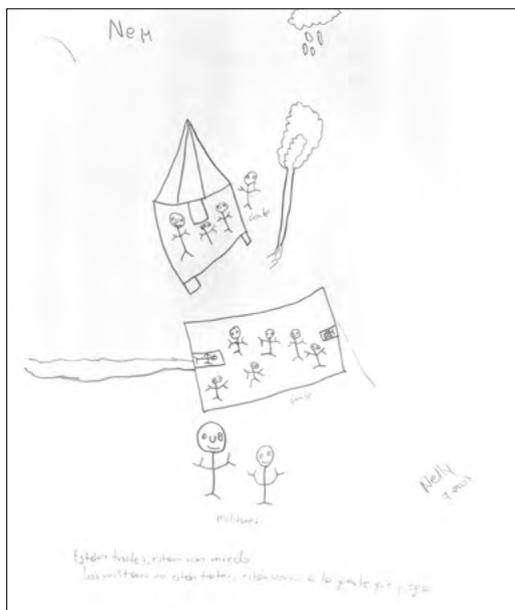


Imagen 5. Dibujo: “están tristes, están con miedo” (mayo de 2017).

Fuente: trabajo de campo de la autora.

Las mujeres sufrieron especialmente los impactos de la apropiación social, material y cultural del territorio; vivieron (y aún viven) la sobrecarga social, afectiva y económica determinante de las graves condiciones psicoemocionales expresa-

das, incluso, en manifestaciones psicossomáticas. A pesar de todo esto, fueron ellas quienes, con una fortaleza admirable, retornaron a sus comunidades para reconstruirlas y reencontrar modos de subsistencia y resistencia (Acción Ecológica *et al.*, 2017). Han sido ellas quienes, con sus relatos de denuncia, han tejido estas historias, han recuperado sus ajas, han abrazado a sus hijos e hijas y han defendido sus territorios. Gracias a ellas, la vida en Tsuntsuim ha seguido renaciendo. El día mismo del desplazamiento nació una hermosa niña, Paula, y en estos nueve meses han nacido tres más. ■

Bibliografía

- Acción Ecológica, Alames Ecuador, Conaie-Confeniae, Movimiento por la Salud de los Pueblos y Luna Creciente (coord.), 2017. *Salud colectiva y daño psicosocial en las familias de la comunidad de Tsuntsuim*. Quito.
- Beristain, C., 2009. *Diálogos sobre reparación*. Quito, IIDH.
- Borde, E., 2017. *El territorio en la salud pública*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia (ensayo inédito).
- Breilh, J., 2004. *Epidemiología crítica*. Buenos Aires, Lugar.
- Environmental Justice Atlas. Panantza – San Carlos, Ecuador, 2017. Disponible en: <https://ejatlas.org/conflict/panantza-san-carlos-ecuador>, consultado el 3 de junio de 2017.
- Leff, E., 2000. *La complejidad ambiental*. México D. F., Siglo XXI.
- Martínez-Alier, J., 2013. “Ecologistas de panza llena de plomo”. *La Jornada en Línea*, Ciudad de México, UNAM. Disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/2013/10/05/opinion/020a1pol>, consultado el 15 de septiembre de 2017.
- Soliz, M. F, A. Maldonado, C. Valladarez y D. Murcia, 2012. *Infancia de oro en la cordillera del cóndor*. Quito, Clínica Ambiental.
- Soliz M. F, y S. Valverde, 2012. *Guía nº 2 de diagnóstico rápido (6-11 años)*. Quito, Clínica Ambiental.

Ecofeminizar el territorio. La ética del cuidado como estrategia frente a la violencia extractivista entre las Mujeres de Zonas de Sacrificio en Resistencia (Zona Central, Chile)

Paola Bolados García*, Alejandra Sánchez Cuevas*, Katta Alonso**, Carolina Orellana**, Alejandra Castillo** y Maritza Damann**

Resumen: Analizamos las territorialidades que emergen de las luchas y resistencias de las mujeres frente a los extractivismos que han convertido sus comunidades en Zonas de Sacrificio. Desde la etnografía colaborativa, proponemos un debate crítico y reflexivo sobre las relaciones de poder que históricamente han dejado marginadas a las mujeres, las cuales hoy se articulan de forma política frente a la violencia naturalizada impuesta por el modelo neoliberal en Chile. En el marco de estas prácticas que emergen en la denominada “Zona de Sacrificio de Puchuncaví-Quintero” (Zona Central, en Chile), destacamos la ética del cuidado que sus estrategias y acciones promueven.

Palabras clave: ecología política feminista, Zonas de Sacrificio, extractivismo, ética del cuidado

* Convenio Humanidades, Artes y Ciencias Sociales de la Universidad de Valparaíso. Autora para la correspondencia: Paola Bolados García. *E-mail:* paola.bolados@uv.cl.

** Agrupación Mujeres de Zonas de Sacrificio en Resistencia de Puchuncaví-Quintero.

Mujeres...

En el año 2015 nació la organización Mujeres de Zonas de Sacrificio en Resistencia, en la región de Valparaíso-Zona Central de Chile. Esta fue la primera agrupación de la región compuesta solo por mujeres, luego de una larga historia ambiental de contaminación y de la construcción de un territorio sacrificado bajo una narrativa y un imaginario de desarrollo nacional. Este proceso comenzó con la construcción y puesta en marcha de una refinería de cobre de la Empresa Nacional de Pequeña Minería (ENAMI, actualmente CODELCO Ventanas) y una termoelectrica a carbón en la década de 1960, y pese a las mejoras de monitoreo y la incorporación de nuevas tecnologías, se aceleró con la expansión de las empresas instaladas durante los años noventa. Así se conformó el polo petroquímico denominado Complejo Industrial Ventanas y se modificó radicalmente el paisaje costero de la bahía para transformarlo en una cuenca de soporte del extractivismo minero-energético exportador con más de quince empresas de alta peligrosidad y toxicidad. Entre ellas, seis termoelectricas, tres empresas de gas, tres de distribución de hidrocarburos, dos de sustancias

químicas, una de cemento y una de asfalto. Todas ellas emplazadas en un radio de menos de cinco kilómetros y en medio de dos comunas con una población de casi treinta mil personas.

No resulta complejo imaginar el rápido deterioro de las actividades agrícolas, ganaderas y pesqueras que se desarrollaban en esta región, hasta entonces conocida como proveedora de alimentos, en particular granos (legumbres). Con una estructura hacendal proveniente de la colonia y prologada durante la república, las relaciones de género se experimentaban bajo una perspectiva nada distinta a la existente en el resto de América Latina: sociedades coloniales caracterizadas por relaciones de género fuertemente arraigadas en sistemas patriarcales fundadas en una diferenciación sexual subordinada. Con el crecimiento del polo petroquímico Ventanas en la bahía de Quintero, se reafirmó una lógica extractivista que marginaba el acceso de las mujeres a la costa, en particular porque las empresas allí emplazadas desarrollaron actividades en su mayoría receptoras de fuerza laboral masculina.

No obstante, a partir de las intoxicaciones sufridas por estudiantes por inhalación de dióxido de azufre (SO₂) en la escuela La Greda en 2011, comenzó una nueva configuración del rol de las mujeres, quienes fueron tomando protagonismo en las resistencias frente a los permanentes desastres generados por la contaminación: arsénico y anhídrido sulfuroso en el aire, plomo, cadmio y mercurio en los suelos, petróleo y carbón en el borde costero a causa de los derrames persistentes fueron solo algunas de las situaciones con las que muy pronto las comunidades empezaron a convivir y a las que se fueron habituando y también enfrentando. Hasta ese momento centradas en el cuidado de las familias en el campo de lo doméstico, las mujeres iniciaron un activismo en el ámbito público y político en el territorio. Desde esa nueva posición, denuncian los daños y transformaciones sufridos por sus cuerpos y sus territorios como consecuencia de la violencia extractivista y patriarcal desplegada en sus espacios vitales y cuestionan la visión binaria

de género que les asigna un rol pasivo (Rocheleau *et al.*, 2004; Puleo, 2009). Una posición que las enfrenta con hombres y mujeres de la comunidad cuyos ingresos dependen directa o indirectamente de las empresas emplazadas en el territorio (imagen 1).

Resistencia a la violencia extractivista a partir de la ética del cuidado

A pesar de que el tema de las Zonas de Sacrificio ha tenido un tratamiento académico (Lerner, 2010; Svampa y Viale, 2014), esta denominación se popularizó en Chile por el uso que le dieron algunas ONG medioambientales tras la intoxicación masiva producto de la contaminación por dióxido de azufre (SO₂) que en 2011 afectó a veintitrés niños y siete profesores de la escuela municipal de la localidad de La Greda, en la comuna de Puchuncaví (Terram, 2012; Oceana, 2012). Dichas ONG definieron cinco territorios como Zonas de Sacrificio en Chile, una de ellas la bahía de Quintero. Décadas de contaminación desencadenaron sufrimiento e injusticia ambiental y culminaron con reiteradas intoxicaciones en La Greda y tres grandes derrames de hidrocarburos en la bahía durante los años 2014 y 2016, lo que llevó a las mujeres a organizarse con la denuncia de la violencia de los extractivismos como eje central de sus acciones y discursos.

A través de acciones llevadas a cabo en el espacio público, como protestas y cortes de rutas, se manifestaron para hacer visibles las desastrosas consecuencias para la salud de la población, principalmente de niños y niñas. Lo hicieron a partir de la reivindicación de una vida digna, el derecho a un entorno saludable y el acceso democrático a “su bahía”, del que se las ha despojado sistemáticamente en nombre del progreso. Sus cuerpos marcan así una territorialidad de resistencia que se constituye en nuevas formas de pensar y ocupar el espacio como mujeres que se resisten a la victimización llevada a cabo por las estructuras de dominación. Se resisten a la

denominación de “Zonas de Sacrificio” y están dispuestas a romper la estructura de opresión de género existente mediante la unión de diversas localidades de las comunas afectadas, el traspaso de los límites políticos y administrativos oficiales y la creación de una nueva territorialidad en torno al cuidado de la comunidad. Despliegan acciones fundadas en el cuidado del ecosistema como un todo y ponen en el centro de su lucha la valoración de una vida sana y digna, que no es una mercancía sujeta al intercambio monetario (imágenes 2 y 3).

Sus acciones cuestionan el desarrollo económico como narrativa de sus sacrificios, apuntan a unir fuerzas femeninas para seguir desnaturalizando la violencia patriarcal en otras redes y colectivos de mujeres a nivel nacional, promueven nuevos significados ecofeministas en la relación entre género y naturaleza con una mirada centrada en el cuidado y la protección de la tierra y denuncian la degradación del ecosistema que aman y por el que sufren. Proponen ampliar la problematización de la violencia de género vinculándola a una violencia extractivista ambiental de base. Se resisten a quedarse en sus casas esperando un desenlace fatal y en cambio proponen acciones para cuidar de sí mismas y

también del tejido social y comunitario dañado. Lo hacen a través de actividades educativas con la comunidad, realizadas a través de la casa de la mujer, de organizaciones artesanales y grupos de trabajo con jóvenes de las comunas afectadas llamados Hijos de la Contaminación.

A su vez, ponen sus esfuerzos en articular redes más allá de lo local, en particular con agrupaciones de otras Zonas de Sacrificio y otros grupos de mujeres, y rescatan el concepto de biosfera para dar cuenta del vínculo indisoluble con el entorno del que forman parte. Así lo explicó un miembro de la organización en octubre de 2017:

Tenemos que salir de la falacia del genocidio neoliberal. La naturalización de la violencia es brutal porque no se quiere ver que en definitiva esa violencia ejercida contra la biosfera nos afecta a nosotras mismas. No hablamos de medioambiente porque no somos la mitad, somos un todo... Esto es superimportante, se debe ampliar y poner en debate en la red nacional por la no violencia. Allí no existe esta asociación, las mujeres de la red nacional de no violencia están muy centradas en temas como el aborto en tres



Imagen 1. Zona de Sacrificio de la bahía de Quintero. Fuente: elaboración propia.



Imágenes 2 y 3. Movilización del año 2016 para la que se organizaron mujeres de Horcón, Ventanas y Puchuncaví. Autora: Carolina González.

causales, lo que está muy bien, y también se ocupan de otras manifestaciones de la violencia, como la violencia intrafamiliar. Pero no se han movilizado a favor de las mujeres inmersas en biosferas degradadas. Es duro vivir en una biosfera degradada. ¿Cómo nos vamos a desarrollar así? Es una violencia que también debe ser considerada porque está en la base de las otras.

De esta manera, resignifican categorías como resistencia y feminismo. Esta reelaboración tiene como eje sus experiencias de sufrimiento e injusticia ambiental en el territorio, que mapean desde sus historias de vida: el nacimiento de sus hijos; las trayectorias laborales de las mujeres y de sus parejas asociadas a las empresas, y en particular las enfermedades de sus hijos, padres y abuelos. Estos son los hitos que activan cada vez

más el trabajo colectivo reciente. Esto lo hacen en el territorio articulando organizaciones y generando vínculos con otras mujeres, por ejemplo con las mujeres de Huasco en el norte y de Coronel en el sur (ambas también consideradas como Zonas de Sacrificio).

Entienden que una ética del cuidado se sobrepone a la discusión feminista, en particular la que reproduce un modelo capitalista y patriarcal. Así lo explicaba Carolina, miembro de la agrupación, en octubre de 2017:

Yo estaba pensando que en varias ocasiones ha pasado que cada agrupación de mujeres pone como una obligación definirse como feministas. Es terrible que nos comencemos a discriminar porque no sentimos el feminismo de la misma forma. Esa es una manera capitalista y neoliberal de ser feministas. Sentirse y ser feminista es algo que tiene tantas expresiones como mujeres hay en el mundo. Por eso me parece superneoliberal esa estrategia de difundir que hay solo una forma de hacer feminismo, que las feministas debemos ser iguales y no respetar nuestras diferencias.

Por eso esa ética hoy se concentra en el cuidado y protección de la salud de la comunidad y desde ella abordan el resto de las condiciones del territorio.

Katta Alonso explica que, como estrategia de lucha, “hemos decidido formar una organización de mujeres para llegar a las mujeres por los hijos, por la salud. El movimiento anterior nos hizo dar cuenta de que estamos en un entorno muy machista”. En cuanto al concepto de resistencia, lo reconceptualizan y reorientan para superar esa forma de dominación colonial (que llevaba a aguantar el sistema y el modelo que enfermaba a sus familias, su comunidad y a ellas mismas) y dotarlo de un sentido de lucha y transformación social radical. Como afirma Alejandra, “la resistencia tiene esa ambivalencia... que por un lado puede ser aguantar y por otro es luchar. Para mí es luchar”.

A modo de reflexión final

Estas mujeres se inscriben entonces en una ecología política feminista que están construyendo y en un feminismo que debate los efectos del modelo androcéntrico y patriarcal, el cual debe emerger en un contexto extractivista arraigado como es el que profesa, defiende y alimenta Chile. Sus acciones se inspiran en las luchas de mujeres indígenas y campesinas que se oponen al capitalismo con el cuidado de la madre tierra. Ellas desnaturalizan el patriarcado extractivista a través de sus acciones y cuestionan lo que definen como una desesperanza aprendida. Luchan contra el desgaste, los estigmas y la propia presión de lo que denominan formas de feminismo capitalista. A partir de la pena, la frustración y la rabia por el empobrecimiento y el genocidio que las tiene actualmente activas, buscan construir una territorialidad del cuidado con sus prácticas y acciones colectivas. La ética del cuidado se construye a partir de sus prácticas como mujeres y de la ruptura de las concepciones dualistas que refuerzan la idea del cuidado confinado al espacio doméstico (al que históricamente se las ha relegado) y lo abren a esferas públicas de la política.

Agradecimientos

Este artículo es parte del proyecto Fondecyt 11140795 “Neoliberalismo, naturaleza y neoextractivismo: conflictos socioambientales y territoriales y el surgimiento de identidades posneoliberales (región de Valparaíso, Chile)”.

Bibliografía

- Lerner, E., 2010. *Sacrifice Zones: the front lines of toxic chemical exposure in the United States*. Cambridge, MIT Press.
- Oceana, 2012. “El drama de las Zonas de Sacrificio”. Disponible en: http://oceana.org/sites/default/files/El_drama_de_las_zonas_de_sacrificio_-_Evolucion.pdf, consultado el 5 de octubre del 2017.
- Puleo, A., 2009. “Ecofeminismo: la perspectiva de género en la conciencia ecologista”. En J.

- Riechmann *et al.*, *Claves del ecologismo social*. Madrid, Libros en Acción-Ecologistas en Acción, pp. 169-172.
- Rocheleau, D., B. Thomas-Slayter y E. Wangari, 2004. "Género y ambiente: una perspectiva de la ecología política feminista". En V. Vázquez y M. Velázquez (comps.), *Miradas al futuro: hacia la construcción de sociedades sustentables con equidad de género*. Ciudad de México, UNAM, Colegio de Postgraduados y Centro Internacional de Investigaciones para el Desarrollo, pp. 343-371.
- Svampa, M., y E. Viale, 2014. *Maldesarrollo: la Argentina del extractivismo y el despojo*. Buenos Aires, Katz.
- Terram, 2012. "Bahía de Quintero: Zona de Sacrificio. Una aporte desde la justicia ambiental". Disponible en: http://www.terram.cl/images/app/app53_quintero_justiciambiental_cf.pdf, consultado el 5 de octubre del 2017.

Redes de resistencia

El rol de las mujeres en la defensa del Río Uruguay. Una historia de dos orillas

Daiana Melón y Florencia Yanniello

“Nunca más un México sin nosotras”. La participación de las mujeres en el proyecto político del Congreso Nacional Indígena

Amiel Aketzali Moreno Reyes

Tzk’at, Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario desde Iximulew-Guatemala

Lorena Cabnal

Mujeres hacia la soberanía alimentaria. La experiencia de la Granja Agroecológica La Verdecita

Patricia Agosto



El rol de las mujeres en la defensa del río Uruguay. Una historia de dos orillas

Daiana Melón* y Florencia Yanniello**

Resumen: Este artículo tiene como objetivo analizar, desde la visión del ecofeminismo, el rol de las mujeres en un conflicto socioambiental específico, tomando como caso testigo el de la Asamblea Ambiental de Gualeguaychú (Argentina), nacida al calor de la lucha y la resistencia ante la instalación de una planta de producción de celulosa en la localidad vecina de Fray Bentos (Uruguay), la cual contamina el río Uruguay, que divide ambos países. En esta lucha, que ya lleva catorce años, las mujeres han tenido un rol fundamental y protagónico. A partir de este caso, se busca comprender las intersecciones de los movimientos de mujeres y ambientales, teniendo en cuenta que las bases conceptuales del ecofeminismo gravitan sobre la concatenación de las dominaciones de las mujeres y la naturaleza derivadas de las desigualdades sobre las que se asienta el sistema capitalista y patriarcal. El caso de Gualeguaychú, asamblea pionera en las luchas ambientales argentinas, puede ayudar a cuestionar y desnaturalizar la alianza histórica entre patriarcado y capitalismo a nivel local.

Palabras clave: ecofeminismo, conflictos socioambientales, Asamblea de Gualeguaychú, extractivismo, patriarcado

* Centro de Investigaciones Geográficas, Universidad Nacional de La Plata, Argentina. Autora para la correspondencia. *E-mail:* daianamelon@gmail.com.

** Centro de Investigaciones del Medio Ambiente, Universidad Nacional de La Plata, Argentina.

Introducción

El ecofeminismo surgió en los años setenta en Estados Unidos, de la mano de las primeras movilizaciones pacifistas y ecologistas. Actualmente, convergen distintas corrientes teóricas y campos de acción política, que aportan nuevas perspectivas para analizar las intersecciones entre extractivismo y patriarcado, y desnaturalizan sus alianzas históricas de dominación.

El ecofeminismo se ha hecho eco de las consecuencias acarreadas por la globalización neoliberal, que afectan de un modo especial a las mujeres, a la infancia y a las poblaciones rurales e indígenas pobres de los países periféricos, dado que los países centrales externalizan sus costes. Esto da cuenta de que las nociones de sexo, raza y clase atraviesan las cuestiones ambientales. Frente a ello, muchas mujeres del Sur han iniciado campañas de defensa contra los embates del modelo de desarrollo, aunque muchas de ellas no se definan como “feministas” (Puleo, 2005).

La teoría ecofeminista permite analizar las relaciones de subordinación en la cultura patriarcal, la cual somete a las mujeres y se apropia de la naturaleza. Su objetivo es visibilizar los conflictos que se libran en los territorios, así como las relaciones sociales que se entretienen en ellos (Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo, 2014: 10). Desde esta perspectiva, nos proponemos abordar la problemática en torno a la contaminación del río Uruguay y las lu-



Imagen 1. Marcha anual al puente internacional Libertador General San Martín, abril de 2017.

Fuente: Comisión de Prensa de la Unión de Asambleas Ciudadanas (UAC).

chas de las mujeres de Gualaguaychú. El objetivo último de este artículo es analizar con esta mirada el importante rol que tuvieron estas mujeres militantes. Para ello utilizaremos fragmentos de entrevistas de integrantes de la Asamblea Ambiental de Gualaguaychú, realizadas específicamente para este trabajo, que aportan en primera persona los testimonios de la experiencia de esta doble lucha contra el extractivismo y el patriarcado.

Por las papeleras se va la vida del río Uruguay

Los y las asambleístas de Gualaguaychú coinciden en que el río Uruguay ha sido históricamente un canal de unión e integración con el país vecino. Incluso en los tiempos más acalorados de la lucha contra la instalación de las papeleras, ambos pueblos se unieron para la preservación del río, que representa una fuente de vida, trabajo y recursos. El río es parte de la identidad de la ciudad, además de ser una fuente importante de desarrollo, ya que muchas actividades económicas centradas en el turismo y la producción agropecuaria están ligadas a él (Delamata, 2007). Ante la noticia de la instalación de la planta

de procesamiento de celulosa M’Bopicuá de la compañía de capitales españoles ENCE en la localidad uruguaya de Fray Bentos, vecinos y vecinas de ambos lados de la costa se reunieron con el objeto de manifestar su preocupación por el impacto que podría generar la planta e iniciar una lucha conjunta para frenar el proyecto. Así, las primeras movilizaciones contra la instalación de esta industria papelerera se remontan a 2003. Por otro lado, en 2005 el presidente uruguayo Jorge Batlle concedió al grupo finlandés Metsä Botnia el permiso para la instalación de otra planta de celulosa también sobre el margen del río Uruguay, la cual comenzó a operar en 2007 (Merlinsky, 2013).

Tal como plantean Carina Cortassa, Andrés Wursten y Gonzalo Andrés (2013), la lucha llevada adelante en el que se conoció como “el conflicto por las papeleras” resultó un caso paradigmático a causa de dos factores. Por un lado, la magnitud de la resistencia ciudadana; el 30 de abril de 2005 se congregaron en el puente que conecta ambos países alrededor de cuarenta mil personas, lo cual logró colocar la problemática en la agenda mediática y política de ambos paí-

ses. Poco después se constituyó la Asamblea Ambiental de Gualeguaychú y a partir de ese momento comenzaron a realizarse interrupciones del tránsito en la frontera como mecanismo de protesta. Por otro lado, la importancia del caso se debió a su carácter binacional. La trascendencia que tomó llevó a abrir un proceso de negociación entre los Gobiernos de ambos países; se impulsó la creación de un grupo de expertos para analizar los posibles impactos, pero todas las instancias de negociación se vieron frustradas ante las negativas y oposiciones de la contraparte. Además, este conflicto transfronterizo evidenció tanto la incapacidad de los organismos de integración regional de hacer frente a un problema de estas características (Gudynas, 2007), como algunas de las limitaciones que tienen los Estados nación para gestionar los conflictos socioambientales que trascienden la soberanía de sus territorios.

De hecho, la presión social logró que el presidente argentino Néstor Kirchner llevara el caso ante la Corte Internacional de Justicia para denunciar a Uruguay por autorizar la instalación de las pasteras sin consultar al Gobierno argentino, tal como determina el Tratado de Límites entre la República Argentina y la República Oriental del Uruguay en el Río Uruguay, de 1961. Sin embargo, la Corte determinó que, si bien Uruguay había quebrantado el tratado, no existían pruebas contundentes de que la planta contaminara, por lo cual no se ordenó su cierre (Corte Internacional de Justicia, 2010) y hasta la actualidad continúa operando. A pesar de esta derrota, cada 30 de abril las asambleas de ambos países continúan realizando una movilización en el puente Libertador General San Martín, que conecta las costas de Gualeguaychú y Fray Bentos.

El rol de las mujeres en la defensa del río Uruguay

En la lucha por la defensa del río, la Asamblea Ambiental de Gualeguaychú tuvo una gran participación de mujeres de diversas edades. Ellas están convencidas de que la organización es la única manera de defender su territorio. Así lo

explica Gilda Bilinski, una de las pioneras de la Asamblea:

En esta lucha las mujeres tenemos un protagonismo muy activo y coherente. Cuando llegó la noticia de la instalación de la pastera sobre el río compartido, fuimos nosotras quienes nos pusimos a investigar por qué los habían echado de Europa y venían a Latinoamérica, y nos lanzamos a tratar de encontrar los métodos para resistir y alzar nuestra voz como mujeres, junto a toda la comunidad.

Por su parte, Norma González, otra integrante de la Asamblea, relata su participación de esta manera:

Somos mujeres, madres, abuelas; tenemos una familia por la cual luchar y las pasteras nos traen enfermedades. Se llevan la riqueza de nuestro suelo y nos dejan lo peor.

En el relato de González emerge la figura de la mujer como protectora de la naturaleza por su rol como reproductora y cuidadora de la familia. Esta concepción ha sido desarrollada por algunas corrientes del feminismo, que entienden que el trabajo reproductivo y la ética del cuidado vinculan a la mujer con el cuidado del entorno en el cual habita (Puleo, 2005).

En las marchas hacia el puente internacional Libertador General San Martín, que se han convertido en un abrazo simbólico entre los pueblos de Gualeguaychú y Fray Bentos, las mujeres suelen encabezar la columna de la asamblea con la bandera principal, cuya consigna es “No a las papeleras”. De este modo aportan una impronta particular y fortalecen las luchas convergentes contra la explotación en todos sus sentidos. Así lo sintetiza Bilinski:

La presencia de la mujer en esta lucha, en defensa de los bienes comunes y la salud humana, es muy fuerte porque somos merecedoras de respeto, somos una fortaleza en

la humanidad, somos las que traemos la vida y eso nos da coraje para resistir a lo que es invasivo para la vida humana y la naturaleza. Las mujeres de Gualeguaychú estamos siempre y no aflojamos, seguimos resistiendo y acompañando todos los reclamos, y ojalá que en todas las asambleas las mujeres continúen poniendo esas fuerzas.

En cuanto a los roles que asumieron las integrantes de la asamblea, Bilinski señala:

Nosotras tuvimos que hacer muchas cosas: guardias en los cortes, notas, visitas a funcionarios... Y así fuimos tratando de perseverar nuestra presencia para defender el planeta, la vida y nuestros bienes comunes.

Es notable cómo las asambleístas pudieron romper con el estereotipo de las tareas “femeninas” y “masculinas”, y realizar funciones diversas a la par de sus compañeros sin distinción de género. Como explica González para enfatizar los esfuerzos que implica la autogestión:

Un grupo de mujeres nos dedicamos a recaudar dinero, hacemos cenas, ventas, tratamos de que la asamblea esté presente en todos lados para poder solventar los volantes, carteles y viajes a encuentros.

Los lazos que se generan entre las participantes de la asamblea trascienden la relación puramente militante, tal como expresa Bilinski:

Los vínculos que se crean entre las mujeres son maravillosos, profundos, y no se los lleva cualquier viento fuerte. Esto nos va cimentando en una historia que no van a poder cambiar, porque las voces de los pueblos son las voces de las mujeres, y espero que seamos muchas y seamos alegres en la lucha.

En ese sentido, González agrega:

Estamos muy unidas. En esta lucha hemos perdido amigos y familiares, y la asamblea

se convirtió en nuestra familia. Muchas somos mayores y a veces nos cansamos, pero seguimos.

Reflexiones finales

El conflicto por las papeleras representó un hito en la historia ambiental argentina no solo por la magnitud que adquirió, sino también por la resistencia que se llevó adelante, el mecanismo de lucha utilizado y la amplia presencia de mujeres de diferentes edades como referentes de la lucha. Además, abrió paso a la multiplicación de las experiencias asamblearias y a la conformación, años después, de una red de asambleas ambientales de todo el país.

Este conflicto congregó a mujeres urbanas de diferentes sectores sociales, hermanadas en la defensa de un río que forma parte de la identidad local, del entorno que habitan, de sus historias personales y familiares. Tal como plantea Ivonne Gebara (2000: 74), “el punto central de la epistemología ecofeminista es la interdependencia entre todos los elementos que tocan el mundo humano [...] y la relación con los otros seres humanos, y también con la naturaleza, las fuerzas de la Tierra y el cosmos”.

El caso analizado es paradigmático por tratarse de uno de los primeros conflictos socioambientales que cobró dimensión nacional y por llevar a un enfrentamiento entre ambos países que llegó a la justicia internacional. La lucha de Gualeguaychú se convirtió en un ejemplo y en germen de muchos grupos que surgieron posteriormente, ya que sentó precedentes en cuanto a metodologías y formas de visibilizar el conflicto. Las mujeres de la asamblea demostraron que no existe una división de roles en función de los sexos, no se subordinaron, le pusieron el cuerpo a la resistencia y desarrollaron un importante protagonismo en la defensa de su territorio.

Existen numerosas asambleas en Argentina. Surgieron con posterioridad a este conflicto, con una forma de organización horizontal y auto-

gestiva y una perspectiva feminista en el abordaje de las luchas. Resulta imprescindible reconocer estas intersecciones entre patriarcado y extractivismo para interpretar las nuevas formas que adquieren estas reivindicaciones en los tiempos que vivimos. ■

Bibliografía

- Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo, 2014. *La vida en el centro y el crudo bajo tierra. El Yasuní en clave feminista*. Quito, Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo y Acción Ecológica.
- Cortassa, C. G., A. G. Wursten y G. Andrés, 2013. “El conflicto argentino-uruguayo por las papeleras. Diez años de una controversia socio-tecnológica latinoamericana”. *Caderno Eletrônico de Ciências Sociais*, 1, pp. 85-105.
- Corte Internacional de Justicia, 2010. Caso de las Plantas de Celulosa sobre el Río Uruguay (Argentina c. Uruguay). Disponible en: <https://www.dipublico.org/cij/doc/177-full.pdf>
- Delamata, G., 2007. “El movimiento asambleario de Gualaguaychú. Construcción y reclamo (internacional, nacional y transnacional) de un derecho colectivo”. Documento de Trabajo, Escuela de Política y Gobierno, Universidad Nacional de San Martín, 31.
- Gebara, I., 2000. *Intuiciones ecofeministas. Ensayo para pensar el conocimiento y la religión*. San Pablo, Trotta.
- Gudynas, E., 2007. “Conflictos ambientales en zonas de frontera y gestión ambiental en América del Sur”. *Gestión Ambiental*, Santiago de Chile, 13 (1), pp. 1-19.
- Merlinsky, G. (comp.), 2013. *Cartografía del conflicto ambiental en Argentina*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Fundación CICCUS.
- Puleo, A., 2005. “Del ecofeminismo clásico al deconstructivo. Principales corrientes de un pensamiento poco conocido”. En C. Amorós y A. de Miguel (eds.), *Teoría fem-*
- inista. De la Ilustración a la globalización*. Madrid, Minerva, pp. 121-154.
- Tratado de Límites entre la República Argentina y la República Oriental del Uruguay en el Río Uruguay, 1961. Disponible en: http://www.saij.gob.ar/legislacion/ley-nacional-15868-aprobacion_un_tratado_limites.htm

“Nunca más un México sin nosotras”. La participación de las mujeres en el proyecto político del Congreso Nacional Indígena

Amiel Aketzali Moreno Reyes*

Resumen: El artículo presenta algunos aspectos sobre la participación de las mujeres en la defensa comunitaria y territorial dentro de las organizaciones y comunidades articuladas en el Congreso Nacional Indígena (CNI). En un contexto de extractivismo, colonialismo interno y violencia patriarcal, el trabajo de las mujeres en las tareas de organización y representación de las comunidades es central en la articulación del CNI descrita como anticapitalista “desde abajo, por la izquierda y con la tierra” (Escobar, 2016). El CNI se ha propuesto conformar un Concejo Indígena de Gobierno (CIG) que tenga como vocera a una mujer indígena, como símbolo del cuestionamiento, la denuncia y la ofensiva contra las estructuras coloniales tanto clasistas como racistas y patriarcales.

Palabras clave: defensa territorial, organización en red, feminismo anticapitalista

La guerra en los territorios

En su diagnóstico político-económico, el CNI reconoce el despojo y la guerra como elementos configuradores del capitalismo actual. El capitalismo en su fase expansiva va ocupando territorios y expulsando o integrando de forma subordinada las formas diferentes de socializa-

ción. En la instalación de mineras a cielo abierto, aeropuertos, hidroeléctricas o presas, se ignoran las afectaciones a la naturaleza y a los modos de vida de los pueblos. En México los territorios de los pueblos originarios y afrodescendientes son concedidos a empresas o controlados por criminales. Se trata de una guerra atravesada por la contradicción capital/vida. En esa guerra, las mujeres han levantado la voz y forman parte de la defensa comunitaria y territorial que los pueblos emprenden.

Pero la guerra contra los pueblos y las mujeres no es nueva. Los 21 años recorridos por el CNI son resultado de 525 años de luchas de culturas que se han resistido a desaparecer y se organizan para no ser aniquiladas. Las mujeres de las bases de apoyo zapatistas y las comandantes del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) han explicitado las condiciones de dominación y explotación de las mujeres indígenas durante cerca de quinientos años bajo un régimen colonial (EZLN, 2015). Muchas son las cosas que han cambiado desde 1994 a raíz de los procesos de educación llevados a cabo en el interior de las comunidades zapatistas. Así lo explicó la comandante Rosalinda (EZLN, 2015):

Desde la clandestinidad llegó un día en que las compañeras fueron reclutadas, y esas reclutadas fueron reclutando a otras compañeras pueblo por pueblo [...]. Poco a poco fuimos perdiendo el miedo y la vergüenza,

* Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México. E-mail: amielaketzalireyes@gmail.com. Twitter: @Amielaketzali.



Imagen 1. Mujeres. Autor: Juan Jacobo del Castillo.

porque ya entendemos que se tiene el derecho de participar en todas las áreas de trabajo. La revolución se tiene que hacer entre hombres y mujeres.

En octubre de 1996 la comandante Ramona se convirtió en la primera zapatista en salir del cerco militar, situado en Chiapas, rumbo a Ciudad de México. Como delegada del EZLN, participó en el primer CNI el 12 de octubre de 1996. El eco de sus palabras más emblemáticas en aquella asamblea se sigue sintiendo en las luchas que emergen de esa red: “Nunca más un México sin nosotros”. El mensaje es claro; se trata de un grito de resistencia y de ofensiva.

Frente a las estrategias de despojo territorial, explotación y exterminio, el CNI se ha establecido como una red de redes plural y flexible compuesta por organizaciones, redes de organizaciones y redes de comunidades. Los miembros del CNI afirman: “Somos asamblea cuando estamos juntos y red cuando estamos separados”. En los espacios de asamblea, se reflexiona y se toman decisiones por consenso. Como red, se despliegan mediante mecanismos de apoyo mutuo para fortalecer y respaldar las múltiples y particulares

luchas en los territorios a nivel comunitario, regional y nacional.

Ante un Estado que se niega a reconocer las culturas y las formas propias de gobierno, las reivindicaciones de autonomía y libre determinación se dan por la vía de los hechos mediante la gestión colectiva y comunitaria de aspectos como la educación, la salud, la seguridad, la justicia, la comunicación, el medio ambiente, etc. Si en un principio fue la exigencia del cumplimiento de los Acuerdos de San Andrés lo que convocó y articuló políticamente a los pueblos originarios, en la actualidad los Acuerdos se aplican de facto en la organización de la vida y el trabajo.¹

En un espacio social configurado bajo la estructura colonial, patriarcal y capitalista de un país como México, ser mujer y ser indígena significa sufrir una triple opresión. Racismo, clasismo y patriarcado son algunas de las configuraciones sociales que las mujeres y los hombres del CNI han denunciado a partir de sus reflexiones colec-

1. Los Acuerdos de San Andrés se firmaron en 1996 y fueron producto del diálogo entre el Gobierno Federal y el EZLN. Para más información, véase: komanilel.org/BIBLIOTECA_VIRTUAL/Los_acuerdos_de_San_Andres.pdf

tivas. Así lo expresó la comandante zapatista Esther (2001): “De nosotras, las mujeres indígenas, se burlan por nuestra forma de vestir, de hablar nuestra lengua, nuestra forma de rezar y de curar, por nuestro color, porque somos del color de la tierra que trabajamos”. Tales reflexiones han ido acompañadas de iniciativas para enfrentar las relaciones de dominación, incluso al interior de sus propios procesos comunitarios. La Ley Revolucionaria de Mujeres es una de esas iniciativas que han devenido en la inclusión política de las mujeres indígenas.²

El CNI es una red de redes que articula comunidades con representación de mujeres y redes de solidaridad entre mujeres de carácter nacional y regional. Las mujeres pueden ser voceras, delegadas, comisionadas, defensoras del territorio y partícipes en los espacios de decisión. El género es uno de los temas transversales de su propuesta política. Las organizaciones y las redes de solidaridad de mujeres ponen énfasis en los derechos sexuales y reproductivos, la educación y la participación política y económica de las mujeres. Entre las más importantes se cuentan la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas (CNMI) y la Asamblea de Mujeres de la Asocia-

2. Fue promulgada en 1993. Para más información, véase: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1993/12/31/ley-revolucionaria-de-mujeres/>.

ción Nacional Indígena Plural por la Autonomía (ANIPA). La CNMI es una red nacional de mujeres y se constituyó en 1997. Es una de las redes a nivel nacional que ha establecido espacios de formación política de mujeres indígenas. Se trata de una formación integral y anclada en la perspectiva comunitaria.

La defensa del territorio y la lucha por la vida

La territorialización capitalista promueve mercantilizar los bienes naturales y negar la vida digna con *proyectos de muerte*. En contraposición a esos proyectos, el CNI ha articulado lenguajes de valoración distintos a la racionalidad capitalista (Martínez Alier, 2004). En los pueblos originarios es frecuente encontrar formas integrales de entender la vida. La igualdad de mujeres y hombres es tan importante como fortalecer sus sistemas normativos, promover la agroecología, reconocer los saberes medicinales y espirituales, etc. La relación con la que llaman Madre Tierra configura las relaciones sociales.

En esa valoración de los pueblos, las mujeres han sido partícipes directas de los procesos de resistencia. En Chiapa de Corzo, el movimiento de mujeres zoques por la defensa y dignidad de la tierra exigió la clausura de un basurero a cielo



Imagen 2. Mujeres zapatistas. Autor: Juan Jacobo del Castillo.



Imagen 3. “Que retiemble en sus centros la Tierra”. Autora: Amiel Aketzali Moreno.

abierto que llevaba años contaminando el medio ambiente de la región. Las mujeres de Tepoztlán, del istmo de Tehuantepec, de Xochicuautla, por señalar algunos lugares, han defendido los bosques, el agua y la tierra, así como la flora y la fauna locales. Se protege el territorio como espacio de la comunidad y de la reproducción de la vida. Por todo el país se extienden las exigencias de consultas libres e informadas y, con ellas, un gran movimiento de resistencia y autonomía.

Las mujeres que han liderado esta *lucha por la vida* en momentos críticos se han enfrentado a la violencia propia del capitalismo. El proyecto suicida de un aeropuerto internacional para México D. F. en una zona agrícola activó en 2006 la resistencia de mujeres y hombres en la región de Texcoco. La respuesta fue la represión a la población opositora en San Salvador Atenco, pero de forma particular se ejerció tortura sexual contra las mujeres detenidas. El caso llegó a la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) y puso a la luz que el Estado mexicano niega y encubre la violencia contra las mujeres.

No está de más resaltar que los asesinatos de mujeres son frecuentes en espacios militarizados o

donde el crimen organizado opera con la aprobación cómplice de algunos poderes estatales (Segato, 2016). El pueblo mazateco de Oaxaca ha denunciado un incremento de los feminicidios a la par que se busca despojarlos de su territorio.³

Más allá de los pueblos indígenas

Las mujeres indígenas del CNI han hablado de una situación de triple opresión. Se trata de la condición de ser mujer, indígena y pobre. María de Jesús Patricio Martínez se presenta como símbolo de esa triple opresión, pero también como vocera de los modelos de resistencia colectiva. Con todo el sistema hegemónico en contra, la posibilidad de insertarse en lo que llaman “la política de arriba” emerge de un respaldo colectivo. Se trata, por tanto, de un proceso de democracia directa que puede socavar los cimientos clasistas, patriarcales y racistas. Con la estrategia de insertarse en los mecanismos sistémicos, como las elecciones, se pretende visibilizar las amenazas a los modelos de vida comunitaria.

3. “Que retiemble en sus centros la Tierra”. Disponible en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2016/10/14/que-retiemble-en-sus-centros-la-tierra/>, consultado el 25 de octubre de 2017.

La interseccionalidad de la propuesta permite la inclusión de diversos sectores a la convocatoria. La vocera afirmó frente a las instalaciones de la institución electoral que la propuesta es un llamado a la organización contra el sistema capitalista, patriarcal, racista y clasista. Hasta la fecha se han conformado numerosas redes de apoyo territoriales y sectoriales del campo y la ciudad. Estudiantes, campesinas y campesinos, sindicalistas, académicas y académicos, etc., se aglutinan alrededor de la ofensiva anticapitalista. A corto plazo, se planea aprovechar la coyuntura para visibilizar la guerra de exterminio contra los pueblos y las mujeres. A medio y largo plazo, generar *epicentros de autonomía* y organización en el campo y la ciudad.

La simpatía del movimiento de mujeres del Kurdistán Komalên Jinên Kurdistan (KJK) hacia el CIG y particularmente hacia su vocera es indicadora de la globalidad de la propuesta, que sobrepasa una agenda local o nacional. Las ideas anticapitalistas, feministas, democráticas y ecológicas forman parte del sentido común de las buenas prácticas de diversos grupos en todo el mundo. Para KJK (2017), el CNI es fuente de inspiración por “sus experiencias de autogobierno, de buen gobierno y de comunalismo; la compañera Marichuy no es solo la voz de los indígenas de México, es al mismo tiempo la de todas las mujeres del mundo”. ▀



Imagen 4. Marichuy en Palenque.
Autora: Amiel Aketzali Moreno.

Bibliografía

- Comandante Esther, 2001. Mensaje del EZLN en el Palacio Legislativo de San Lázaro. Disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/2001/03/29/per-indigena.html>
- Escobar, A., 2016. “Desde abajo, por la izquierda y con la Tierra”. *Contrapuntos* (blog). Disponible en: https://elpais.com/elpais/2016/01/17/contrapuntos/1453037037_145303.html
- EZLN, 2015. *El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista*, vol. I. México, EZLN.
- KJK, 2017. Carta a María de Jesús Patricio Martínez, vocera del Concejo Indígena de Gobierno, 7 de junio. Disponible en: <https://www.centrodemedioslibres.org/2017/06/19/carta-del-movimiento-de-mujeres-de-kurdistan-a-maria-de-jesus-patricio-martinez-vocera-del-consejo-indigena-de-gobierno-cig-cni/>
- Martínez Alier, J., 2004. *El ecologismo de los pobres. Conflictos ambientales y lenguajes de valoración*. Barcelona, Icaria.
- Segato, R., 2016. *La guerra contra las mujeres*. Madrid, Traficantes de Sueños.

Tzk'at, Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario desde Iximulew-Guatemala

Lorena Cabnal*

Resumen: La Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario, *Tzk'at* en lengua maya quiché, nació en Guatemala en 2015. Estas mujeres mayas, que se autodenominan feministas comunitarias, participan en los procesos de recuperación emocional y espiritual de las mujeres indígenas que defienden territorios ancestrales frente las problemáticas de criminalización y judicialización y luchan por la vida en sus comunidades.

Palabras clave: feministas comunitarias, Iximulew, indígenas mayas, acuerpamiento, sanación

Introducción

En el año 2014 tres mujeres se reunieron en Sacatepéquez y confirmaron un acuerdo amoroso de acuerparse, acompañarse en medio de las complejidades y riesgos que la defensa de la vida en las comunidades conlleva para ellas y sus familias.

El 28 mayo de 2015, en el contexto de una crisis médica, falleció de cáncer hepático una de ellas, Elizeth Us, una maya quiché de treinta y seis años. Sus compañeras compartieron con Elizeth su camino espiritual en los últimos días de su existencia, durante los cuales acordaron organizar

a las mujeres para acuerparse ante las enfermedades, las tristezas, la estigmatización y los desplazamientos que vivían junto a sus familias como efecto de la criminalización y judicialización de sus acciones en defensa de su cuerpo y de la tierra.

Elizeth se reivindicó feminista comunitaria y vivió la propuesta de sanación espiritual para morir sintiendo la liberación de su cuerpo de las opresiones patriarcales, racistas, capitalistas y neoliberales.

Así nació Tzk'at, que en idioma quiché significa 'red', red de la vida en reciprocidad, para y por la vida. Elizeth practicó el *tzk'at*, un principio de la cosmogonía maya ancestral, y nosotras también seguimos este principio y lo reivindicamos en su memoria.

Así, un 12 de octubre de 2015, nació la red con el nombre de Tzk'at, Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario desde Iximulew Guatemala. Al principio la formamos tres mujeres y luego se sumaron otras compañeras, hasta llegar a ser diez mujeres defensoras de la vida en 2016; todas indígenas que abrazan la propuesta feminista comunitaria territorial en Guatemala; todas defensoras de la vida, particularmente de los derechos de las mujeres indígenas y de los bienes naturales.

Las integrantes de Tzk'at hemos vivido historias de persecución política, estigmatización, ame-

* Tzk'at, Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario, Guatemala. E-mail: katsanadorasixim@gmail.com.



Imagen 1. Plaza Central, espacio simbólico construido por la Red de Sanadoras. Ceremonias realizadas en memoria de las cuarenta y dos niñas calcinadas en el incendio de un centro de acogida el 8 de marzo de 2017¹. Autora: Lorena Cabnal.

nazas de muerte, desplazamiento político territorial, órdenes de captura, imposiciones de estado de sitio, criminalización y judicialización. Todo ello, debido a la defensa de los derechos humanos de las mujeres indígenas en las comunidades rurales ante denuncias de violencia contra ellas, así como a la defensa del territorio ancestral. Es importante decir que muchas de las integrantes de Tzk'at, y también otras defensoras territoriales, además de luchar contra la violencia estructural institucionalizada, se enfrentan a todas las expresiones del patriarcado y del machismo en sus comunidades, familias y en algunas dirigencias de los movimientos indígenas y sociales.

Los riesgos de las defensoras de la vida han aumentado debido a las denuncias que han interpuesto ante las diferentes instancias nacionales e internacionales contra diversas formas de violencia contra las mujeres y otras del capitalismo racista neoliberal, que negocia los territorios ancestrales con el Estado. Este, con el fin de promover la inversión extranjera, concede licencias de explotación de bienes naturales sin consultar

con las comunitarias originarias. Los riesgos que afrontan estas mujeres incluyen violencia sexual y amenazas de muerte.

Algunas miembros de Tzk'at integran también otras organizaciones comunitarias territoriales y de mujeres indígenas. Todas ellas están relacionadas con la acción política de defensa territorial y del cuerpo, con la lucha por el derecho al agua, la defensa de los ríos, bosques y montañas, de la autonomía alimentaria, de los saberes ancestrales de las abuelas comadronas, así como contra las hidroeléctricas, la minería y la violencia contra las mujeres, las niñas y los niños. Para conseguir una correcta articulación del trabajo político y de sanación, existe una coordinación colectiva de los acuerpamientos.

Todas sus integrantes hemos vivido experiencias de procesos de sanación ancestral en comunidades indígenas: somos sanadoras, comadronas, hierberas, sobadoras, *kamalb'e* o guías espirituales, contadoras del tiempo o médicas originarias,

1. Véase: https://es.wikipedia.org/wiki/Tragedia_del_Hogar_Seguro_Virgen_de_la_Asunci3n_de_2017

y algunas tienen conocimientos de medicina occidental, psicología, leyes, contabilidad o justicia ambiental, así como experiencia en prácticas de sanación de otras culturas.

Nuestros caminos espirituales y territoriales

El objetivo político de la Red de Sanadoras es partir de nuestro abordaje ancestral cosmogónico y feminista comunitario territorial para colaborar en la recuperación emocional, física y espiritual de las mujeres indígenas defensoras de la vida en las comunidades, quienes actualmente sufren los efectos de múltiples opresiones sobre su cuerpo. El objetivo es sanarse como un acto de reivindicación personal y político y para enriquecer el tejido de la red de la vida. Nuestros caminos espirituales y territoriales tienen, entre otros, los siguientes cinco objetivos:

1. Defensa del territorio cuerpo-tierra

Las mujeres indígenas en particular vivimos los efectos históricos estructurales del sistema patriarcal en su manifestación ancestral originaria, que se expresa en formas de machismo indígena previas al colonialismo. El abordaje para desmontarlo implica partir de la cosmogonía originaria para decodificarlo y revelar cómo opera sobre el cuerpo de las mujeres indígenas y en las relaciones dentro de la comunidad.

La llegada del patriarcado colonial con la invasión española conllevó una reconfiguración del patriarcado. Se establecieron pactos, mandatos y acuerdos en relación con el cuerpo y la tierra. La convergencia patriarcal colonialista dio origen al nacimiento del racismo, a lo que se sumó la implantación del capitalismo en Abya Yala.¹ Un proceso que conllevó violencia sexual, genocidio, despojo, saqueo y barbarie, y que pasó por diferentes etapas hasta llegar a la constitución del Estado nación colonial. Las condiciones de

1. *Abya Yala* es el nombre del territorio continental en idioma cuna. Así llaman los pueblos ancestrales originarios al continente, al cual la colonia impuso el nombre occidental de *América*.

injusticias, racismo, empobrecimiento y violencia motivaron el estallido de la guerra contrain-surgente, y a veinte años de la firma de la paz, la herencia recibida es neoliberalismo y globalización, criminalización y judicialización.

Para nosotras, defender el territorio cuerpo conlleva asumir el cuerpo como un territorio histórico en disputa con el poder patriarcal ancestral y colonial, pero también lo concebimos como un espacio vital para la recuperación de la vida. En ese sentido las luchas contra las múltiples formas de violencia contra las mujeres indígenas, pero particularmente la violencia sexual, la territorial y el feminicidio, son luchas históricas, pero aún vigentes. Recuperar el cuerpo para dignificarse y la alegría en relación con la naturaleza es una apuesta política emancipadora.

2. Acuerpamiento territorial

Ante las imposiciones del patriarcado colonialista, racista, capitalista y neoliberal, las indígenas en los territorios originarios hemos sido las pioneras en la defensa de la vida de los pueblos. Las concesiones de la tierra para la mercantilización y el desarrollo del sistema capitalista han conllevado un mayor empobrecimiento de las mujeres en las comunidades y un incremento de la violencia contra ellas, pues han surgido nuevos patrones machistas indígenas u occidentales contra su rol de defensoras, y se las ha criminalizado y judicializado, junto a sus familias. Por eso nos acuerpamos, es decir, estamos y sentimos las injusticias e indignaciones que viven otros cuerpos y la naturaleza a causa del patriarcado; nos juntamos y actuamos con plena conciencia para defender de manera colectiva nuestro cuerpo. Porque, antes que de derechos humanos (DDHH), se trata de principios de vida de nuestras cosmogonías, y porque se trata de un acto político en reivindicación de la vida.

3. La sanación como camino cósmico político

Las espiritualidades de las mujeres indígenas constituyen una dimensión de la vida colectiva

y comunitaria. La sanación es un acto personal y político que las mujeres también interpretan como una forma de proteger su cuerpo y la tierra. La sanación convoca caminos para revitalizar y energizarse, para continuar en la defensa del cuerpo y la tierra con el fin de hacer frente al desgaste actual de las mujeres por las múltiples opresiones del sistema patriarcal, colonialista, racista, lesbofóbico y capitalista neoliberal. En ese sentido, la Red de Sanadoras Ancestrales acompaña a las defensoras en sus procesos de recuperación emocional y espiritual con una propuesta feminista comunitaria territorial. Las formas de somatización, los sentimientos y los pensamientos son abordados con los saberes ancestrales, herencia de nuestras abuelas y madres sanadoras indígenas. Sanar para nosotras es un acto personal y político para desmontar las opresiones, la victimización, para liberarnos y emancipar el cuerpo. Un acto que nos impulsa a recuperar el nuevo tiempo de liberación del cuerpo para reivindicar la alegría y, sin perder la indignación y en medio del complejo mundo, celebrar la vida, la resistencia y las sabidurías plurales, así como el hecho de estar vivas y acuerpadas.

4. Alianzas territoriales

La Red de Sanadoras Ancestrales establece alianzas políticas feministas y territoriales para realizar acciones comunitarias y organizativas que fortalezcan las acciones de vida en armonía en las comunidades. Dialoga en espacios territoriales, con organizaciones y movimientos sociales en los ámbitos nacional, continental e internacional.

5. Incidencia en la protección y resguardo integral de las defensoras

Creemos en las formas plurales de protección de las mujeres defensoras de su cuerpo y de la tierra. Por ello Tzk'at ha establecido espacios de diálogo, propuesta, acción política y seguimiento de situaciones emergentes de defensoras que corren riesgos políticos ante organizaciones o instancias nacionales e internacionales. El ob-

jetivo es resguardar la vida de las defensoras a partir de prácticas comunitarias ancestrales, y también fortalecer las interpretaciones de la justicia socioambiental y espiritual en la demanda de la aplicación de acuerdos, mecanismos y protocolos nacionales e internacionales de protección de las defensoras de los derechos humanos. Con ello la red articula apoyos diversos en favor de las defensoras y sus familias que se hallen en situación de riesgo, tanto de ataques como de amenazas. Es importante mencionar que, como principio y práctica, la red acuerpa no solo a las defensoras de forma individual, sino también a sus familias. Por ello, cuando en este u otros documentos usamos el término *defensoras*, le damos un significado colectivo.

Algunas de las defensoras y sus familias son acompañadas por Brigadas Internacionales de Paz, Acoguate (Coordinación de Acompañamiento Internacional en Guatemala) y Plataforma Internacional contra la Impunidad; algunas cuentan con medidas cautelares de la Corte Interamericana de DDHH y aportan a la construcción de nuevas formas de sanación desde la perspectiva del feminismo comunitario.

El trabajo de la red

Nuestro trabajo político de sanación parte de un posicionamiento crítico contra prácticas actuales como las siguientes:

1. Muchos de los actuales abordajes de atención psicosocial a las defensoras de los derechos humanos carecen de un enclave en la cosmogonía originaria como formas de sanación, lo cual es vital para sostener los procesos de recuperación emocional en las comunidades originarias.
2. Actualmente se despolitiza el autocuidado, en tanto no se lo dota de una intencionalidad feminista tendente a sanar las múltiples opresiones y generar el bienestar del cuerpo en su integralidad.

3. En su mayoría, los programas, planes y proyectos de sanación de las mujeres defensoras son réplicas de abordajes de sanación occidental.
4. La mercantilización, el desplazamiento y la usurpación de los saberes ancestrales de las mujeres originarias en los abordajes de sanación es un problema que se está poniendo en el centro del debate en diferentes espacios territoriales y feministas.

Ante esto, la red recupera los saberes plurales de la sanación de las indígenas. Nuestro acercamiento a mujeres con autoridad ancestral, a organizaciones indígenas territoriales y a actores comunitarios clave es necesario para defender el aporte de las mujeres defensoras del territorio. Con sus diferentes prácticas de sanación basadas en el feminismo comunitario y la justicia cosmogónica, Tzk'at ayuda a elaborar una reinterpretación de la protección integral de las defensoras de la vida en los territorios indígenas, pues las espiritualidades y la dimensión emocional de las defensoras son de vital importancia en las acciones de revitalización y resguardo de sus vidas y de defensa territorial. ■

*Sanando tú, sano yo; sanando yo, sanas tú: tal es
la reciprocidad de la sanación.
Sanar desde mi territorio cuerpo-tierra.*

Mujeres hacia la soberanía alimentaria. La experiencia de la granja agroecológica La Verdecita

Patricia Agosto*

Resumen: Desde un punto de vista histórico, las mujeres han desplegado estrategias para conservar y restaurar la naturaleza con el fin de sostener la reproducción de la vida. Con esa función vital como destino, son numerosas las mujeres que construyen cotidianamente otras formas de estar en el mundo y de relacionarse con la naturaleza, caminando hacia la soberanía alimentaria con la agroecología como herramienta. Las creadoras de la granja agroecológica La Verdecita, ubicada en la provincia argentina de Santa Fe, son un ejemplo de ello. Desde la militancia política y social de los setenta, con una mirada y práctica feministas y el derecho a la alimentación como objetivo, estas mujeres *verdecitas* lograron comprar algunas hectáreas que transformaron en una granja agroecológica, un consorcio de pequeños/as productores/as y una escuela de agroecología, espacios desde los que construyen otros paradigmas con la liberación de las mujeres y la desmercantilización de la naturaleza como horizonte.

Palabras clave: mujeres, naturaleza, soberanía alimentaria, agroecología, ecofeminismo

Soberanía alimentaria, ecofeminismo y mujeres *verdecitas*

En sintonía con su rol histórico de proveedoras, las mujeres vienen construyendo experiencias tendentes a la soberanía alimentaria, entendida como el derecho de la población a producir

y consumir comida saludable y culturalmente adecuada, obtenida con métodos ecológicamente sustentables que tienen la agroecología como herramienta. Nacida en el seno de las organizaciones sociales, la soberanía alimentaria es un sistema alimentario alternativo a la agroindustria, así como el ecofeminismo¹ es una alternativa al sistema patriarcal de dominación sobre las mujeres y la naturaleza.

El ecofeminismo, la agroecología y la soberanía alimentaria son los pilares de la experiencia de la granja agroecológica La Verdecita, ubicada en el límite entre el ejido urbano y rural, en el cinturón hortícola, a 4,4 km al norte de la ciudad de Santa Fe, Argentina. La asociación civil La Verdecita, integrada mayoritariamente por mujeres, fue creciendo y en el año 2008 se convirtió en el Consorcio de Pequeños/as Productores/as de La Verdecita, hoy formado por sesenta familias que producen frutas y hortalizas sin pesticidas en tierras de las que en su mayoría no son dueñas. Así se presentan en su *blogspot*:

Somos un colectivo de mujeres y varones independientes reunidxs a partir de la convicción de que las personas en general, y las mujeres en particular, merecemos una vida libre, digna, soberana y feliz [...]. La soberanía alimentaria, el poder de decidir sobre nuestro propio cuerpo, la posibilidad de producir y consumir lo que deseamos, lo que creamos, lo que pensamos, no nos resul-

* Equipo de Educación Popular Pañuelos en Rebelión, Buenos Aires, Argentina. E-mail: patoagosto@gmail.com.

1. El ecofeminismo enfoca su mirada en los sistemas opresivos en relación con el sexo-género y en la dominación de la naturaleza por los seres humanos (Ziliprandi y Zuloaga, 2014).

tan una utopía lejana, sino una práctica cotidiana. Una práctica de poder, de libertad.

Las mujeres *verdecitas* están escribiendo otra historia y, a través de la granja, el consorcio de pequeños productores y la escuela de agroecología, abren puertas a la producción y la formación en esa otra manera de producir, comercializar, consumir y habitar el territorio.



Imagen 1. Logo de la granja agroecológica La Verdecita. Fuente: laverdecita.blogspot.com.ar.

Desde la historia

Una de las referentes de La Verdecita es Isabel Zanutigh, conocida como Chabela, pues su militancia social ha marcado los caminos recorridos por las mujeres que forman parte de esta experiencia. En la década de 1970 era miembro del Centro de Integración y Actualización de la Mujer (CIAM) y en 1985 fue una de las fundadoras del Sindicato de Amas de Casa, que llegó a contar con ochenta mil afiliadas. Con la crisis de 2001, las mujeres del sindicato se propusieron conseguir cajas de comida para las familias empobrecidas, y de esa necesidad de alimentos nació la idea de producirlos. Para ello hacía falta tierra, y en 2003 un grupo de mujeres logró comprar dos hectáreas en el cinturón hortícola de la ciudad de Santa Fe con fondos de la cooperación internacional. Crearon así una granja agroecológica que les permitió concretar una propuesta productiva alternativa y las impulsó a formarse en agroecología y a articularse con muchas organizaciones a nivel provincial, nacional e internacional. Un hecho trágico que vivió la ciudad de Santa Fe, las inundaciones de 2003, provocó que La Verdecita adquiriera un importante protagonismo a través de la producción y distribución de alimentos, así como

del mejoramiento de las viviendas otorgadas a los y las desplazados por las inundaciones,² lo que demostró que una experiencia agroecológica puede dar respuesta ante catástrofes “naturales” con consecuencias sociales destructivas.

Desde el feminismo

Las mujeres *verdecitas*, que se definen como feministas y critican el actual modelo productivo, encuentran dificultades para consensuar intereses con las instituciones gubernamentales del campo, representadas en general por hombres. Para ellas, la agricultura es sexista ya que está representada por los llamados “hombres del campo”, que ocupan los altos cargos en las entidades gremiales de ese sector y en el Ministerio de Agroindustria, lo que deja a las mujeres fuera de las esferas donde se toman las decisiones del ámbito rural. Es por ello que, con una postura ecofeminista, estas mujeres se proponen generar instancias de representación y poder dentro y fuera de la familia para cambiar las estructuras que las oprimen y mejorar su acceso a formaciones, ingresos económicos, alimentos sanos, salud y un ambiente no contaminado. Por eso las mujeres del consorcio forman parte de su comisión directiva, toman decisiones y hacen oír su voz.³

Asimismo, para ser escuchadas, estas mujeres han llevado acciones directas en contra del modelo de producción actual (decidido por hombres). En 2008 cortaron las vías del ferrocarril Belgrano Cargas, que lleva la soja desde las zonas productoras hacia el puerto de San Lorenzo, pues las mujeres de La Verdecita denunciaron que “el tren de la soja es el tren de la trata”. Convencidas de que en los territorios devastados por el monocultivo se refleja la apropiación de la vida y los cuerpos de las mujeres, expresaron en esa oportunidad: “La región se convirtió en un gran desierto verde

2. En uno de los documentales del Programa Argentina Sustentable y la Fundación Ecosur, de la serie “Mujeres en conflictos, sustentabilidad ambiental en Argentina desde la perspectiva de género”, ellas cuentan su historia. Véase: <https://www.youtube.com/watch?v=WC2j8kYeK4M#action=share>

3. Véase: <http://www.todasantafe.com.ar/isabel-chabelazanutigh-mamushka/>



Imagen 2. “De la huerta a la cocina”. En el mercado Progreso, se venden alimentos y artesanías elaborados en la granja y productos de otros y otras productores agroecológicos.

Fuente: santafeciudad.gov.ar.

regado de veneno. Nos plantamos y luchamos como hacemos las mujeres en todos lados donde el hambre de ganancia pone en riesgo la posibilidad de todo tipo de vida” (Ercolano, 2009).

Desde la agroecología

Este colectivo asocia la lucha de las mujeres con la agroecología, que define así:

[Es] un nuevo paradigma de vida y producción, [que] cuestiona los pilares del capitalismo patriarcal, que las mujeres, y el feminismo en particular, hemos desnudado en nuestras luchas: androcentrismo, etnocentrismo y antropocentrismo, o sea, el mundo concebido desde la centralidad de un ser humano varón, blanco, burgués, masculino y heterosexual.

No se trata de una propuesta técnica, sino de una “nueva (vieja) forma de concebir el mundo y las especies que habitamos en él y es la alternativa a los problemas del hambre, la pobreza, la degradación medioambiental, las desigualdades sociales, con énfasis en el cambio necesario en las relaciones de género” (Ziliprandi y Zuloaga, 2014).

Para este colectivo, la agroecología también es un movimiento antiglobalización ya que promueve “producciones cercanas a las comunidades, revaloriza todas las actividades de cuidado y se

opone a las jerarquías de saberes, porque la única construcción posible es la colectiva”. Por estas razones “la agroecología, como movimiento, como ciencia, como nuevo paradigma, nos presenta un nuevo cauce donde encontrar las respuestas”.⁴

Otras formas de producir, transformar, comercializar y formarse

En cuanto a la producción, en la granja se establecen días de trabajo colectivo en los que se comparten las tareas productivas y de transformación de los alimentos, tales como la preparación del suelo, la siembra, la cosecha, la faena de animales y la elaboración de dulces y conservas. Se producen hortalizas, cereales y oleaginosas a pequeña escala; se crían animales menores como patos y gallinas; se producen miel, aceite y conservas. Todas estas actividades reflejan la mixtura entre saberes técnicos y prácticas campesinas, incluyendo la observación meticulosa de los cultivos, prácticas agroecológicas propias tales como la asociación y rotación de cultivos, barreras y cercos vivos, plantas trampa, aromáticas y cobertura de suelo, entre otras. Con estas prácticas, “transitan por un proceso de profundización y afianzamiento de la producción agroecológica”.⁵

4. Véase: <http://laverdecita.blogspot.com.ar>

5. Véase el documento “La Verdecita: haciendo camino hacia la agroecología”: <http://www.unosantafe.com.ar/santa-fe/la-verdecita-haciendo-camino-la-agroecologia-n1467968.html>

La comercialización se realiza a través de encargos de particulares, ferias mensuales en la misma granja y una vez por semana en el mercado Progreso de la ciudad de Santa Fe, bajo la consigna “De la huerta a la cocina”. Además de vender alimentos y artesanías elaborados en la granja, comercializan artículos de otros y otras productores agroecológicos que forman parte del consorcio.



Imagen 3. Celebración de la Pachamama en La Verdecita. Fuente: facebook.com/la.bodegon

Respecto a la formación, desde el año 2010 funciona en la granja la Escuela Vocacional Agroecológica (EVA),⁶ una instancia no formal de capacitación nacida por iniciativa de las integrantes de la granja, a la que concurren los y las integrantes del consorcio y cualquier otro productor, mujer o varón, que quiera formarse. Impulsado por la EVA, se dicta un curso de promotores/as en agroecología a través de emisoras de radio de la provincia de Santa Fe.⁷ La escuela tiene distintas instancias de formación: capacitación en prácticas agroecológicas, un espacio académico de investigación e intercambio y otro de asociativismo y gestión cooperativa.⁸

En articulación con otras organizaciones, La Verdecita ha colaborado en la organización de instancias formativas y de intercambio entre mujeres, como el encuentro Orgullosamente Dignas

en 2007, que reunió a mujeres participantes en conflictos socioambientales de cuatro provincias de la Argentina con el fin de intercambiar experiencias y realidades, además de fortalecerse como mujeres productoras en su andar organizativo. La granja fue también sede de los Encuentros Latinoamericanos de Mujeres Rurales y Urbanas por la Soberanía Alimentaria de 2005 y 2008, así como de la Cátedra Abierta y Permanente: Mujeres y Economía en 2009.

Mujeres hacia la soberanía alimentaria

Muchas mujeres como las *verdecitas* construyen cotidianamente ese otro paradigma que defiende la vida en el planeta, la liberación de las mujeres y la desmercantilización de la naturaleza. Y es en ese paradigma donde nace la posibilidad de la soberanía alimentaria, que no puede prescindir de los aportes que pueden y deben hacer las mujeres, constructoras y guardianas de conocimientos sobre conservación de las semillas nativas, los suelos, la biodiversidad y tantos otros saberes que han sido transmitidos generacionalmente y que se proponen ni más ni menos que abrir caminos hacia la gestión de la vida. Las mujeres y la naturaleza se rebelan contra el sistema capitalista, patriarcal y colonial, y apuestan por la agroecología, el ecofeminismo y la soberanía alimentaria para derrotar el modelo agroindustrial que se empeña en uniformar nuestra vida. En esto creen las *verdecitas*, que defienden, con su práctica, la libertad de decidir sobre nuestro territorio y nuestro cuerpo. Para ellas, la soberanía alimentaria no es *una utopía lejana*, sino una *práctica cotidiana* y colectiva, y es la alternativa a las desigualdades sociales, la destrucción de la naturaleza y la opresión de las mujeres. ■

Bibliografía

- Ercolano, C. 2009. “La voz de la tierra”. *Página 12*, suplemento *Las 12*, 6 de marzo.
- Ziliprandi, E., y G. P. Zuloaga (coords.), 2014. *Género, agroecología y soberanía alimentaria. Perspectivas ecofeministas*. Barcelona, Icaria.

6. Sobre la inauguración de la EVA en 2010, véase: <https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/rosario/9-23568-2010-05-14.html>

7. Sobre los proyectos de la EVA de este año, véase la entrevista a Chabela Zanutigh: https://www.youtube.com/watch?v=3_Ck539X_qQ

8. Para profundizar en estas distintas instancias de formación, véase: <http://escuelaeva.blogspot.com.ar>

Referentes ambientales

Conexiones entre la crisis ecológica y la crisis de los cuidados. Entrevista a Yayo Herrero López

Amaranta Herrero

La resistencia ecofeminista en África. Conversando con Samantha Hargreaves, de WoMin

Camila Rolando Mazzuca

Diálogos entre el feminismo y la ecología desde una perspectiva centrada en la reproducción de la vida. Entrevista a Silvia Federici

Mina Lorena Navarro Trujillo y Raquel Gutiérrez Aguilar



Ecofeminismo

Nueva edición ampliada

Prólogo de Ariel Salleh

Prólogo a la edición española
de Yayo Herrero



Título: Ecofeminismo

Autores: Maria Mies y Vandana Shiva

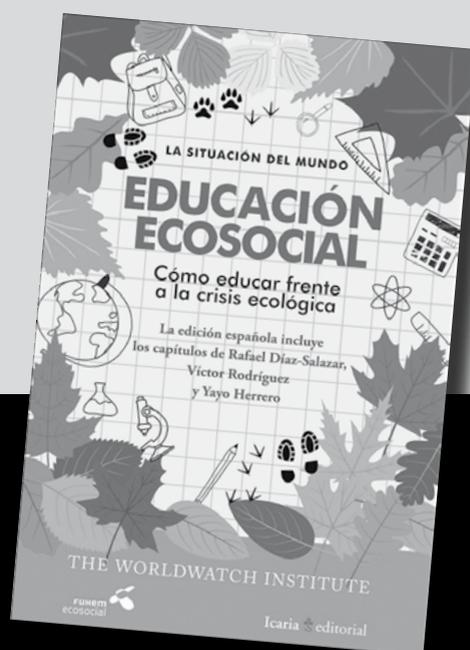
Año de publicación: 2016

Págs. 504 | **Pvp.** 24,5 €

Colección: Antrazyt 436

Educación ecosocial

Cómo educar frente a la crisis ecológica



Título: Educación ecosocial

Autor: The Worldwatch Institute

Año de publicación: 2017

Págs. 384 | **Pvp.** 27 €

Colección: La situación del mundo, 2017

Conexiones entre la crisis ecológica y la crisis de los cuidados. Entrevista a Yayo Herrero López

Amaranta Herrero*

Palabras clave: ecofeminismo, crisis de los cuidados, crisis ecológica, movimientos feministas

Directora general de FUHEM, Yayo Herrero centra su trabajo en el activismo ecofeminista. Es licenciada en Antropología Social y Cultural, educadora social e ingeniera técnica agrícola. Está fuertemente vinculada con los movimientos sociales, principalmente a través de Ecologistas en Acción.

Yayo, en múltiples ocasiones se te presenta como una formidable –e increíblemente pedagógica– activista ecofeminista. ¿Podrías dar una definición de ecofeminismos y explicar por qué te sedujeron a ti personalmente?

Todos los ecofeminismos plantean la existencia de un potencial diálogo entre los ecologismos y los feminismos para abordar de una forma mucho más compleja y mucho más potente y sinérgica las cuestiones de las que cada uno de los movimientos se ocupa por separado. Hablamos de ecofeminismos porque hay diferentes maneras de encarar este diálogo. ¿Y por qué me sedujo a mí? Yo había llegado al ecologismo consciente de que los seres humanos somos completamente dependientes de la naturaleza de la que formamos parte y de que vivimos en sociedades conformadas por economías y políticas que socavan directamente las propias bases de la vida humana

* GenØk - Centro de Bioseguridad Noruego, Tromsø, Noruega. E-mail: amaranta.herrero@gmail.com.



Imagen 1. Yayo Herrero López.

Fuente: ecopolitica.org.

y del resto del mundo vivo. Y cuando empecé a ver cómo los análisis feministas planteaban la radical vulnerabilidad de cada vida humana en solitario y que no solamente somos seres eco-dependientes, sino también interdependientes, me di cuenta de que, en efecto, los problemas de sostenibilidad de la vida humana no se pueden abordar pensando solo en las relaciones con la naturaleza, sino que también hay que pensar en las propias relaciones entre las personas. Me pareció que la mirada ecofeminista, al poner en diálogo ambas miradas, me permitía comprenderme mucho mejor como especie y como persona, así como comprender mucho mejor el sentido relacional de la vida en su conjunto.

¿Podrías elaborar una explicación de la relación entre la crisis de los cuidados y la crisis ecológica de la que has empezado a hablar?

Suelo decir que estamos viviendo un momento de verdadera guerra contra la vida. Lo que llama-

mos desarrollo, las dinámicas que consideramos de progreso, se construyen directamente en contra de las bases materiales que sostienen la vida. Y eso nos lleva a preguntarnos cómo son esas bases materiales. Somos naturaleza. Y eso significa que debemos asumir que somos parte de un entorno físico que tiene límites. Nuestro planeta tiene límites físicos tanto en aquello que se suele denominar no renovable, es decir, lo que existe en una cantidad limitada en la corteza terrestre, como en lo que llamamos renovable, porque nuestra vida se organiza en flujos y ciclos que tienen su propio ritmo. Y estos ritmos chocan de manera frontal con las dinámicas expansivas y veloces de lo que se ha constituido como nuestro modelo de producción de bienes y servicios. Un modelo que, de forma mayoritaria y hegemónica, en este momento es el capitalista. Para poder sostener el metabolismo de este sistema, hace falta extraer cantidades ingentes de materiales y energía, y se han llegado a alterar algunos de los ciclos naturales que nos sostienen y que explican por qué existimos como especie.

Además, no solo somos seres ecodependientes y, por tanto, sujetos a los límites biofísicos del planeta, sino que, como decíamos antes, somos seres interdependientes. Es decir, cada persona, desde que nace hasta que muere, depende absolutamente de que haya otros seres humanos que cuiden de ese cuerpo vulnerable en el que vivimos encarnados, sobre todo en algunos momentos del ciclo vital. La cultura dominante permanece ajena no solo a los límites, sino también a la inmanencia y la vulnerabilidad de cada cuerpo en solitario. Ha construido una especie de idea de transcendencia, como si cada uno de nosotros pudiéramos concebirnos como emancipados de la naturaleza y de nuestro propio cuerpo. No es así. Vivimos en la naturaleza y vivimos en nuestro cuerpo, que envejece, que enferma, que tiene que ser cuidado. Y si es posible que algunas personas piensen que pueden vivir emancipadas de la naturaleza y del cuerpo, es porque en otros lugares hay sujetos subordinados, invisibilizados, que se ocupan de sostener esa vida. En el caso de las sociedades patriarcales,

han sido mayoritariamente las mujeres quienes se han ocupado de sostener los cuerpos. Y en muchas ocasiones lo hacen en condiciones de falta de libertad, obligadas por mecanismos materiales y simbólicos, como la noción de deber o el mito del amor romántico, o bien por miedo. Es decir, son sujetos subordinados e invisibilizados, encargados de sostener la vida dentro de un sistema que la ataca.

Ante esta doble crisis que has explicado, ¿cuáles son las soluciones propuestas por los ecofeminismos y a qué retos se enfrentan?

Si hablamos de cómo salir de este atolladero en una publicación como *Ecología Política*, obviamente no hay que contar la situación que atraviesa el planeta, aunque si fuera otro tipo de publicación sí sería necesario. Porque un problema enorme de la crisis civilizatoria que afrontamos es que, a pesar de su manifiesta gravedad, permanece desapercibida política y socialmente. Si nos planteamos desde un punto de vista ecofeminista cómo darle la vuelta a esta situación, pues tenemos que actuar en múltiples dimensiones. El primer problema es trabajar para revertir cultural, política y socialmente esa falsa división que se ha creado dentro de las sociedades occidentales —y posteriormente, por su influencia, en el resto del mundo— entre la cultura y la naturaleza. Como si sociedad y naturaleza fueran dos cosas radicalmente diferentes. Esto significa que necesitamos hacer cambios profundísimos tanto en los sistemas educativos como en la conformación de la noción de economía, que se mueve en el mundo de los valores abstractos y que ha cortado el cordón umbilical con la Tierra y los cuerpos.

El ecofeminismo se centra en una primera tarea que no parece propositiva, aunque lo es radicalmente: deconstruir los mitos y las creencias que nos han llevado a esta situación tan complicada. Mitos y creencias como la noción de producción, la idea del crecimiento ilimitado, el tema del individualismo y la falsa independencia, la patologización de la dependencia... Son ideas o

Dado que los ecofeminismos, además de teoría social, son movimientos sociales que a veces cuesta identificar, ¿qué luchas ecofeministas concretas existen, tanto en países del Sur como en países más ricos?

En el Sur hay muchísimos ejemplos. Ahora mismo tenemos abiertos múltiples conflictos de corte ecosocial protagonizados por mujeres. Por ejemplo, existen conflictos extractivistas prácticamente en todo el mundo, pero sobre todo en América Latina, en Asia y en África, donde las mujeres ejercen un papel protagonista enorme. Muchos de ellos no son movimientos autodenominados ecofeministas, sino movimientos protagonizados por mujeres que, precisamente por estar en esos movimientos, van alcanzando nuevas cuotas de poder en sus comunidades.

Más difícil es caracterizarlos en el Norte. Pero los hay. Por ejemplo, el movimiento animalista está abrumadoramente protagonizado por mujeres. En los procesos neoextractivistas que se están proyectando aquí, hay una importante presencia de mujeres, como por ejemplo en el movimiento *antifracking* en el norte de la Península. También es muy grande la presencia de mujeres en todo lo relacionado con el tema de los alteradores hormonales. Encontramos muchísimas mujeres articuladas en torno al problema de los productos químicos que influyen en la salud de las personas. Por no hablar del campo de la agroecología. Todo lo que tiene que ver con la alimentación saludable, tanto en el campo como en la ciudad, cuenta con una presencia de mujeres enorme. Pero incluso si nos enfocamos en las sociedades urbanizadas, encontramos movimientos que no se identifican claramente como ecofeministas porque el entorno urbano no es un entorno natural. Pero no es casual que los movimientos, por ejemplo, en defensa de la vivienda tengan participación mayoritariamente femenina. Porque la vivienda, y el urbanismo, es el aspecto más territorial del marco urbano. ■

La resistencia ecofeminista en África. Conversando con Samantha Hargreaves, de WoMin

Camila Rolando Mazzuca*

Palabras clave: África subsahariana, minería, extractivismo, ecofeminismo

Esta es una entrevista a Samantha Hargreaves, directora y fundadora de la alianza africana WoMin (Mujeres en Minería).¹ WoMin es una red de movimientos sociales nacionales y locales de justicia ambiental, que abarca trece países del África subsahariana. En ella participan activamente mujeres representantes de comunidades campesinas e indígenas que sufren las consecuencias de la industria minera en su cuerpo, su vida y sus fuentes de subsistencia y trabajo. Por ejemplo, WoMin trabaja con Orcaide² de Burkina Faso, Save Lamu de Kenia y Kebetkache de Nigeria.³ WoMin también colabora con redes internacionales como London Mining Network y ActionAid International. WoMin denuncia los efectos negativos del extractivismo, e impulsa y defiende alternativas lideradas por las mujeres desde el nivel comunitario. Con sede en Johannesburgo (Sudáfrica), esta organización desarrolla proyectos concretos, campañas, investigaciones e intercambios de aprendizaje entre mujeres afectadas por las mismas industrias en diferentes países. Según WoMin, el actual modelo de de-

sarrollo dominante es extractivista, explotador y patriarcal, además de ignorar el rol imprescindible de las mujeres en la reproducción social de sus familias y comunidades. WoMin aboga por la justicia social, económica, de género y ambiental, y promueve alternativas posextractivistas ecofeministas.



Imagen 1. Samantha Hargreaves en un encuentro organizado por la Red Internacional para los Derechos Económicos, Sociales y Culturales, ESCR-Net, en octubre de 2017.

Fuente: Álex del Rey, FIAN International.

¿Cómo surgió la iniciativa de crear WoMin?

El proceso de creación de WoMin comenzó en 2012 como respuesta a la intolerable invisibilización de las cuestiones de género y de los derechos de las mujeres por parte de las industrias extractivas. Fue una iniciativa de organizaciones de la sociedad civil que trabajan con temas vinculados con los recursos naturales y los sectores extractivistas, la justicia ambiental y los derechos de las

* Instituto de Ciencia y Tecnología Ambiental, Universidad Autónoma de Barcelona, Catalunya. E-mail: camila.rolando@sciencespo.fr.

1. Las preguntas se le formularon a Samantha Hargreaves en inglés y la autora ha traducido sus respuestas del inglés al castellano.

2. Organisation pour le Renforcement des Capacités de Développement (Organización para el Refuerzo de las Capacidades de Desarrollo). Véase: <http://www.orcade.org>

3. Para más información sobre WoMin, véase: <https://womin.org.za>

mujeres a nivel nacional en distintos países de África. Como fundadora, impulsé la creación de WoMin mediante la conceptualización y la motivación de un trabajo innovador sobre el género y las industrias extractivas. Encontré la financiación inicial gracias a la cual dos investigadoras de Sudáfrica pudieron trabajar conmigo en la redacción de una colección de seis artículos y una herramienta de promoción que aborda cuestiones clave sobre el género y las industrias extractivas.

Así, WoMin se lanzó en octubre de 2013 durante una reunión regional en la que participaron más de cincuenta y cinco organizaciones clave de África Oriental, Occidental y Meridional, con representantes de organizaciones de Asia, América del Norte y América Latina. Durante esta reunión, WoMin organizó dos días de formación sobre la investigación-acción participativa (IAP) en las que participaron especialistas regionales, que luego acompañaron y aconsejaron a nuestros aliados durante más de un año. Así, a lo largo de 2014, WoMin siguió apoyando investigaciones de acción participativa feminista en colaboración con sus aliados. Juntos creamos nuevas formas de entender los lazos entre el género y las industrias extractivas, apoyamos la organización de las mujeres y su concientización y produjimos material empírico en apoyo de la incidencia política. Respal damos intercambios de solidaridad a favor de mujeres afectadas por las industrias extractivas, redactamos resúmenes de las IAP que nuestros aliados hicieron en sus países respectivos y un documento de síntesis que parte de una aproximación ecofeminista para criticar el documento *About african mining vision* (“Sobre una visión africana de la minería”),⁴ que promueve un modelo de desarrollo minero a nivel continental.

El enfoque político de WoMin surge de todos estos proyectos colaborativos y empíricos a niveles

subregionales y regionales. Nuestras principales áreas temáticas de trabajo son: a) el extractivismo, la militarización y la violencia contra la mujer; b) una campaña regional sobre la energía y la justicia climática llamada *Women Building Power* (“Mujeres generando energía”), y c) el apoyo a las mujeres para que puedan ejercer su derecho a aprobar o rechazar proyectos mineros y de megainfraestructuras. Promovemos alternativas de desarrollo ecofeministas a través de todo nuestro trabajo.

¿Cómo se expandió la red de WoMin a trece países? ¿Cómo emergen los proyectos colaborativos dentro de la red?

Durante su desarrollo inicial, WoMin tomó la decisión estratégica de crear alianzas en la región de manera prudente. Aprendimos las lecciones de experiencias pasadas de otras redes regionales que desde un principio establecieron afiliaciones formales. A lo largo del tiempo, el trabajo de estas redes fue afectado por las divergencias crecientes de las posiciones políticas y de las estrategias de los miembros. Nuestro principal compromiso es trabajar con organizaciones cuyas políticas y posicionamientos resuenen estrechamente con los de WoMin. Consideramos que esta es la base para una alianza poderosa y efectiva a favor del cambio. Nos aliamos con organizaciones y movimientos que abordan los derechos de las mujeres, el sector extractivo, la soberanía alimentaria, el medio ambiente, la justicia climática y el monitoreo de los bancos de desarrollo. Las colaboraciones surgen dentro de nuestras tres áreas pragmáticas de trabajo, ya mencionadas: el extractivismo y la violencia contra las mujeres; el clima y la energía, y el apoyo a las mujeres para hacer valer sus derechos.

Estas colaboraciones representan puntos de entrada para fortalecer las redes y desarrollar nuevos conocimientos (a través de la investigación participativa formal y feminista), así como para apoyar la organización de las mujeres y la construcción de movimientos. A medida que nuestras relacio-

4. Véase el documento de WoMin *Collection 2: the impacts of extraction on women in Africa* (octubre de 2015), disponible en: <http://womin.org.za/collection-two.html>. El documento de la Organización de las Naciones Unidas titulado *About African Mining Vision* se puede consultar en: <http://www.africanminingvision.org/about.html>

nes con aliados de diferentes países se profundizan, las colaboraciones se convierten en alianzas formales, cercanas, basadas en actividades acordadas que reciben el apoyo financiero de WoMin. Entre otros, WoMin actúa como conductor para financiar el lanzamiento de proyectos nuevos e importantes a niveles nacionales. WoMin trabaja con organizaciones del este, del oeste y del sur de África, además de ser una de las pocas alianzas del continente que ha logrado unir con éxito las regiones anglófonas, francófonas y lusófonas.

¿Por qué es necesario conceder una atención particular a las luchas de las mujeres contra los impactos adversos de las industrias extractivas, y hacerlo sin victimizarlas?

Las mujeres campesinas y de la clase obrera africana, y también de otros lugares del mundo, se encuentran en el centro de una idea y de una práctica de *desarrollo* en oposición radical al modelo capitalista extractivista. Puesto que las mujeres son las principales responsables de la producción de alimentos de subsistencia, del abastecimiento de agua potable y biomasa para la energía, del cuidado de la familia y de la extensa comunidad, son las más afectadas cuando las industrias extractivas y los megaproyectos de infraestructura amenazan o acaparan sus tierras y el agua, destruyen los vínculos sociales y la vida comunitaria y contaminan el aire y el suelo. Las mujeres tienen menos oportunidades de ser empleadas en estos proyectos extractivos y de infraestructura. Al asociar sus papeles en la reproducción de la familia y de la comunidad, ellas ven más allá del beneficio a corto plazo que promueven las empresas con promesas de empleo a fin de obtener la aprobación de las comunidades al proyecto.

WoMin ha observado que las mujeres, junto con los campesinos y las comunidades indígenas o tradicionales, constituyen el núcleo de la resistencia contra los megaproyectos en África. Cuando la clase obrera, las mujeres campesinas y

sus comunidades impugnan las industrias extractivas, ellas y ellos están defendiendo la tierra, las semillas, el agua y los bosques, pero también trabajan para proteger una forma de ser y una forma de vida profundamente interconectadas con la naturaleza. Según la perspectiva de WoMin, la esperanza para un mundo humano y justo se encuentra en la protección de los bienes comunes, en el cuidado de los ecosistemas y las personas y en la promoción de formas de producción centradas en el valor de uso y no en el valor de intercambio. Colaborar con las mujeres y su resistencia equivale a afirmar, apoyar y profundizar un paradigma de desarrollo muy diferente. En nuestro trabajo y en nuestro análisis, afirmamos el poder de las mujeres, su rol central en la resistencia y la importancia del desarrollo por el cual ellas luchan. Identificamos el movimiento liderado por las mujeres campesinas y de clase obrera como la fuerza motriz para los cambios que la humanidad y el planeta necesitan.



Imagen 2. Asamblea sobre el agua (agosto de 2016), organizada con mujeres afectadas por una mina de carbón de las comunidades de Somkhele y Fuleni, en la provincia de KwaZulu Natal, Sudáfrica. Fuente: WoMin.

¿Cómo entiende WoMin el ecofeminismo? ¿Cómo la alianza pone en práctica este concepto en su trabajo cotidiano?

WoMin está familiarizándose con el ecofeminismo africano a partir de las experiencias y las luchas de las mujeres campesinas y de la clase obrera de África. El ecofeminismo, como teoría

y movimiento, vincula la explotación y la destrucción de la naturaleza con la opresión de las mujeres por parte del patriarcado y el capitalismo. En el contexto de África, estos sistemas asociados de opresión son neocoloniales: los minerales, los bosques, la tierra y el agua africanos son saqueados y robados por el Norte global y las economías en desarrollo. Esta realidad ha sido ininterrumpida desde la temprana colonización. El pensamiento ecofeminista enmarca el enfoque de WoMin para organizar y construir movimientos de mujeres, para hacer investigaciones y campañas y para apoyar alternativas de desarrollo. En la práctica, apoyamos a las mujeres afectadas o a quienes luchan contra el extractivismo destructivo construyendo espacios seguros para las mujeres, las organizaciones y los movimientos, en los que puedan compartir, construir conciencia y planear acciones para el cambio.

Nuestra perspectiva sobre la creación de conocimiento comienza con las mujeres afectadas. Apoyamos principalmente la investigación-acción participativa feminista a través de la cual las mujeres afectadas construyen conocimiento, amplían la comprensión de su propia opresión, crean solidaridad con otras mujeres y emprenden acciones informadas. Nuestras campañas arraigan a nivel local, en la organización de las mujeres, en la construcción de movimientos y en el liderazgo de las mujeres locales que dirigen el programa político de las movilizaciones.

¿Hay puentes vigentes o posibles entre las luchas antiextractivistas de las mujeres africanas y otras mujeres del Sur global o incluso a nivel mundial?

Desde sus inicios, WoMin ha tratado de crear relaciones con organizaciones de mujeres opuestas a las industrias extractivas en América Latina, Asia y el Pacífico. También hemos establecido vínculos con grupos indígenas y particularmente con lideresas indígenas en lucha contra las industrias extractivas en Canadá y partes de Estados Unidos. En el Norte global,

la extracción de minerales y de combustibles fósiles se concentra en territorios ocupados por comunidades indígenas, generalmente unidas en sus luchas con comunidades negras de zonas urbanas que enfrentan las industrias contaminantes. Las conexiones entre continentes se hacen a menudo a través de plataformas políticas, como el Foro Social Mundial, la Campaña Mundial contra la Impunidad Corporativa y la Conferencia de las Partes. WoMin es una alianza muy joven, y el trabajo antiextractivo es incipiente en África. WoMin y sus aliados en trece países están realizando importantes inversiones para apoyar la organización de las mujeres y la construcción de movimientos a nivel local y nacional, así como para construir puentes dentro del continente a través de campañas, escuelas políticas feministas e intercambios de aprendizaje y de solidaridad. Hasta que se profundicen las luchas en África, es prematuro establecer lazos para consolidar luchas antiextractivas en otras partes del mundo. ▀



Imagen 3. Encuentro regional para el intercambio de estrategias en Port Harcourt, en el estado de Ríos, Nigeria, en septiembre de 2015.

Fuente: WoMin.

Agradecimientos

La autora agradece al Consejo Europeo de Investigación (ERC) por el financiamiento del Proyecto ENVJustice/N.º 695446.

Diálogos entre el feminismo y la ecología desde una perspectiva centrada en la reproducción de la vida. Entrevista a Silvia Federici

Mina Lorena Navarro Trujillo*
y Raquel Gutiérrez Aguilar*

Palabras clave: ecofeminismo, luchas de mujeres, crisis de la reproducción social, reproducción de la vida

Silvia Federici es reconocida por su participación en la Campaña Internacional Wages for Housework en los años setenta. En 1980 trabajó como profesora en Nigeria y acompañó diversas luchas contra el despojo de la tierra. Es autora de *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, obra traducida a catorce idiomas hasta la fecha. En el marco de una conversación con ella durante algunos días de agosto de 2017 en la ciudad de Nueva York, lugar en el que reside desde hace más de cuarenta años, nos habló sobre la importancia del diálogo entre el feminismo y el ecologismo, entendidos como perspectivas históricas y campos críticos de conocimiento y praxis que han abierto potentes horizontes de transformación social. Ligado a esto, enfatizó la importancia y los desafíos que enfrentan las mujeres en defensa de la vida para participar, decidir y tomar las riendas del devenir de su existencia.

* Área de Entramados Comunitarios y Formas de lo Político, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades Alfonso Vélaz Pliego, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México. Autora para la correspondencia: Mina Lorena Navarro Trujillo. E-mail: mlorena.navarro@gmail.com. Twitter: @MinnaLunn.



Imagen 1. Silvia Federici. Fuente: elfurgon.com.ar.

La articulación y el cruce entre el feminismo y el ecologismo cobran mucho sentido en la crítica a los efectos cada vez más devastadores que el capital produce sobre la vida. Según tu experiencia, ¿cómo se inició y se fue configurando este diálogo?

Surgió a finales de los años setenta desde muchas direcciones y como respuesta a agresiones cada vez más radicales. El ecofeminismo nació del interés de las feministas por la naturaleza y por la lucha contra el despojo de los medios de vida. Por un lado, a partir de los años setenta y ochenta comenzó un nuevo ataque; el regreso de una política colonial organizada por el Banco Mundial (BM) y el Fondo Monetario Internacional (FMI), centrada en el despojo de la naturaleza con la implementación de formas de desarrollo completamente destructivas. Para los

movimientos y el feminismo, el nuevo proceso de cercamiento a la tierra se volvió un tema central, pues se trata de la destrucción de la forma más fundamental de nuestra reproducción.

En el mismo periodo, a nivel internacional se fue dando un proceso de maduración de lo que significaba la política del cuerpo para el feminismo. Se dio una comprensión de que el cuerpo es sexualidad, procreación, y que ha sido uno de los terrenos de explotación más importantes para el capitalismo. En ese proceso de reconocimiento de nuestro cuerpo, somos más sensibles al ambiente, a la naturaleza, a la continuidad de nuestra vida con el aire, el agua o la comida. El movimiento feminista ha desarrollado una comprensión de cómo se reproduce la vida en la que el cuerpo no está aislado, sino que es parte de un ambiente natural. Por ejemplo, el movimiento ecologista en su primera fase tenía el eslogan “Piensa como una montaña”, lo que buscaba colocar la lucha en la perspectiva de una montaña. El ecofeminismo dijo: “No somos montañas”, no hay que pensar en una naturaleza sin seres humanos, nosotras somos parte de la naturaleza.

Esto no significa naturalizar a las mujeres, acusación que se hace contra las ecofeministas, sino comprender cómo el capitalismo ha necesitado y ha explotado el cuerpo de la mujer y la naturaleza. Vemos una similitud entre las formas de explotación de las mujeres y de la naturaleza, con modos de intersección que se intensifican recíprocamente.

En el ecofeminismo se unieron dos movimientos fundamentales para darnos una visión sobre la continuidad entre capitalismo y patriarcado y luchar por la preservación de la naturaleza. Considero que el ecofeminismo ha cambiado mucho el sentido del movimiento feminista, ha ampliado su capacidad para pensar la transformación social. Esto nos ha permitido abrir el discurso e introducir nuevas temáticas, como la tierra, el agua, el cuerpo, el territorio, el cuerpo-tierra.



Imagen 2. Cubierta de *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria* de Silvia Federici.

Fuente: Traficantes de Sueños.¹

Desde la perspectiva de la reproducción de la vida, ¿cómo entiendes la relación de la mujer con la naturaleza? Y en ese sentido, ¿cuáles han sido las formas particulares e históricas de opresión y explotación capitalista?

Por millones de años nuestro cuerpo se ha formado en un continuo intercambio con el mundo de la naturaleza. Y eso ha creado una serie de necesidades. Por ejemplo, una puede morir o sufrir enormemente si no puede ver el cielo, si no puede respirar aire puro, si no puede tener contacto con los vientos. En la vida de la humanidad, durante diferentes generaciones, una gran fuerza ha provenido del contacto con el mundo de los organismos vivos. El cuerpo humano ha evolucionado en continuidad con otros, en constante interacción con el mundo de la naturaleza y de los animales que nos circundan. Con

1. El texto completo en castellano se puede descargar del siguiente enlace: <https://www.traficantes.net/sites/default/files/pdfs/Caliban%20y%20la%20bruja-TdS.pdf>

la llegada del capitalismo, se dio un empobrecimiento masivo porque este nos aisló, nos separó. El ecofeminismo y el ecologismo han subrayado esta separación. No solo se trata de una separación económica que el capital ha generado entre las personas y la tierra, también se ha dado una pérdida de capacidad de poderes, porque se ha aislado al cuerpo humano de su ambiente natural. Es una forma de cercamiento a la tierra y a los cuerpos.

Está claro que los efectos de la destrucción capitalista del ambiente han impactado en las mujeres más que en los hombres, porque nosotras estamos directamente involucradas en la reproducción de la vida. El proceso de reproducción ha creado lazos muy importantes de la mujer con el ambiente natural. Por eso no me parece casual que las feministas y otras mujeres hayan sido las encargadas de ampliar el discurso crítico de los ecologistas contra el capitalismo. Han comprendido más directamente toda la implicación de la destrucción de la naturaleza en nuestra vida, y han tratado de entender cómo el capitalismo busca explotar, apropiarse de la producción de la vida, dominar todos los sistemas y procesos que la producen, transformarlos en procesos y sistemas que producen ganancias, encauzar las fuerzas productivas del cuerpo de las mujeres y de la naturaleza hacia la acumulación. Las mujeres han sufrido en su propio cuerpo esa apropiación, la distorsión de su capacidad de crear la vida, la penalización del control de la procreación, de su sexualidad. A partir de esas experiencias han comprendido que el patriarcado y la destrucción de los elementos de la naturaleza son parte de un mismo sistema de pensamiento y dominación.

¿Cómo caracterizas el momento actual? ¿Cómo ves las luchas de las mujeres y qué desafíos consideras se están enfrentando? ¿Qué puedes transmitirnos a partir de tu experiencia?

Desde los años setenta se viene reestructurado la economía global de muchas maneras. Aunque

con algunas diferencias, el hilo conductor en todas las realidades es la crisis de la reproducción, pues se han atacado de forma continua las medidas más básicas que las poblaciones del mundo tenían para reproducirse: mediante la privatización de la tierra, los ataques a los regímenes comunitarios con políticas extractivistas, los cortes de recursos públicos, la precariedad del trabajo.

Por eso la violencia se ha incrementado en el mundo, pues es la única forma de imponer un sistema de precarización de la existencia. En todo esto, el *fracking* es una metáfora social, un método de extraer, de exprimir la tierra, de destruirla para saquear todos sus tesoros. Lo mismo pasa con las personas. Estamos enfrentando un capitalismo que exprime todo lo que puede para continuar su lógica de acumulación. El capitalismo necesita cada vez más violencia para sustentarse. La guerra es una medida económica, mediante ella se cambian las relaciones económicas para modificar la situación. Con la guerra se destruyen países completos, y después se habla de que eran Estados fallidos.

Y en eso son muy importantes las luchas para defender y recrear las varias formas de existir, para recrear un sentido de solidaridad social. En América Latina, esto lo podemos ver en las villas miseria y en los barrios populares, donde las mujeres han creado formas de solidaridad y capacidades para reproducirse de forma diferente como estrategias de supervivencia, pero también han creado lazos y relaciones sociales diferentes.

Estamos enfrentando un momento muy confuso y difícil, pero también de gestación de algo nuevo. Veo que hay un movimiento de mujeres muy rico, con muchos frentes, que no siempre parecen caminar juntos, pero que sí lo hacen: mujeres indígenas y campesinas contra el extractivismo y la explotación de la naturaleza, redes de economía feminista, mujeres contra las múltiples violencias. Las mujeres ya no aceptan ser subordinadas. Las mujeres están creando sus espacios, partiendo de su propia experiencia, pensando lo que quieren para sus propias comunidades y

colectividades. Las mujeres están descubriendo su propia fuerza. La dimensión de la espiritualidad está siendo muy importante, pero también reconocen sus dolores, las formas en las cuales nos autodestruimos, autodesvalorizamos e interiorizamos el capitalismo. Este es un proceso colectivo que no podemos hacer solas. Una generalmente no se mira con sus propios ojos, se miras a través de los otros o de lo que yo llamo la mirada del mercado. El mercado del matrimonio, el mercado del trabajo y de los empleadores, pero una nunca se mira con sus propios ojos. La fuerza del feminismo radica en cambiar la forma de mirarnos a nosotras mismas, por ejemplo a través de la mirada de nuestras hermanas. Cuando te ves a través de la mirada de las mujeres que amas y con las que luchas, es muy diferente a cuando te miras desde fuera.

Por eso son tan importantes los espacios de mujeres, porque estas experiencias no se pueden expresar cuando hay un espacio controlado por los hombres. Las mujeres de algunas comunidades pueden participar en las asambleas, pero en otras no se les permite. En ese sentido, los hombres tienen que cambiar, tienen que moverse de lugar. Cuando las mujeres señalan la violencia machista en sus colectividades, no son ellas las que debilitan la lucha, son los hombres los que la están saboteando. Si reduces y sofocas la capacidad de intervención y de lucha de las mujeres, debilitas la lucha.

La lucha es una medida de autoliberación. La política no debe ser un trabajo alienado, sino algo que confiere fuerza, comprensión y mejores relaciones con los otros. No debemos llevar a cabo la lucha como un deber. He escrito algo sobre la militancia feliz. Pienso que no hay que sacrificarse. Hay que hacer cosas que tengan que ver con nuestro bienestar. Si la lucha va en contra de nosotras, algo no va bien. Es muy importante que luchemos con un cuerpo y un corazón fuertes y no debilitados, alimentarnos bien en todos los niveles. Cada una tiene capacidades particulares y específicas; hay que ver dónde queremos estar y cómo queremos contribuir. ■

Crítica de libros, informes y webs

**“La ética animal ¿Una cuestión feminista?”
de Angélica Velasco Sesma**

Angélica Velasco Sesma

**“Ecología o catástrofe. La vida de Murray
Bookchin” de Janet Biehl**

Francisco Javier Velasco Páez



PAPELES

DE RELACIONES ECOSOCIALES Y CAMBIO GLOBAL



www.revistapapeles.es

PAPELES

DE RELACIONES ECOSOCIALES Y CAMBIO GLOBAL

nº 139

9 €

LA ALIMENTACIÓN EN DISPUTA

Manuel Delgado
Patricia Aguirre
Tiziano Gomiero
Monica Di Donato
Carlos González Svatetz
Walter Pengue
Dwain Hammer
María Mestre
Verónica Martínez

Panorama

Multilateralismo,
derechos humanos y
sostenibilidad
RICHARD FALK

FUHEM
ecosocial



Consigue el último número
"La alimentación en disputa"
en www.fuhem.es/Libreria/

FUHEM
ecosocial



La ética animal. ¿Una cuestión feminista?

Angélica Velasco Sesma

Presentación del libro: Angélica Velasco Sesma*

Año: 2017

Editorial: Cátedra, Madrid

ISBN: 978-84-376-3664-1

Páginas: 328



Fuente: casadellibro.com.

Palabras clave: ética animal, ecofeminismo, animalismo, ecologismo

Nuestras sociedades siguen siendo –pese a quien pese y a pesar de los numerosos avances en materia de igualdad que hemos logrado en los últimos siglos– sociedades patriarcales. Si bien existe una igualdad formal, la devaluación de las mujeres y de todo lo considerado femenino se muestra como evidente al ojo crítico. Seguimos siendo marginadas de los puestos clave de poder. Soportamos sobre nuestras espaldas el peso de los estereotipos de género, así como el de la doble o triple jornada laboral que nos insta a formar parte de un mercado de trabajo capitalista desigual, al tiempo que nos exige ser las principales cuidadoras. Nuestros cuerpos aparecen sexualizados y cosificados en los medios de comunicación y en la publicidad. No es de extrañar, por tanto, que la violencia, tanto física como sexual, aumente entre la población más joven. La lacra de la violencia de género pervive junto a un imaginario machista que minimiza e incluso niega esta realidad dramática.

Paralelamente a la situación de infravaloración, violencia estructural y opresión que vivimos las mujeres, observamos otro tipo de violencia atroz en nuestros patriarcados: la forma en que nos comportamos con los animales no humanos pone de manifiesto el grado de insensibilidad y barbarie en el que se basa en capitalismo patriarcal. Las prácticas inhumanas de la ganadería intensiva se han convertido en uno de los mayores focos de sufrimiento y horror. Los animales son vistos como meros medios para satisfacer necesidades y caprichos humanos. No solo sufren en los

* Cátedra de Estudios de Género, Universidad de Valladolid, España. E-mail: angelica.velasco@uva.es.

procesos que convierten sus cuerpos en alimento, sino que también padecen la dominación en prácticas que van desde la experimentación y el testado de productos tóxicos en sus aterrizados cuerpos hasta la privación de libertad en circos, zoológicos y acuarios. ¿Qué esperamos, entonces, de sociedades que están basadas en la más absoluta violencia sobre individuos inocentes incapaces de defenderse? Será difícil lograr una sociedad pacífica e igualitaria si hasta nuestras prácticas cotidianas se sostienen en el sufrimiento de otros considerados inferiores.

Por otro lado, el consumo de carne y la industria agroalimentaria son uno de los principales causantes de la crisis ambiental. La contaminación de suelos y acuíferos y el derroche de combustible, agua y grano para el mantenimiento de los animales son solo algunas de las consecuencias negativas de este modelo insostenible para el medio ambiente. Ahora bien, ¿existe alguna conexión entre la dominación de las mujeres, el deterioro de la naturaleza y la explotación de los animales?

El ecofeminismo ha puesto el acento en los vínculos profundos que conectan el feminismo, el ecologismo y el animalismo. La misma lógica de la dominación que subyace al sistema de opresión sexista fundamenta el sistema de dominación de la naturaleza, de los animales y de otros grupos oprimidos. En mi libro *La ética animal. ¿Una cuestión feminista?* analizo los puntos de contacto entre los movimientos feminista, ecologista y de defensa de los animales, y sostengo que cada uno tiene que incluir entre sus demandas la perspectiva de los otros. Pues ¿cómo lograr una sociedad ecológicamente sostenible si se mantienen las prácticas contaminantes de explotación de los no humanos? O, en el mismo sentido, ¿cómo abordar las problemáticas que plantea la ética ambiental sin tener en cuenta que las mujeres son un grupo más vulnerable al deterioro y a las catástrofes medioambientales debido, entre otros factores, a las labores de cuidado que históricamente han desarrollado y desarrollan? ¿Qué tipo de igualdad se lograría si se tomaran en consideración las reivindicaciones del feminismo pero se

olvidara que también somos cómplices y agentes de la violencia contra los no humanos? ¿La sociedad que queremos las feministas puede estar basada en la explotación de los animales?

Al mismo tiempo, me planteo otro tipo de cuestiones estrechamente vinculadas a estas: ¿la ética animal puede tener éxito si no incluye en sus argumentaciones la perspectiva de género?, ¿serán suficientes los argumentos racionales que desprecian las emociones y el contexto?, ¿el movimiento animalista –mayoritariamente formado por mujeres– tendrá éxito en sus aspiraciones de igualdad interespecífica si se sostiene en el androcentrismo y en estrategias sexistas?

En mi libro me baso en la perspectiva ecofeminista para analizar y responder estos interrogantes, a partir de la idea fundamental de que la misma lógica de la dominación subyace a los diferentes sistemas de opresión, con lo que cualquier tratamiento que no aborde toda la complejidad de los problemas con una perspectiva integradora será, cuanto menos, incompleto. Sostengo, por tanto, que la ética animal es una cuestión feminista ya que la comprensión del problema de la explotación de los animales ayuda a entender la situación de opresión de las mujeres, por lo que el feminismo tiene que hacer suyas las demandas en favor de los no humanos. Paralelamente, el movimiento animalista deberá entender la necesidad de incluir la perspectiva feminista y ecologista.

A partir de la recuperación de la ética de la virtud y del análisis centrado en la construcción del carácter y del tipo de mundo que queremos construir, mantengo que, si aspiramos a lograr una sociedad igualitaria, pacífica, justa y sostenible, tendremos que comprometernos con el rechazo a cualquier forma de opresión y hacer que nuestro compromiso teórico se corresponda con nuestras actitudes vitales. Si cultivamos las virtudes del respeto y el cuidado por todo y todos aquellos que nos rodean, lograremos una ciudadanía capaz de hacer frente a la crisis civilizatoria en que nos encontramos mediante una convivencia armónica entre quienes compartimos el planeta. ▀

Ecología o catástrofe. La vida de Murray Bookchin

Janet Biehl

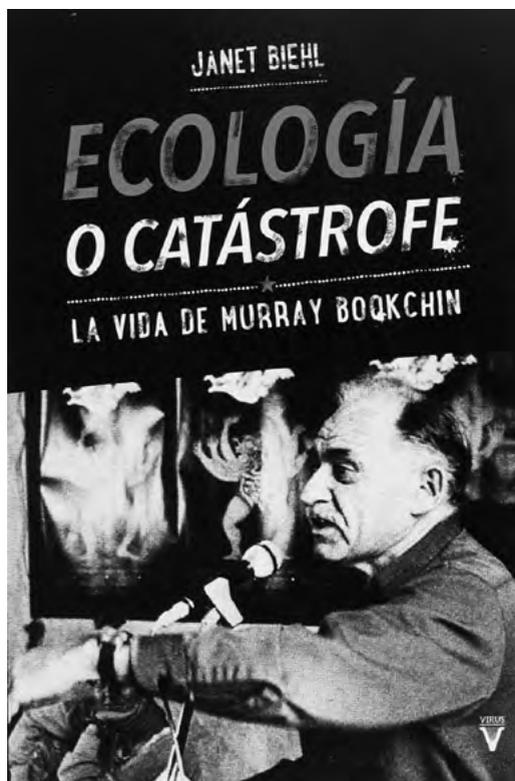
*Crítica del libro: Francisco Javier Velasco Páez**

Año: 2017

Editorial: Virus, Barcelona

ISBN: 978-84-92559-77-0

Páginas: 663



Fuente: Amazon.com.

* Escuela Venezolana de Planificación y Universidad Central de Venezuela. E-mail: wanadi9999@yahoo.es.

Palabras clave: comunalismo, confederalismo, ecología social, socialismo libertario

Murray Bookchin, fundador de la ecología social y uno de los precursores del movimiento ecologista, fue un activista éticamente comprometido y un teórico fecundo e imaginativo, con una vasta producción de libros y artículos sobre historia, evolución, política, filosofía, temas urbanísticos y ecología. Su fascinante historia ha sido recordada en una visión de conjunto por Janet Biehl en *Ecología o catástrofe*, un libro de amena lectura que combina el ensayo riguroso con el testimonio y la celebración de una vivencia afectiva. Se trata de una narración de rasgos novelescos, que con frecuencia transgrede las exigencias del relato académico y nos transporta a un apasionante periplo. Editora de Bookchin, colaboradora, compañera de vida y legataria activa, Biehl asume una tarea nada fácil al escribir esta obra, dada la diversidad y amplitud de propósitos y experiencias que marcaron la impetuosa vida de este eminente estadounidense. También es muy meritorio su esfuerzo para dar cohesión y precisión a una constelación dispersa de informaciones provenientes de diversas fuentes, documentos y testimonios, así como su disposición a incluir en el texto las principales críticas que se han formulado al trabajo de Bookchin. Janet Biehl da cuenta de la trayectoria de este notable personaje en una biografía concienzuda escrita con cercanía, y elabora con brío un retrato histórico en el que va insertando los ambientes sociales, la atmósfera ideológica y las dinámicas de los grupos que tuvieron a Murray Bookchin

como activista. A medida que avanza el texto, la autora reproduce y comenta fragmentos de las distintas obras de su colega y camarada.

Con una docena de capítulos, el texto también puede dividirse cronológicamente en varias secciones para su comprensión. En la primera nos adentramos en su historia familiar, su afiliación a grupos políticos de izquierda y su formación de calle. Por esta vía nos enteramos de cómo Murray Bookchin, nacido en 1921, se crió en El Bronx en el seno de una familia obrera comunista de origen ruso. La pobreza y una temprana orfandad lo llevaron a desenvolverse por su cuenta en la calle. Se incorporó a la Liga de Jóvenes Comunistas. A partir de 1936 participó activamente desde Nueva York en el apoyo al bando republicano de la guerra civil española. Posteriormente militó un tiempo en el trotskismo. Trabajó como asalariado en una fundición y en la empresa General Motors, en la que se convirtió en líder obrero. Los años de acción sindical marcaron su formación autodidacta.

Otra parte del libro de Biehl la constituyen el relato y el análisis de lo ocurrido a lo largo de los años cincuenta, sesenta y setenta, período en el que Bookchin dio inicio a su obra escrita, se dio a conocer como conferencista y estableció relaciones intensas con personajes como Josef Weber y Alan Hoffman. El recuento refiere también las peripecias de sus compañeros y amistades cercanas. A ello se agregan las circunstancias y acciones involucradas en la creación y despliegue de múltiples organizaciones y proyectos. Por último aparece el lapso que abarca desde los años ochenta hasta su fallecimiento. Aquí Janet Biehl, con acento más personal, se expresa en asuntos relativos a su encuentro y unión con Murray Bookchin, y da cuenta de sus padecimientos, preocupaciones y desencantos generados en torno a las dificultades que identificaba en el camino hacia una transformación ecosocial radical.

Biehl nos habla de un personaje seductor y controversial, cuyo agitado recorrido intelectual estuvo marcado por varias escisiones que

progresivamente condujeron al surgimiento de un movimiento ecologista de izquierda. La primera ruptura implicó su distanciamiento del comunismo en la década de 1930. En esa época Bookchin formuló una crítica al marxismo, al que consideraba centrado en una visión economicista. Luego de su tránsito por el trotskismo entre 1939 y 1946, se acercó al anarquismo. Para ese entonces ya había dejado de creer en el ámbito de desempeño del proletariado industrial como el lugar privilegiado para generar la transformación social y su atención se dirigía progresivamente hacia la comunidad y los ciudadanos con un horizonte más comprensivo. En los años cincuenta comenzó a interesarse en el tema ecológico y a principios de los sesenta publicó *Our Synthetic Environment*, texto pionero sobre la crisis ambiental, aunque poco conocido. Otras de sus publicaciones de esa época fueron *Crisis in our Cities* (1965), *Ecology and Revolutionary Thought* (1964) y *Towards a Liberatory Technology* (1965). En 1971 publicó *Post-Scarcity and Anarchism*, uno de sus principales escritos. Durante esas dos décadas militó en movimientos pacifistas y por los derechos civiles, y formuló planteamientos avanzados para su tiempo sobre la agricultura industrial y el cambio climático. En 1974 participó en la fundación del Instituto para la Ecología Social de Vermont, y se ocupó de su dirección. Además asumió responsabilidades académicas en el Ramapo College de Nueva Jersey, donde trabajó como profesor de Teoría Social.

En 1982 publicó su obra magna, *The Ecology of Freedom: The Emergence and Dissolution of Hierarchy* (“La ecología de la libertad: la emergencia y disolución de las jerarquías”). En esta síntesis de antropología, ecología, filosofía y teoría política, sostiene que la crisis ambiental contemporánea se origina en el hecho de que las sociedades modernas están basadas en las jerarquías y la dominación de la naturaleza por parte de los seres humanos, que deriva de la dominación que tiene lugar en la propia sociedad. Para superar esta contradicción entre imposición y libertad, las sociedades deben transformarse y redefinirse

sobre la base de un modo de democracia directa inspirado en principios prevaletentes en la naturaleza, como la cooperación, la espontaneidad, la ayuda mutua, la simbiosis y el comportamiento emergente. Su segunda gran obra fue *The Rise of Urbanization and the Decline of Citizenship*, publicada en 1986 y reeditada como *Urbanization Without Cities* (1992) y *From Urbanization to Cities* (1995). En ella relata la historia de la autogestión cívica, la democracia cara a cara y el confederalismo en la tradición democrática de Occidente, y propone una municipalización de la economía como una manera de hacer frente al actual sistema capitalista corporativo. Algunos de estos planteamientos también fueron expuestos en *The Modern Crisis* (1986).

Durante la década de 1980 desarrolló una crítica corrosiva tanto del biocentrismo de la corriente de la ecología profunda como del ecoterrorismo. Biehl destaca que fueron años de debate incisivo y trepidante. También adelanta el esbozo de un modelo de sociedad poscapitalista a manera de una inspiración para pensar cómo podría funcionar un socialismo libertario. Al fundar el movimiento de ecología social, Murray Bookchin insistió en el hecho de que las problemáticas sociales y las ecológicas están en interrelación y avizoró el surgimiento de una sociedad libre basada en la descentralización, las asambleas populares de ciudadanos, una economía y unas tecnologías a escala humana y en armonía con la naturaleza. Publicó *The Philosophy of Social Ecology* en 1990. En 1992 dio inicio a su inmensa historia de los movimientos populares revolucionarios *The Third Revolution* (culminada en 2003), publicada en cuatro volúmenes. En 1996 escribió una crítica del posmodernismo, la misantropía y el antihumanismo titulada *Re-enchanting Humanity: A Defense of the Human Spirit Against Anti-humanism, Misanthropy, Mysticism, and Primitivism*. En esos años se retiró de la política y a finales del decenio rompió con el anarquismo al rechazar el nihilismo que en su opinión había minado a esa corriente. Desde entonces hasta su muerte ocurrida en 2006, se adscribió al *comunismo*, una perspectiva en evolución que se

propone alcanzar la “comuna de comunas” como alternativa de democracia directa y confederativa frente al Estado y a una sociedad crecientemente burocratizada y centralizada.

Los valores visionarios y utopistas de Murray Bookchin, puestos de relieve por la autora de este texto, han inspirado a varias generaciones de activistas en diferentes latitudes y han sido referencia para movimientos tales como el de justicia global que emergió en las protestas de Seattle en 1999. Más recientemente destaca con mucha fuerza la revolución que lleva a cabo el pueblo kurdo de Rojava, al norte de Siria, proceso con el cual colabora la propia Janet Biehl y que, en medio de una cruenta guerra civil y de grandes dificultades, ha realizado notables avances en materia de democracia directa, economía cooperativa, ecologismo, feminismo y confederalismo democrático.

Ecología y catástrofe es a la vez la biografía de un gran pensador y la continuación de un llamado a la convergencia de las luchas ecológicas y sociales. Es un texto de lectura ineludible para los ecologistas, los activistas políticos y cualquiera que se preocupe por los gravísimos y crecientes problemas de la crisis ambiental global que entronca con la crisis civilizatoria de nuestros días. De él podemos extraer importantes elementos de análisis y propuestas de cohesión para buscar salidas a la acelerada y apocalíptica degradación planetaria contemporánea. ▀

Entidades colaboradoras

La revista Ecología Política quiere ampliar su difusión entre organizaciones y movimientos sociales, para así conseguir llegar a un público más amplio. Al mismo tiempo la revista espera ser un canal de difusión que permita apoyar a los colectivos y movimientos sociales interesados en la ecología política. Por ello hemos creado la figura de ENTIDAD COLABORADORA DE LA REVISTA ECOLOGÍA POLÍTICA. Las entidades colaboradoras se comprometen a distribuir la revista a todas las personas que estén interesadas y a cambio consiguen revistas a un precio reducido para su posterior distribución. Si estáis interesados, escribid un correo electrónico a secretariado@ecologiapolitica.info.

Entidades colaboradoras:



CENSAT Agua Viva
<http://www.censat.org>
 Diagonal 24, nº 27 A-42
 Bogotá, Colombia



VSF Justicia Alimentaria Global
<http://vsf.org.es>
 C/ Floridablanca, 66-72,
 08015 Barcelona



Observatori del Deute en la Globalització
<http://www.odg.cat>
 C/Girona 25, principal, 08010, Barcelona



ENTREPUEBLOS
<http://www.entrepueblos.org/>
 Av. Meridiana, 30-32, entl. 2º b
 08018 Barcelona



FUHEM
<http://www.fuhem.es>
 Duque de Sesto, 40 - 28009, Madrid



Coordinadora El Rincón-Ecologistas en Acción
<http://coordinadoraelrincon.org>
 Islas Canarias



GREENING BOOKS
www.bookdaper.cat
 bDAP554

Ecología Política 54
 Fundació ENT, 2017

MOCHILA ECOLÓGICA - Cálculo de la mochila ecológica de un ejemplar de la publicación

Masa publicación (g)	Huella de carbono (g CO ₂ eq.)	Residuos generados (g)	Consumo agua (L)	Consumo energía (MJ)	Consumo materias primas (g)
281	635	41	5	12	169
Ahorros*:	130	6	1	2	19

* Impacto ambiental ahorrado respecto a una publicación común similar

El presente número de la revista **Ecología Política** recoge perspectivas y debates feministas en el ámbito de esta disciplina, que desvelan las correlaciones entre la opresión de las mujeres y la destrucción de la naturaleza. A través de sus diferentes corrientes, los ecofeminismos y las ecologías políticas feministas no solo denuncian la violencia patriarcal contra las mujeres y contra todas las formas de vida no humana a escala global, sino que proponen alternativas basadas en principios ecologistas, siempre con la salud de los ecosistemas y el cuidado de la vida como centro con el fin de garantizar un futuro habitable para todas y todos.

Este número incluye veintiún artículos que presentan aportes y debates desde puntos de vista ecofeministas y de las ecologías políticas feministas del Norte y el Sur para analizar conflictos ambientales en contextos de cambio global. Los diferentes textos abordan tanto cuestiones teóricas como otras vinculadas a las acciones de movilización social y resistencia local feminista y ecologista en distintos territorios. En su conjunto, el número se propone abrir paso a que las perspectivas feministas estén cada vez más presentes en la ecología política.

En nuestra web es posible acceder a la versión electrónica de los números anteriores de la revista o suscribirse a ella.



<http://www.ecologiapolitica.info>



@Revista_Eco_Pol



<https://www.facebook.com/revistaecopol>

ISSN 1130-6378



54

9 771130 637008

PVP: 15€