

Feminismo socioambiental

Revitalizando el debate desde
América Latina



Coordinadoras

Ana De Luca Zuria

Ericka Fosado Centeno

Margarita Velázquez Gutiérrez



CRIM





UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Dr. Enrique Graue Wiechers
Rector

Dr. Leonardo Lomelí Vanegas
Secretario General

Dra. Guadalupe Valencia García
Coordinadora de Humanidades

Dr. Fernando Lozano Ascencio
Director del Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias (CRIM)

COMITÉ EDITORIAL

CRIM

Dr. Fernando Lozano Ascencio
PRESIDENTE

Dra. Sonia Frías Martínez
Secretaria Académica del CRIM

Dr. Guillermo Aníbal Peimbert Frías
Secretario Técnico del CRIM
SECRETARIO

Dr. Fernando Garcés Poó
Jefe del Departamento de Publicaciones del CRIM

Dr. Roberto Castro Pérez
Investigador del CRIM

Dr. Óscar Carlos Figueroa Castro
Investigador del CRIM

Dra. Naxhelli Ruiz Rivera
Investigadora del Instituto de Geografía, UNAM

Dra. Luciana Gandini
Investigadora del Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM

Dra. Rosalva Aída Hernández Castillo
*Profesora-investigadora del Centro de Investigaciones
y Estudios Superiores en Antropología Social*

Lic. José Luis Güemes Díaz
Jefe de la Oficina Jurídica del Campus Morelos de la UNAM

Feminismo socioambiental
Revitalizando el debate desde América Latina

Feminismo socioambiental Revitalizando el debate desde América Latina

Ana De Luca Zuria
Ericka Fosado Centeno
Margarita Velázquez Gutiérrez

Coordinadoras



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias

Cuernavaca, 2020

Contenido

Prólogo	9
Introducción	
<i>Ana De Luca Zuria</i>	
<i>Ericka Fosado Centeno</i>	13
1 Feminismo	
<i>Estela Serret</i>	23
2 Colonialismo y poscolonialismo en el feminismo socioambiental	
<i>Natalia Armijo Canto</i>	
<i>Jazmín Benítez López</i>	47
3 Ecología política feminista latinoamericana	
<i>Astrid Ulloa</i>	75
4 Agroecología política feminista desde Abya Yala	
<i>Patricia Eugenia Susial Martín</i>	105
5 Animales	
<i>Georgina Aimé Tapia González</i>	133
6 Antropoceno y Capitaloceno	
<i>Nancy Merary Jiménez Martínez</i>	
<i>Raúl García Barrios</i>	161

7	Biopoder	
	<i>Ana De Luca Zuria</i>	189
8	Ciencia	
	<i>Miriam Gay-Antaki</i>	209
9	Cuidados	
	<i>Margarita Velázquez Gutiérrez</i>	
	<i>Makieze Medina Ortiz</i>	231
10	Energía	
	<i>Verónica Vázquez García</i>	261
11	Minería	
	<i>Verónica Vázquez García</i>	
	<i>Rocío Martínez González</i>	
	<i>Dulce María Sosa Capistrán</i>	283
12	Vulnerabilidad-autonomía	
	<i>Ericka Fosado Centeno</i>	313
	Sobre las autoras	345
	Aviso legal	
	Ficha catalográfica	

Prólogo

Comprender el entretejido de relaciones sociales sobre las que las personas de todo el planeta han fincado supuestos modelos desarrollistas, no es una tarea sencilla, sobre todo en la era del Antropoceno. Una fase de la evolución humana que tiene a todas y todos los seres humanos sobreviviendo a las consecuencias negativas derivadas de los miles de años de manejar y sobreexplotar nuestros sistemas socioambientales. Estas tareas de indagación, desde las ciencias sociales, se tornan aún más complejas cuando queremos entenderlas a partir de perspectivas analíticas interseccionales y multi o interdisciplinarias que, más allá de las visiones disciplinarias, den cuenta de las complejas relaciones y dinámicas que se establecen entre los factores que producen fenómenos naturales severos, consecuencia del cambio climático, y la generación de múltiples desigualdades sociales y de género a las que las sociedades de hoy hacemos frente. Dinámicas íntimamente relacionadas y que no se pueden analizar ni solucionar desde una sola mirada.

Lo anterior exige repensar y replantear, constante y críticamente, muchos de nuestros planteamientos y aseveraciones. Estas tareas resultan aun más imprescindibles para quienes, además de investigar problemas actuales y tratar de proponer soluciones alternativas a los mismos, tenemos la obligación de enseñar y formar a jóvenes universitarios; hombres y mujeres a quienes les estamos legando muchos problemas sin solución y en quienes confiamos para encontrar soluciones más integrales, sostenibles, igualitarias y justas.

Así, cuando dos jóvenes investigadoras —hoy doctoras— plantearon la idea de este libro, en el marco del trabajo colectivo que desarrolló la Red Temática Conacyt “Género, Sociedad y Medio Ambiente”, vimos la oportunidad no solo de presentar una publicación más, sino de mostrar el trabajo colectivo

intergeneracional y la producción de nuevas ideas. De esta manera, Ericka Fosado y Ana De Luca, además de realizar un magnífico trabajo de coordinación editorial, pusieron en la mesa de discusión temas ampliamente debatidos y criticados por varias de nosotras, pero que supieron defender haciendo ver la necesidad que existe de abordarlos y trabajarlos más y mejor.

A lo largo de los diversos capítulos se abordan temas que, como ellas mismas explican en la introducción a este volumen, quieren rescatar lo que hasta ahora se ha producido sobre el tema de género, sociedad y medio ambiente, sobre todo aquellos textos clásicos que aún tienen un gran potencial en los debates actuales. Asimismo, el propósito es traer a la mesa de discusión temáticas recientes y en las que apenas comenzamos a trabajar. El objetivo no fue construir una antología, por el contrario, se les solicitó a las autoras de cada capítulo trabajar en una revisión crítica de grandes temáticas y alrededor de aquellas que apenas comienzan a emerger.

En trece capítulos no es posible revisar todo. Honestamente, fueron las jóvenes quienes plantearon los temas que consideraban más relevantes para el debate. Por mi parte, consideré que estos eran acertados, pero, sobre todo, que debíamos respetar su opinión, siempre fundada y motivada. La idea de este libro es, por tanto, aportar a una discusión que nos lleve más allá de conclusiones descriptivas sobre la división sexual del trabajo en los sistemas socioambientales y que nos permita, desde los feminismos y ambientalismos actuales, entender a cabalidad cuáles son y cómo funcionan las muchas relaciones sociales y de poder que las sociedades establecen, de conformidad con los múltiples contratos sociales que las subyacen. Relaciones y contratos sobre los que las sociedades humanas, en la era del Antropoceno, estructuran formas de producción y reproducción social que ahondan, cada vez más, grandes brechas de desigualdades, entre ellas las de género, y que, de manera acelerada, inciden en la producción del cambio climático.

Dos reflexiones finales. Primera, varios de los capítulos que se presentan en el libro están escritos a dos voces, por lo general la de la “maestra” y la de la “alumna”. Díada que, a lo largo del tiempo, desde mi visión de formadora de jóvenes, debe dar lugar a relaciones más horizontales; a vínculos de “colegas”, de “pares”, en donde ambas partes dialogan y construyen sin competir. Así,

estoy convencida de que ser capaces de transformar las relaciones tradicionales de profesorado-alumnado, que también son relaciones de poder, es esencial para la construcción de mejores generaciones y de mejores futuros.

Segunda, como feminista, tengo la plena convicción de que los nuevos feminismos deben ser repensados y reconstruidos por las y los jóvenes, conforme a sus nuevas realidades. Las sociedades de hoy no son las de los años sesenta y setenta. Ciertamente, hay situaciones que no han cambiado, pero hemos avanzado en otras y las realidades cotidianas varían mucho. En este sentido, creo que no debemos temer las críticas y que hay que dejar atrás rencores y pleitos. Pongamos nuestra energía en enseñar lo que aprendimos, en saber escuchar nuevas realidades e intereses, en asumir y comprender de las críticas constructivas y, por último, aprendamos a construir con ellas y ellos.

Dra. Margarita Velázquez Gutiérrez
Cuernavaca, Morelos, diciembre de 2019

Introducción

Feminismo socioambiental: revitalizando el debate desde América Latina

*Ana De Luca Zuria
Ericka Fosado Centeno**

La Red Género, Sociedad y Medio Ambiente es una comunidad epistémica, que como laboratorio intelectual ha aglutinado a investigadoras, estudiantes y activistas en el ámbito del feminismo socioambiental de México y otros países del Sur global, de donde han surgido docenas de proyectos, reuniones y conferencias que han albergado fascinantes debates y propuestas. La idea de esta obra surgió en el crisol de dicho espacio, con el interés de contar con un documento que condensara y compilara posturas analíticas, así como conceptos inherentes a los estudios de género y a la teoría feminista y que pudieran ser útiles en la tarea de pensar de manera más perspicaz, imaginativa y crítica el feminismo socioambiental.

Tuvimos en mente un material de consulta que presentara nuevos enfoques y destacara el potencial de algunos clásicos, que pudieran ser provechosos en el feminismo socioambiental. Como investigadoras, nos percatamos de que no existía una obra de esta naturaleza en el campo del feminismo socioambiental desde América Latina, y que en ese sentido se podría convertir en un material de referencia para investigadoras, estudiantes, operadoras políticas y personal de organizaciones no gubernamentales. Con ese propósito en mente, convocamos a investigadoras con trayectorias destacadas en este campo de estudio, les agradecemos haberse sumado a este proyecto y enriquecerlo con su trabajo. Consideramos que el libro constituye una propuesta sólida que cumple con el propósito que le dio origen, pero también reconocemos que hay otros conceptos que podríamos haber incluido; el feminismo socioambiental es un campo extenso, diverso y muy rico, y las maneras en las que podemos

* Los nombres de las coautoras se enuncian en orden alfabético.

estudiarlo son múltiples. Un próximo volumen podría analizar conceptos como masculinidades, resistencia, migración, desastres, posthumanismo, el cuerpo, la economía y geografía feministas, entre otros que consideramos necesarios para el debate. Sin duda también sería útil contar con un siguiente volumen que diera cuenta de nuevas aproximaciones metodológicas en el campo del feminismo socioambiental, y que compilara estudios empíricos en América Latina. Hay pues, un amplio trayecto por seguir construyendo, pero confiamos en que este libro representa un avance en la consolidación de los estudios socioambientales desde una perspectiva feminista en la región.

En esta obra se albergan investigaciones críticas, reflexivas y cuestionadoras. En cada uno de los capítulos se ofrece una larga selección bibliográfica que permite que este libro pueda ser utilizado como herramienta pedagógica. Gran parte de la riqueza de este texto consiste en que las autoras de los capítulos se dieron a la tarea de responder cuáles son algunas de las ideas o argumentos más importantes que plantea determinado concepto o postura analítica, nos han compartido quiénes lo han desarrollado y desde dónde, y, por último, las autoras han reflexionado la manera en la que cada concepto o tema podría ser utilizado para entender los desafíos a los que nos enfrentamos en materia social y ambiental en América Latina. Es por ello que los capítulos que presentamos aquí los entendemos como herramientas, materiales de consulta; son textos a los que podemos volver en diversas ocasiones. Son útiles para quienes se inician en esta exploración, pero también son provocadores y permiten profundizar en distintos temas, y en ese sentido son provechosos para quienes ya tienen una trayectoria en este campo de estudios.

Como se podrá ver en el índice, este libro no tiene una estructura lineal, y no pretendemos llegar a una conclusión. Los conceptos discutidos aquí deben verse como un conjunto de herramientas desde donde se invita a reflexionar el problema o tema en cuestión. El presente volumen pretende ser una forma de perturbar las formas convencionales de analizar y entender el feminismo socioambiental, y así revitaliza un debate que se ha dado en México desde los años noventa y que, hoy en día, se nos presenta más relevante que nunca. Creemos firmemente que el análisis del vínculo entre género y medio ambiente aporta claves cruciales para el entendimiento de la contemporaneidad.

Una clara fortaleza del libro consiste en que es una contribución de un grupo de investigadoras de una variedad de disciplinas y perspectivas. Algunas de nuestras colaboradoras han sido pioneras en el estudio de género y medio ambiente, y algunas son voces jóvenes y críticas: todas estudian, investigan y practican la política ambiental, nos une una profunda consternación por el estado actual de las relaciones socioambientales y de las políticas que las norman y creemos que hay una urgente necesidad de retomar una postura ética feminista. Para ello contamos con voces diversas —tanto en términos generacionales y geográficos, como en las temáticas que se tratan y la línea analítica que siguen—, se incluyen contribuciones de autoras en una amplia gama de disciplinas: psicología, relaciones internacionales, geografía, filosofía, economía, sociología y ciencia política, entre otras.

El libro se adscribe a un linaje de pensamiento feminista, lo que implica sumarse a un ejercicio analítico con el que se busca develar los procesos, las prácticas y los discursos por medio de los cuales se sostiene un orden patriarcal caracterizado por la violencia hacia las mujeres y las niñas, por la desigualdad entre mujeres y hombres, y por la prevalencia de una lógica de dominación masculina con la que se subordina todo aquello que no responde a códigos viriles y heteronormativos. Pero también invita a asumir una posición ético-política comprometida con el desarrollo de herramientas teóricas y epistemológicas que puedan contribuir a transformar el orden vigente y a gestar acuerdos sociales más justos.

Partimos del reconocimiento de la diversidad de posturas que componen al feminismo, mismas que se expresan en distintas formas de tematizar y problematizar las relaciones socioambientales. En el vasto espectro de posiciones que surgen de su articulación con la ecología, encontramos propuestas de corte esencialista, pero también construccionistas y críticas e incluso descolonizadoras, que se han identificado bajo denominaciones como ecofeminismo, ambientalismo feminista o ecología política feminista.

En esta publicación optamos por utilizar la formulación de feminismo socioambiental por dos razones. En primer lugar, porque es necesario recuperar el potencial crítico del concepto de género, que está siendo capturado por discursos tecnócratas que lo insertan en políticas de desarrollo como un

componente aditivo o accesorio, fallando desde su propio diseño en generar respuestas que puedan efectivamente desmontar los procesos sociopolíticos y culturales que mantienen vigente la desigualdad, pero que sí se sirven del concepto como una forma de justificar que se están atendiendo los acuerdos internacionales en materia de derechos humanos de las mujeres y de las niñas. Para desmontar este uso discursivo del género, que en muchas ocasiones se utiliza como sinónimo de mujeres, es preciso recolocar el concepto en su marco de referencia original, situándolo dentro del campo de reflexión feminista (privilegiando dicha referencia: feminismo), y restituyendo así las capacidades heurísticas para el análisis del poder y la dominación.

En segundo lugar, la formulación de feminismo socioambiental nos es útil para abrir un espacio de conversación en el que se manifieste una diversidad de voces sin centrarnos en la disputa respecto a qué denominación sería la más adecuada para dar cuenta de la articulación entre feminismo y ecología. Más aún, reconociendo el propio desarrollo que esta línea de estudio ha tenido en nuestra región, particularmente en México donde la denominación “ecofeminismo” se ha mantenido asociada a argumentos esencialistas, si bien en los últimos años están emergiendo voces latinoamericanas que reconocen, integran y se apropian de los más actuales planteamientos críticos ecofeministas —algunas de las cuales participan en esta publicación— sin duda aún prevalece cierta resistencia a asimilarse a dicha formulación.

Es importante dar cuenta de esta tensión no solo para evitar imponer categorías y replicar violencias epistémicas, sino para reconocer el interés que subyace en distinguirse de explicaciones ecomaternalistas que refuncionalizan al patriarcado a partir de la exaltación de la diferencia, lo que en términos analíticos conduce a naturalizar la agencia ambiental de las mujeres. Las pioneras que abrieron este campo en América Latina —algunas de ellas colaboran en este libro— acertaron en reconocer que era necesaria otra mirada para dar cuenta de cómo opera el género en la lucha por el territorio y en la disputa por los recursos necesarios para sostener la vida. Desde esta perspectiva, durante décadas se privilegió el análisis del manejo ambiental en espacios rurales por medio de investigaciones sectoriales (forestal, hídrico, biodiversidad, desertificación, etc.); así, se cuenta a la fecha con estudios valiosos en los que se

muestra que el género configura patrones diferenciales de acceso, uso, control y derechos de los recursos naturales, que suelen favorecer los intereses de los varones en la gestión ambiental y reproducir la distribución sexual del trabajo.

Sin dejar de reconocer la relevancia de estas contribuciones, consideramos que actualmente es necesario enriquecer nuestros referentes teóricos y ampliar nuestro catálogo de claves analíticas de manera tal que podamos dar cuenta de cómo los procesos de degradación ecológica se articulan con los de desigualdad social, tanto en espacios urbanos como rurales. Tarea que cobra relevancia en un contexto sociohistórico que demanda análisis complejos y territoriales que permitan conocer cómo se engarzan fenómenos como la globalización, el neoliberalismo, la precarización de las condiciones de vida, los fundamentalismos y la violencia, con prácticas extractivistas sostenidas en la instrumentalización de la naturaleza y con fenómenos como el cambio climático o la fragilización de la biodiversidad.

Así, las problemáticas que enfrentamos en la región latinoamericana nos demandan contar con herramientas para mostrar cómo se despliegan injusticias en distintas escalas, teniendo presentes las relaciones de poder entre el Norte y el Sur global, entre el centro y las periferias, entre las élites y las poblaciones marginadas, así como reconociendo los efectos del sistema capitalista neoliberal en el deterioro ambiental y en la generación de la pobreza y la desigualdad. Nuestra posición geopolítica no solo ofrece retos particulares, también nos brinda materia empírica importante en al menos dos sentidos: para dar cuenta de los efectos socioambientales que se han derivado de procesos de colonización y dominio de las élites políticas y económicas; y para recuperar cosmovisiones en las que se anidan prácticas alternativas de producción y consumo en las que la visión de la naturaleza no está reducida a un manejo antropocéntrico, instrumental y racional de recursos. Lo anterior, enmarcado en una reflexión feminista, ofrece claves éticas, analíticas y políticas para la definición de otros mundos posibles, tanto en términos ecológicos como sociales.

En suma, el propósito de este libro es abrir un campo de conversación que revitalice el debate respecto a la articulación entre feminismo y ecología desde América Latina. Para ello se integran enfoques clásicos y claves teóricas que no suelen desarrollarse en esta línea de estudio, pero que enriquecen

nuestro contexto analítico al introducir nuevas miradas o reformular las herramientas comúnmente utilizadas. Constituye también un puente para conectar las inquietudes en nuevas generaciones con la experiencia de quienes nos han antecedido en este campo de estudio.

El volumen consta de doce capítulos organizados en dos secciones, cuenta así con un mosaico rico en información. La primera sección, titulada “Contexto teórico-político: posturas para el análisis socioambiental” responde a la necesidad de tener una base teórica y epistemológica que sirva para distinguir la pluralidad de posiciones desde las cuales se puede tejer la relación entre feminismo y ecología, así como para mostrar las aportaciones de estos campos en el cuestionamiento de un orden social signado por la desigualdad y la explotación voraz de la naturaleza. En este apartado se observa un panorama general sobre cómo se ha desarrollado esta área de estudio, y conforma un andamiaje analítico sustantivo integrado por cinco capítulos.

En el primero, Estela Serret presenta una excelente reconstrucción de la lógica analítica del feminismo, tanto en términos éticos como epistemológicos. El texto ofrece una base indispensable para mantener una mirada crítica al momento de analizar las relaciones socioambientales y de esbozar respuestas frente a problemáticas ecológicas, sin perder de vista el ideal regulativo de la igualdad.

En el capítulo elaborado por Natalia Armijo Canto y Jazmín Benítez López se retoman argumentos del feminismo poscolonial para dar cuenta de los efectos históricos, prácticos y analíticos del colonialismo, al mostrar cómo estos se expresan también en el modelo de desarrollo vigente. Frente a ello, señalan la necesidad de introducir una perspectiva decolonial a fin de recuperar las experiencias, prácticas y epistemologías desde el Sur global.

Siguiendo con la reconstrucción contextual de este campo de estudio, Astrid Ulloa, en el tercer capítulo, narra la trayectoria de la ecología política feminista latinoamericana e identifica las praxis, los movimientos y los cuerpos teóricos de los que se alimenta. La autora señala que este enfoque está en un proceso de consolidación que exige atender a los contextos particulares para dar cuenta de la diversidad y la pluralidad tanto de la naturaleza como de lo humano.

Su trabajo presenta un completo estado de la cuestión, con un amplio bagaje de referencias actualizadas.

Esta sección se cierra con el capítulo de Patricia Susial Martín, quien logra conjugar una mirada ilustrada, descolonizadora y ecofeminista para sustentar una perspectiva de análisis que toma a la agroecología como un campo de exploración desde el cual ensayar alternativas al desarrollo y rutas hacia la despatriarcalización. Para ello, retoma referentes del feminismo comunitario, campesino y popular; específicamente muestra las contribuciones de organizaciones como Mujeres Creando Comunidad, de Bolivia; la Asociación de Mujeres Indígenas de Santa María Xalapán Jalapa, de Guatemala; considera también como materia de análisis las “Declaraciones” de la Vía Campesina y las “Declaraciones” de las Asambleas de Mujeres.

En la segunda sección del volumen, titulada “Claves críticas y problemas emergentes”, se presenta una colección de ensayos, una suerte de vocabulario de trabajo con conceptos, temas y propuestas teóricas que pretenden desafiar los espacios comunes a partir de los cuales se elaboran análisis socioambientales. En conjunto, se exponen como puntos de partida que buscan argumentar y clarificar, no se conciben como definiciones permanentes y estáticas sino como cuerpos analíticos dinámicos y en expansión. Estos capítulos se organizan en orden alfabético (desde “Animales” hasta “Vulnerabilidad”), esto no obedece a una secuencia lineal, pues como se podrá observar los temas se encuentran entrelazados, por lo que se recomienda leer la totalidad de los capítulos para obtener un panorama de profundidad analítica.¹

Este apartado abre con el trabajo de Georgina Aimé Tapia González, quien presenta un interesante capítulo sobre un tema poco abordado en el feminismo latinoamericano: los animales no humanos, la manera cómo se conciben y el trato que se les brinda. Por un lado, la autora recupera las aportaciones de mujeres protagonistas en la causa animalista, y así contribuye al reconocimiento de una agencia que suele ser invisibilizada o trivializada. Por

¹ A lo largo del texto las coordinadoras colocamos referencias cruzadas que dan cuenta de cómo se van entretejiendo los capítulos, sugiriendo revisiones articuladas por temas o problemáticas comunes.

otra parte, revisa cómo se ha abordado el especismo en los planteamientos ecofeministas, e invita a reflexionar sobre la pertinencia —ética y analítica— de articular las críticas que buscan desmontar la lógica androcéntrica, antropocéntrica y etnocéntrica. Para ello, propone construir alianzas entre animalismo y feminismo, desde una perspectiva interseccional amplia capaz de captar cómo se conjugan redes de relaciones de dominación.

En el capítulo de Nancy Merary Jiménez Martínez y Raúl García Barrios se lleva a cabo una reflexión teórica sobre la actual era geológica global a la que llamamos *Antropoceno*, término acuñado desde las ciencias naturales que no está lejos de ser problemático cuando se hace un análisis sociopolítico. Frente a ello, los autores realizan una genealogía del concepto de *Antropoceno* y dan a conocer sus principales críticas; introducen el término de *Capitaloceno* y reflexionan sobre las posibles aportaciones que se harían desde una mirada feminista.

En el séptimo capítulo, Ana De Luca nos invita a reflexionar sobre los desafíos socioambientales en el marco del biopoder. Al partir de la noción foucaultiana de biopoder, la autora nos explica que en la actualidad la vida, humana y no humana, está siendo intensamente gobernada, y que las vidas que se maximizan así como las que se dejan morir, son producto de construcciones políticas arbitrarias. La autora analiza el dispositivo de género y de raza en el discurso malthusiano, así como el de conservación como tecnologías que distinguen y jerarquizan la vida humana y no humana, que definen la normalidad de la anormalidad, y que catalogan a las vidas como amenazas o como amenazadas. La autora plantea que la ciencia, que ha adquirido estatus de soberana, ha logrado legitimar la intervención en los cuerpos, pero en particular el de las mujeres del tercer mundo.

Miriam Gay-Antaki, en el capítulo de “Ciencia”, analiza la desigualdad de género en la ciencia utilizando una perspectiva feminista y decolonial. La autora se cuestiona sobre las maneras en las que los sesgos en la ciencia han reforzado las prácticas que dan origen al deterioro ambiental y que exacerbaban la desigualdad de género. Sus argumentos apuestan por crear una ciencia feminista fronteriza e intuitiva que derribe dicotomías y se haga desde el cuerpo.

En el noveno capítulo, Makieze Medina Ortiz y Margarita Velázquez Gutiérrez señalan lo que hoy en día constituye uno de los temas más relevantes cuando pensamos en los desafíos ambientales: la ética del cuidado. Las autoras argumentan que esta debe colocarse como eje transversal dentro del pensamiento ecológico; señalan que las prácticas de cuidado, tal como se han organizado en las sociedades modernas, han dado origen a relaciones sociales desiguales, jerárquicas y opresivas que afectan especialmente a las mujeres. Las autoras plantean la importancia de reconocer la interdependencia entre todos los seres vivos como una base para construir una ética del cuidado en la que se pueda sostener la vida, con base en un esquema social que valore la importancia de estas prácticas.

El libro continúa con el capítulo de Verónica Vázquez García, quien analiza el vínculo entre el acceso y uso de energía y la desigualdad. La autora hace un recorrido sobre el tema, desde cómo se ha complejizado con el paso del tiempo, hasta su extensión geográfica. Explica que, en el Sur global, gran parte de la literatura se ha centrado en los retos que existen para garantizar el acceso a la energía; en cambio, en el Norte global, los estudios se han concentrado en el análisis del consumo de energía diferenciado por sexo. La autora logra abordar con claridad una temática compleja, y aporta información exhaustiva que permite tener un panorama global.

En el onceavo capítulo, se presenta el trabajo de Verónica Vázquez García, Rocío Martínez González y Dulce María Sosa Capistrán quienes aportan un panorama de la situación actual del extractivismo minero en América Latina; analizan la dinámica violenta hacia las mujeres y hacia el ambiente provenientes de esta actividad. Se recopilan datos y cifras útiles que es importante tener presentes en un contexto en el que las actividades extractivas, tan activas en América Latina, están devastando la flora y fauna, así como despojando a comunidades enteras.

El libro cierra con el capítulo de Ericka Fosado Centeno, en el que se teje la articulación de dos términos que tradicionalmente se han considerado antagónicos: la vulnerabilidad y la autonomía. La autora recupera aportes de la filosofía feminista para hacer una breve arqueología de estos conceptos, que toma como base para proponer un modelo analítico que permita distinguir cómo se

entrelazan los procesos de devastación ambiental con los de desigualdad social; transita así de la lógica de gestión de riesgos que prevalece en el discurso ambiental a una más sociopolítica. Para ello se apoya en el enfoque de capacidades e identifica los componentes ambientales, socioculturales, políticos y vinculares necesarios para alcanzar una vida digna en un marco de justicia.

En nuestro intento por seguir caminando la ruta hacia la justicia socioambiental, presentamos este libro con la esperanza de que el debate se revitalice, se profundice y se amplíe. En un momento histórico de creciente crisis ambiental, de tensión y conflicto, hacemos un llamado a la reflexión. Al ubicar enfoques teóricos cruciales, al identificar temas y actores clave, las autoras en este volumen contribuyen a hacer análisis sagaces y necesarios, que nos podrían ayudar a ser más críticas frente a las decisiones, discursos, políticas y prácticas que están asistiendo en recrudecer la crisis ambiental y social. Se espera pues, que esta obra contribuya con referentes para problematizar las situaciones que enfrentamos y para esbozar alternativas socioambientales en un marco de justicia y sustentabilidad desde una posición feminista.

Por último, queremos reconocer a la doctora Margarita Velázquez Gutiérrez, quien es una pionera en la construcción del campo de estudio de género y medio ambiente en México y América Latina, una figura protagónica en la creación de redes y alianzas que han permitido posicionar el tema. Agradecemos el respaldo que nos brindó cuando presentamos la propuesta que dio origen a este libro, proyecto al que se sumó y alentó con el característico apoyo que suele brindar a las nuevas generaciones.²

² Agradecemos también los comentarios y observaciones recibidos por las revisoras o revisores externos que contribuyeron a mejorar y afinar el trabajo aquí presentado.

1

Feminismo

Estela Serret

El propósito de este capítulo es doble: por un lado, se propone explicar qué es el feminismo, en tanto postura ética y en tanto perspectiva epistemológica. En segundo lugar, a partir de ambas definiciones, quiere reflexionar sobre los problemas y virtudes de un enfoque feminista sobre el concepto de naturaleza. Esto debido a la importancia que tal concepto tiene para la sustentabilidad. A través de una reconstrucción genealógica, que atienda a los orígenes lógicos e históricos de estos temas, se verá que todo posicionamiento feminista frente a la ética implica orientaciones políticas y, en este sentido, puede mostrarse que los supuestos esencialistas implicados en una parte significativa de estas posturas se han traducido en un atolladero teórico y político para el propio feminismo.

Ética y feminismo

El feminismo nace como una perspectiva crítica y, a lo largo de casi cuatro siglos de desarrollo, ha mantenido esa vocación. Desde sus inicios en el siglo XVII, cuando mira críticamente (y así revoluciona) a la ética y a la filosofía política racionalistas, ha ido interviniendo de manera progresiva en la transformación de las formas canónicas de hacer la política, la ciencia, las artes, la filosofía. Lo hace desde su propio enfoque; una mirada que consiste en señalar a las mujeres (y a otras personas feminizadas) como seres humanos. Ese enfoque obliga a cambiar radicalmente el carácter, el actuar y los resultados de todo aquel campo sobre el que interviene, porque la mirada convencional solo permite ver las acciones, los saberes, los espacios, los lenguajes y las formas de

experiencia que son propias de los varones hegemónicos. Al interior del feminismo, sin embargo, también desde sus propios orígenes, las formas androcéntricas de ver el mundo generan confusiones y ambigüedades con amplias repercusiones teóricas y políticas. Procuraré exponer el origen y desarrollo de estos temas.

En sus inicios (pre)ilustrados,¹ el feminismo es una ética. Su propósito, en ese sentido, es mostrar que se comete injusticia cuando, desde la ética pretendidamente universalista, se excluye a las mujeres del estatuto de sujeto moral y, en esa medida, de sujeto autónomo. Todas estas categorías (ética, universalismo, sujeto moral, autonomía) pertenecen al ámbito de la teoría moral y, por tanto, es preciso detenerse un poco en su definición, en aras de su justa comprensión por parte de un público más diverso.

Comencemos por la propia categoría de ética. Su ámbito alude a la idea socialmente compartida de bien moral, es decir, del conjunto de nociones que una comunidad considera buenas o malas. El feminismo, tal como lo conocemos, es hijo de una cultura naciente que revoluciona de manera radical, sin precedentes históricos, los fundamentos de la convivencia humana y, con ellos, los cimientos de la ética. No es este el espacio para abundar en las diferencias entre las éticas tradicionales y la ética racionalista moderna, pero sí es necesario explicar que esta última se distingue por su carácter universalista. Esto en la medida en que precisamente ese concepto es objeto de debates, intensos pero estériles, al interior del feminismo contemporáneo. Veamos pues a qué aluden con exactitud estas nociones.

En tanto esfera de las ideas de bien moral, toda ética se define como el territorio de lo *ideal regulativo*; es decir, lo que ella determina pertenece al ámbito de lo que una comunidad considera deseable para garantizar el mejor modo de convivencia, y, por lo tanto, lo que considera prescriptible. No pertenece en cambio al orden de las cosas tal como ellas son.² En esa medida, todas

¹ Desarrollé con amplitud el tema de los orígenes ilustrados del feminismo en Serret (2002).

² Por ejemplo, cómo se conducen los seres humanos respecto de sus semejantes o cómo son las instituciones políticas de una comunidad; el regulamiento ético nos dice cómo

las categorías éticas tienen un carácter normativo y, por ello, *no pretenden ser descriptivas*. Dicho de otro modo, nos indican lo que debe ser, no lo que es. En este registro es que debe comprenderse el universalismo moral. Lo que este prescribe es la obligación moral de considerar a toda persona, sin importar sus características particulares, igualmente capaz de ser libre y, por lo tanto, también depositaria de derechos como cualquier otra. Para llegar a esta apuesta, las teorías morales y políticas de los siglos XVII y XVIII partieron de una noción del ser humano radicalmente nueva expresada en la categoría de *individuo*. Al entender, desde la ética, a la persona como individuo, se construye un ideal regulativo que prescribe cómo *todos* los seres humanos (de ahí su carácter universalizante) debemos ser y cómo debemos tratar a las demás personas: no es entonces un concepto que aspire a *describir* cómo somos.

En esta medida, el único factor que se toma en cuenta para considerar a una persona libre y portadora de derechos es, justamente, su cualidad de ser humano. Esto indica que el universalismo moral, lejos de lo que sostienen algunas de sus voces críticas, no pretende imponer un modelo sustantivo de persona, sino, por el contrario, impulsar como ideal regulativo la convicción de que, no importa cuáles sean las características específicas de alguien, infinitamente variables, esa persona siempre tendrá derecho a la autodeterminación en virtud de su sola humanidad.

Es necesario insistir en que esta propuesta moral, moderna y revolucionaria, se construye gracias a un andamiaje conceptual muy preciso en cuya base se encuentran los conceptos éticos de *individuo* y *razón*. Subrayo que ambas categorías, en tanto fundamentan una teoría moral, no pretenden describir cómo son las personas, sino prescribir un ideal regulativo para nuestra conducta en comunidad. Esta última precisión es indispensable también, puesto que desmiente el supuesto carácter egoísta y atomizante de la propuesta ética racionalista. La categoría moral de individuo que construye esta corriente es, como habrá de verse, necesariamente relacional. Es decir, para constituirse en sujeto moral, la persona deberá reconocer en el resto la misma cualidad.

deberían ser esas conductas y esas instituciones para ser buenas y justas, no describe cómo son en la actualidad.

Es justamente ahí donde se inscribe el primer feminismo en el siglo XVII. Sus autoras se declaran defensoras de las premisas ilustradas que demandan igualdad en libertad para todas las personas (doctrina del universalismo político-moral), pero reclaman a los autores más conocidos de esta corriente su incongruencia fatal, pues, al tiempo que claman por el reconocimiento de autonomía y derechos para todo individuo en virtud de su condición humana, los regatean a todas las mujeres en función de sus supuestas características particulares. Puede decirse, en consecuencia, que el primer feminismo se funda como una ética y una filosofía política del universalismo radical que exige reconocer a todas las personas el mismo derecho a decidir el rumbo de sus propias vidas.

La premisa de tal ética, el valor moral que considera irrenunciable, es el de la libertad; y este valor se entiende siempre como propio del individuo abstracto, sin juzgar sus cualidades sustantivas (como el origen social, el género, el color de piel, el modo de pensar, el talento, la fisonomía o cualquier otra). El primer feminismo advierte, precisamente, que los impulsores canónicos de esta doctrina emancipatoria afirman por un lado el universalismo de su propuesta ética y por el otro regatean a la mitad de la humanidad su carácter de individuos; léase, de sujetos autónomos. El argumento de los antifeministas para sostener esta exclusión, es decir, el supuesto carácter sustantivo de las mujeres, que las incapacitaría para gobernarse a sí mismas, contradice las propias premisas del universalismo. Esto, porque la doctrina universalista solo se sostiene si se reconoce que su aspiración a la igualdad entre las personas tiene un carácter formal; en otras palabras, se presume la igualdad entre todos los seres humanos solo en su capacidad de ser libres. No puede afirmarse la igualdad con base en ningún criterio sustantivo (de contenidos específicos) porque, en ese terreno, el fáctico, las personas no somos de ninguna manera iguales, sino diversas e incluso, desiguales.

En efecto, si pasamos del terreno ético al sociológico o al biológico, no se percibe en ningún caso igualdad. Las personas, tratadas por separado, tenemos capacidades naturales desiguales: hay algunas más fuertes, otras más listas, aquellas más hábiles, estas más bellas. Nuestras capacidades sociales también varían y no solo nos distinguen, sino que nos colocan en lugares jerarquizados.

Este tipo de capacidades se distribuyen dependiendo de nuestro origen social, económico, educativo, étnico, religioso, de género. Ni la sociedad ni la naturaleza nos igualan: más bien nos fundan desiguales (no solo diferentes). Esto es lo que la ética reconoce como el ser y a lo que el racionalismo moderno quiere enfrentar con un ideal regulativo que propicie una convivencia más justa. Si el ser (natural y social) es en lo fáctico desigual, lo que se le opone es la igualdad entendida como aspiración. Por ello, esa igualdad a la que aspiramos no puede estar fundada en lo que sí se fundan la sociedad y la naturaleza: en las características particulares, plenas de contenido, que definen a las personas y a los grupos. Lo único que puede igualarnos entonces es una característica formal (radicalmente abstracta) que se comparta prescriptivamente entre todas las personas, y esta es su propia humanidad.

En la terminología ilustrada, esta cualidad abstracta se denominó *razón* y se definió como aquella *capacidad* moral (por lo tanto, no sustancia, no acción efectiva, no esencia) de distinguir el bien del mal, la acción justa de la acción injusta. La lógica que esto encierra nos dice que, si alguien es capaz de discernir por su propia cuenta lo bueno de lo malo, entonces puede decidir de manera autónoma su propio proyecto de vida y se halla en posición de elegir los medios más adecuados para impulsarlo. Para ejemplificar las implicaciones de esa idea recordemos que nuestra sociedad considera que la *razón* de las personas en su infancia existe, pero no ha madurado lo suficiente como para permitir a una criatura tomar las mejores decisiones para su bienestar. Por ello, mientras llega la madurez, la persona debe ser tutelada, dirigida, en su propio beneficio.

El antifeminismo inicial (siglo XVII) empleó un argumento similar para negar el reconocimiento de la autonomía a las mujeres, al afirmar que sus características particulares demostraban que su *razón* era inmadura por naturaleza y que, por tanto, eran incapaces de dirimir por sí mismas lo que más convenía a su bienestar. Las leyes positivas que la burguesía antifeminista impulsó desde ese siglo hasta el XX formalizaban así la consideración de todas las mujeres como eternas menores de edad, necesitadas de la tutela de un varón.³

³ En ese sentido, es incorrecto conceptualizar a la mujer imaginada por el modelo burgués

Ante la incongruencia que pretendía sustentar esta injusticia (pues es incoherente que se afirme la libertad para toda persona con base en una característica *formal* y luego se excluya de su ejercicio a la mitad de la humanidad con base en características supuestamente *sustantivas*) las reacciones feministas, ya en el siglo XVII tomaron dos caminos. El primero consistió en dar cuenta de la incongruencia y afirmar el universalismo consecuente, radical. En ese tenor puede ubicarse, por ejemplo, la reflexión de Mary Astell (1996 [1694], 18): “Si todos los hombres han nacido libres, ¿cómo es posible que todas las mujeres hayan nacido esclavas?” (traducción propia). La autora señala con tino que carece de lógica pensar que es congruente una doctrina que declara libre al peor de los hombres (al más incapaz de razón, al más malvado, al menos talentoso, al más débil, al más torpe) y esclava a la mejor de las mujeres (a la más racional, más letrada, más brillante, más hábil, más fuerte). Esta idea ridícula muestra que no son las características finas, específicas de cada uno, las que hacen deseable que le consideremos libre, sino su propia cualidad de persona. Y el carácter relacional de la idea moral de individuo: si queremos que se nos reconozca autonomía y autodeterminación, sin importar cómo somos específicamente (porque siempre habrá alguien que nos supere en un sentido u otro), debemos reconocerlas en el resto sin parar mientes en sus particularidades.⁴ Así pues, los supuestos rasgos distintivos que todas las mujeres compartirían, no deben tomarse en cuenta más que las muchas especificidades concretas que caracterizan de manera diferenciada a los varones.

El segundo camino que toman las reacciones feministas es bastante más problemático. Consiste en responder en sus mismos términos al antifeminismo. Es decir, si el argumento utilizado para excluir a todas las mujeres del derecho a la autonomía era que su naturaleza no las hacía aptas para ser libres

como una posesión del marido: las mujeres no son concebidas en términos de propiedad en su esencia, aunque sí hay reglas estrictas para su apropiación sexual. Por lo demás, la mujer burguesa, o mujer doméstica, no es solo la casada. Toda mujer tiene, para esas leyes, un tutor legal masculino, que puede ser su padre, tío, hermano, esposo o, incluso, su hijo.

⁴ Para ahondar en una perspectiva relacional de la autonomía, véase el capítulo de Ericka Fosado, incluido en esta misma publicación (nota de las coordinadoras).

(por ser menos racionales y más emocionales que los varones), muchas feministas optaron por debatir con el antifeminismo al cuestionar que fuese correcta esa definición de las mujeres y alegar, por ejemplo, que ellas *en realidad* sí tienen la suficiente capacidad racional para ser consideradas sujetos morales autónomos. El error ahí consiste en trampear los fundamentos de la lógica universalista al entrar a discutir sobre qué rasgos particulares pueden hacer a una persona digna de autonomía, cuando la única forma de universalizar el supuesto ético de libertad es reconocerlo en cualquier ser humano, en un sentido radicalmente abstracto.

Hay un segundo problema derivado de este último camino de afirmación feminista: la misoginia, que se niega cada vez más furiosamente a reconocer autonomía a las mujeres,⁵ va esmerándose en definir de manera progresiva y detallada los rasgos imaginarios que supuestamente modelan a todas ellas, construyendo poco a poco un prototipo social de femineidad abigarrado de características descriptivas. El punto de partida para la construcción de este imaginario burgués de *mujer* hereda desde luego de su más próximo antecedente feudal algunas características, pero, a diferencia de lo que el sentido común nos indica, remodela esa concepción casi por completo. Esas definiciones modernas del *ser mujer*, se constituirán en el poderoso referente imaginario de identidad respecto del cual las mujeres concretas, de los distintos sectores sociales en este contexto, construirán sus propias subjetividades. Con esto quiero indicar que cuando algunas feministas contestan al discurso excluyente desmintiendo ciertas características atribuidas a las mujeres o cambiando la valoración de otras,⁶ desvían la reivindicación ético-política de libertad para

⁵ Recuérdese que nos situamos, de inicio, en el siglo XVII europeo. La reacción antifeminista irá escalando en virulencia a medida que el feminismo conquiste amplios espacios de la opinión pública, de modo que encontraremos una oposición cultural y política francamente rabiosa ya en el siglo XIX, cuando el movimiento feminista se internacionaliza y llega a contar con millones de simpatizantes, solamente en el continente europeo (Evans 1980; Sengoopta 2000).

⁶ La primera fórmula se usa sobre todo en los siglos XVII y XVIII. Por ejemplo, Poulain De la Barre afirma en su texto de 1673 (Poulain 2007) que el entendimiento [esto es, la razón, capacidad de discernimiento moral que garantiza la libertad] no tiene sexo, pues

las mujeres hacia la peligrosa senda de una ética de la identidad. Procuraré mostrar los problemas de esta opción tomando como ejemplo el debate entre dos miradas feministas en el movimiento sufragista del siglo XIX.

La primera de ellas, representada por el ala más popular del sufragismo tanto en Europa como en los Estados Unidos, reivindica el reconocimiento de los derechos de las mujeres *en tanto mujeres*. Esto se demuestra con los múltiples llamados que las integrantes del movimiento realizan, por medio de artículos publicados en periódicos, gacetas y panfletos, a reconocer que la sociedad necesita incorporar en lo público a su *parte femenina*. Es decir, ellas reconocen como válido el imaginario social androcático sobre las mujeres, que las identifica como un colectivo homogéneo caracterizado por particularidades como la emotividad, la abnegación, la dulzura o la compasión, resultado todas ellas de su esencia maternal. Como consecuencia, las mujeres se identifican como más próximas, por naturaleza, a la paz, la caridad y la moralización de la sociedad. En esta lógica, se entiende que permitir a las mujeres participar en lo público, ser ciudadanas, tendrá ventajas para la sociedad y en aras de ese bien común es que deben reconocerse sus derechos (Evans 1980).

A esta postura se opone, en la misma época, una mirada de corte claramente universalista, protagonizada por la estadounidense Elizabeth Cady Stanton. Ella sostiene que la sociedad tiene la obligación de reconocer a las mujeres los derechos que les corresponden en tanto individuos, es decir, en cuanto personas. Es irrelevante considerar que ellas aportarían estas o aquellas

el sexo forma parte del cuerpo y no de la mente, por lo cual las mujeres son también capaces de autonomía. Pero, de otra parte, señala que otras características *femeninas*, como la bondad o la mayor cercanía con la naturaleza en realidad favorecen la conducta ética. Por su parte, Mary Wollstonecraft (2005), en 1792 reconoce como ciertas las características que los misóginos atribuyen a las mujeres (por ej., molicie, insensatez, infantilismo) pero afirma que estas les han sido dadas por la mala educación y no por la naturaleza. Encontramos un cambio importante a partir del siglo XIX (que persiste en los siglos XX y XXI) cuando se parte de aceptar la definición patriarcal de *mujer*, pero se opta voluntariamente por cambiar su valoración. Es decir, se pretende considerar las virtudes de las supuestamente naturales emotividad, menor racionalidad o compasión como *femeninas*. Esta opción caracteriza a una de las corrientes del sufragismo decimonónico, pero también a las llamadas éticas del cuidado y no está ausente en los ecofeminismos.

cualidades a lo público, puesto que tales características no son propias de los colectivos (hombres o mujeres) sino de los individuos. Pero, además, porque los derechos son irrenunciables al igual que la libertad y autonomía de cada persona, y su reconocimiento no puede estar sujeto a los supuestos beneficios que pueda aportar a alguien más.⁷ Esta posición, como puede verse, nos indica que el universalismo, lejos de pretender homogeneizar a partir de características impuestas por la cultura occidental a todas las personas, nos permite combatir ciertas prácticas de homogeneización. Me refiero en particular al efecto que tienen los discursos hegemónicos cuando subsumen a una amplia diversidad de personas bajo etiquetas que las heterodesignan. Estas prácticas, corrientes entre las llamadas políticas de la diferencia, pretenden equiparar, con base en pretendidos rasgos esenciales, a todos los individuos a los que designa miembros de un colectivo (ya se trate de *mujeres*, *indígenas*, *judíos*, o cualquier otra denominación). Su “diferenciación” no hace justicia a la diversidad humana: la desvanece con el manto de la dogmática caracterización que se pretende, ella sí, descriptiva. Esto afecta incluso a muchas corrientes que quieren denunciar por falsamente unificador al que llaman *feminismo blanco*, *feminismo hegemónico*, etcétera, en nombre de la interseccionalidad. Se encuentran ahí los feminismos lesbianos, feminismos negros, feminismos decoloniales, entre otros. Ellos afirman que no puede hablarse de mujeres en general, porque eso invisibiliza las diferencias entre mujeres de distintos sectores, clases, *preferencias sexuales*, grupos étnicos, religiosos, u otras condiciones no hegemónicas. Desde esta perspectiva, sin embargo, esas diferencias pertinentes son las que adscriben a distintas mujeres a grupos subordinados, en razón de su clase, su etnia, su cultura, su religión, etcétera. Los análisis surgidos de tales críticas tienen la enorme virtud de mostrar cómo se solapan prácticas sociales de exclusión que generan condiciones de vida mucho más gravosas para mujeres pertenecientes a los colectivos más marginados y que sufren condiciones de subordinación específicas que deben combatirse también de manera diferenciada. Pero tienen la desventaja de hacerlo desde una perspectiva también esencialista que

⁷ Cady Stanton sintetiza esta tesis en su discurso de 1892, *Solitud of Self*.

fetichiza las categorías que “se intersecan”,⁸ como el género, la etnia, la llamada orientación sexual, la clase, la religión, la pertenencia nacional, entre otras.⁹

En conclusión, desde sus orígenes hasta nuestros días, las apuestas éticas del feminismo suelen pronunciarse por una de dos lógicas (aunque no deja de haber puntos de contacto importantes entre ellas): la que enfatiza la libertad, entendida como la capacidad que toda sociedad está obligada a reconocer en todas las personas para construir sus proyectos de vida de manera autónoma, y la que subraya la identidad, la pertenencia de las personas a ciertos colectivos abigarradamente definidos, para encontrar en los valores propios de cada uno de ellos las metas del bien moral. Es importante destacar que ambas posiciones (definidas aquí de un modo francamente esquemático) pueden aprender importantes lecciones una de la otra. Las éticas universalistas deben comprender que las personas no existen sino dentro de un contexto, y que es justamente en las situaciones particulares donde resulta imprescindible impulsar el reconocimiento de la solidaridad (la sororidad incluida) como un valor moral tan importante como el de la justicia. Por su parte, las llamadas éticas de la diferencia pueden aprender de su contraparte que condicionar el bien moral a los lazos identitarios de una persona, implica siempre de forma latente cometer injusticia con los individuos, a quienes con tanta frecuencia se les regatea el derecho a la crítica y el disenso respecto de las *reglas de la tribu* en aras de preservar un bien común, de resguardar la *voluntad general* que, cuando se entiende como propia de colectivos subordinados a lo largo de la historia, se juzga moralmente superior e inatacable.

Volveré a revisar este problema en el análisis del concepto de naturaleza.

⁸ Esta idea de producir un análisis a partir de categorías sociales que se intersecan, presenta también serias deficiencias teórico-explicativas, que, sin embargo, no tengo el espacio para detallar aquí.

⁹ Véase el capítulo “Agroecología política feminista desde Abya Yala” de Patricia Susial incluido en esta publicación, para explorar las posibilidades de un feminismo decolonial que siga una lógica ética universalista.

Epistemología y feminismo

Dije al inicio del apartado anterior que el feminismo consiste ante todo en una mirada crítica que, al ser aplicada a distintos campos, los modifica en lo sustancial. En este apartado me propongo explicar de manera breve cuál es el efecto que esa mirada tiene en la producción de saberes, de conocimiento, y en el propio tejido de la realidad social. En ese sentido, es preciso aclarar que no haré referencia aquí al debate que se ha producido desde hace décadas al interior de la filosofía analítica y la filosofía de la ciencia feministas en torno, por ejemplo, a la definición de las mujeres, en virtud de sus supuestas características existenciales y cognitivas, como legítimos sujetos productores de conocimiento.¹⁰ En cambio, pretendo apuntar cómo la mirada feminista modifica tanto la acción de saber, conocer y actuar en el mundo como la propia realidad sobre la que interviene.

Aunque el impacto de la crítica feminista en estos terrenos se produce ya desde el siglo de su nacimiento, es indudable que su huella se ha potenciado a partir de que, en el siglo xx, se comenzara a emplear la categoría *género* como punta de lanza en lo que se podría calificar apropiadamente como la revolución epistemológica del feminismo. Me detendré un poco en la caracterización de ese término y del cuerpo conceptual que se articula en torno a él.

Podemos rastrear sus orígenes en el debate surgido al interior de la antropología feminista estadounidense en la década de 1970. Es el momento en que un prolífico grupo de brillantes teóricas y etnólogas genera aportaciones decisivas para la explicación del carácter transhistórico y transcultural de la desigualdad social entre hombres y mujeres.¹¹ Los resultados de este proceso sin duda fueron detonados por dos aportaciones teóricas previas de muy diversa índole. La primera de ellas es el clásico estudio que Simone De Beauvoir emprendió en su obra de 1949, *El segundo sexo*, sobre el carácter de la subordinación

¹⁰ Ese debate, producido sobre todo en el ámbito anglosajón, cuenta con nombres como Donna Haraway y Sandra Harding como piezas centrales. Para un acercamiento inicial, véase Alcoff y Potter (1993) y, traducido al español, Harding (1996).

¹¹ Véase, por ejemplo, Harris y Young (1979).

femenina. Para decirlo de manera muy sucinta, la filósofa francesa concluye que ese fenómeno no es el resultado de las diferencias biológicas entre los sexos, ni de ciertos acontecimientos históricos, sino de la forma en que los seres humanos interpretamos los cuerpos de las mujeres como equivalentes a la naturaleza y los de los hombres a la cultura. De ahí el título que la antropóloga Sherry Ortner da a su famoso artículo de 1974: ¿Es la mujer respecto al hombre lo que la naturaleza respecto a la cultura? (Ortner 1979), cuyas derivaciones comentaré más adelante.

El segundo de los antecedentes proviene de un sitio mucho más improbable: se trata de la propuesta categorial derivada de un conjunto de estudios médicos sobre hermafroditismo y transexualidad de la década de 1960. En efecto, el endocrinólogo John Money constata que sus pacientes hermafroditas no desarrollan su identidad como hombres o mujeres de acuerdo con su perfil biológico, sino con el sexo que según el cuerpo médico y su familia les correspondía al nacer, muchas veces distinto del que indicaban sus cromosomas sexuales. De ahí que, luego de años de constatar esta discrepancia, Money propone reservar el término *sex* para distinguir los caracteres asociados a la reproducción en hembras y machos, y emplear la palabra *gender* para dar cuenta de los caracteres “psicoculturales” asociados a la identidad de las personas como hombres o mujeres (Money y Ehrhardt 1982). Esta última distinción es recuperada con una perspectiva feminista por la antropóloga Gayle Rubin ([1975] 1996) cuando propone la idea “sistema sexo-género” para bautizar el sistema transhistórico de dominación por medio del cual una categoría humana, la de los hombres, se instituye como intrínsecamente acreedora a mayor prestigio y mayor poder que la categoría opuesta, la de las mujeres.

Como puede apreciarse, ambas autoras, Ortner y Rubin, sientan las bases de una teoría explicativa que tendría en lo sucesivo a la categoría *género* como pivote. El supuesto central de este cuerpo teórico es que la distinción entre hombres y mujeres, aunque encuentra en las diferencias aparentes de los genitales su referente más común, es de orden netamente cultural y tiene un carácter intrínsecamente político. Esto significa que, en ningún caso, la distinción de género es inocua, pues por definición expresa la vinculación de dos términos relacionados de manera jerárquica.

Tomando en cuenta este punto de partida en la definición teórica feminista del *género*, considero que se trata de una categoría que, tal como he propuesto en otras partes (Serret 2001 y 2011), debe desglosarse analíticamente en diversos niveles de intervención para comprender con exactitud la compleja manera en que construye realidad social e identidades colectivas y personales. En su nivel más abstracto, caracteriza la *diferencia simbólica* entre lo *masculino* y lo *femenino*, atribuible a todo lo existente, y no solo a las personas, como lo demuestra el uso del femenino y el masculino en todas las lenguas. Por medio de la simbólica de género se significa culturalmente la dinámica libidinal que imaginariamente, *mueve* al mundo. Tal dinámica expresa la relación entre la fuerza actuante de la masculinidad y la feminidad entendida, al mismo tiempo, como objeto de deseo, objeto de temor y objeto de desprecio. Los elementos que integran esta pareja simbólica, sin embargo, no están vinculados como términos complementarios, sino de acuerdo con una lógica mucho más compleja, que no es posible sintetizar aquí, de la que solo diré que implica la asociación de lo masculino con lo humano, lo inteligible, lo cultural, y de lo femenino con el límite y la negación de esas mismas categorías.

En un segundo nivel, al que denomino *imaginario social*, el género construye modelos compartidos por una sociedad concreta, y pensados como naturales e inamovibles por ella misma, de *hombre* y *mujer*, en referencia a los términos simbólicos de masculinidad y feminidad. Tales modelos o tipos sociales, que indican para una comunidad histórica y localmente situada cuáles son las características sustantivas que debe encarnar el verdadero hombre y la verdadera mujer, varían de forma considerable de una sociedad a otra, pero siempre se considera que expresan los significados derivados del género simbólico y, en virtud de ello, manifiestan la relación entre *el hombre* y *la mujer* como una de dominio masculino y subordinación femenina.

Por último, el nivel que llamo *género imaginario subjetivo* expresa la forma en que las personas particulares construyen sus identidades a partir de los referentes imaginarios sociales de hombre y mujer¹² (que manifiestan, como

¹² Por falta de espacio no introduzco aquí la reflexión de cómo, en distintas sociedades, las identidades de género social y subjetivo toman cuerpo en fórmulas no definidas como hombres o mujeres, sino en espacios que se consideran intermedios.

ya señalé, los significados de masculinidad y feminidad simbólicas). En otras palabras, parafraseando a Erving Goffman (2001), este nivel da cuenta de cómo las personas *actúan* los significados de género en sus vidas a partir de un guion proporcionado por las tipificaciones del imaginario social.

Pese a su excesivo esquematismo, esta descripción de los diversos niveles en los que considero que opera el género, nos es útil para comprenderlo como un principio clave de organización social que actúa siempre estructurando un orden de dominación al designar a los varones de los grupos hegemónicos como naturalmente poseedores de mayor poder y mayor prestigio que las mujeres y los varones feminizados.

En sus primeras formulaciones, la idea de género se utilizó por la teoría feminista precisamente para desnaturalizar la subordinación social de las mujeres y explicarla en cambio como producto del orden cultural. Por ello en un inicio se enfatizó la distinción entre sexo y género, para indicar que la diferencia biológica entre las hembras y los machos humanos no se traduce por naturaleza en el conjunto de roles y características que culturalmente se atribuyen a las mujeres y los hombres. Estas características, socialmente modeladas, no son distinciones inocuas, sino expresiones de un sistema de poder y dominación.

En virtud de esta comprensión compleja de cómo actúa y a qué define el género podemos discernir mejor en qué consiste la *perspectiva de género*, punta de lanza de la revolución epistemológica feminista. En ese sentido, se entiende la perspectiva de género como una *mirada* que pretende, primero, hacer visibles a las mujeres, sus actividades, espacios, lenguajes, interacciones, necesidades y problemáticas específicas, y segundo, dar cuenta de cómo opera en cada campo al que este enfoque se aplica, el orden de género como sistema de dominación. Este enfoque revoluciona de forma radical los campos en los que interviene en tanto que permite dar cuenta del verdadero carácter heterogéneo y complejo de la realidad social, construida por acciones mucho más diversas y jerárquicamente relacionadas de lo que la perspectiva tradicional permite percibir. Esta última, que se construye, en primer lugar, con el uso de un lenguaje que identifica el masculino con el genérico humano, no puede sino brindar una comprensión sesgada y falsa de la realidad al impedirnos dar

cuenta de la propia existencia de las mujeres como constructoras de lo social y de las formas específicas en que se produce su quehacer en el mundo, no equiparable a la forma masculina de actuar en la realidad, a causa del orden jerárquico y excluyente de género. Procuraré ilustrar cómo cambia lo percibido al aplicar perspectiva de género y por qué, en consecuencia, esa mirada transforma no solo nuestros saberes sino la propia realidad por ella observada.

Comencemos con un ejemplo derivado de la aplicación de políticas públicas. En el sexenio en que fue gobernador del estado de Oaxaca, México, José Murat, un propósito central de su política pública fue incrementar la tasa de escolarización primaria en el estado, pues sus niveles eran preocupantemente bajos. Para lograrlo, a la vista de las cifras que contrastaban el número total de niños en edad escolar con el número de niños que acudían a la primaria, se pensó en estrategias para favorecer que un mayor número de aquellos se matriculara. En consecuencia, se destinaron recursos para construir más escuelas cercanas a las comunidades y mejores caminos para que los niños pudieran acceder a la escuela. Se pensó que el único obstáculo para mejorar la tasa de escolarización era la accesibilidad de centros educativos para los habitantes de comunidades aisladas. Sin embargo, casi tres años después de haber ejercido el presupuesto en este sentido, se comprobó que, aunque las cifras habían mejorado, no lo habían hecho, ni de lejos en la medida esperada. La política feminista Norma Reyes Terán¹³ se acerca al gobernador para mostrarle por qué: en la medida en que los informes y las cifras carecían de perspectiva de género, no podía verse que entre el universo de *los niños* en edad escolar, también había *niñas*, y el significado de ambos términos es social, cultural, económica y políticamente distinto. Las cifras que de manera artificial las borran a ellas, quienes componen un poco más de la mitad del potencial alumnado, fuerzan a ocultar una causa nodal del ausentismo en las aulas: aunque mejoró el acceso a la escuela, este fue aprovechado solo por niños varones, puesto que las familias de las comunidades beneficiadas no envían a sus niñas a educarse:

¹³ Comunicación personal de la propia Reyes Terán, quien habría de convertirse en directora del Instituto de la Mujer Oaxaqueña por el resto del sexenio de Murat, desde donde impulsó la transversalización de la perspectiva de género en las políticas del Gobierno.

el orden de género considera que ellas están llamadas a trabajar y servir a sus padres y a sus maridos, no a construir una vida con fines propios. En ese sentido, al borrar artificialmente la existencia social, en condiciones no solo diferentes sino desiguales, de las mujeres, se impide trazar políticas públicas eficientes. Una vez que empleamos la perspectiva de género para construir cifras, informes, diagnósticos y mecanismos de intervención, revelamos cuáles son las concepciones culturales que dan origen a la desigualdad entre hombres y mujeres (que se halla en la base de toda desigualdad social) y se pueden trazar estrategias concretas para combatirla. Así, en el ejemplo citado, se perfilaron mecanismos para conseguir que las familias escolaricen a sus hijas, aun a contrapelo de sus convicciones androcáticas, por ejemplo, mediante estímulos económicos que solo se entregan a la familia vía la alumna. Este tipo de medidas, en el mediano plazo, modifica también poco a poco la idea de que las mujeres no deben ser educadas.

Este ejemplo nos enseña por qué, gracias a la influencia feminista, en voz de importantes especialistas (como Amartya Sen, Martha Nussbaum, Ingrid Robeyns o Naila Kabeer), los organismos internacionales impulsan desde hace décadas la transversalización de la perspectiva de género en las políticas gubernamentales de los países en desarrollo. El análisis comparado ha demostrado de sobra que, si no se aplica esa perspectiva en el diagnóstico de los problemas de desigualdad y, en consecuencia, en el diseño de políticas que los combatan, la eficacia de cualquier programa público se ve comprometida. Y es que, a diferencia de lo que se supuso durante décadas, la desigualdad de género (y otras vinculadas estrechamente a ella como la desigualdad basada en elementos simbólicos como la etnia o la religión) se engarza transversalmente con principios económicos, sociales y políticos de exclusión.

Revisaré, en segundo término, un ejemplo de cómo afecta la ceguera al género al conocimiento social.¹⁴ Hace algunas décadas Luckman y Berger causaron un gran impacto al interior de la sociología y otras ciencias afines al

¹⁴ Retomo este ejemplo de un estudio anterior (Serret 1997).

publicar su texto *La construcción social de la realidad* (1968). En él, los autores recuperan instrumentos teóricos provenientes de la fenomenología para ofrecer una explicación sistemática de la realidad social como producto de las interacciones menudas sostenidas por actores comunes en la vida cotidiana. La investigación resultaba en particular relevante en un contexto que había priorizado explicaciones de lo social como efecto de las grandes estructuras (en particular económicas y políticas) limitando seriamente los alcances de la explicación sociológica. El problema con el estudio de estos autores es que, al invisibilizar a las mujeres, sus espacios, prácticas, lenguajes, formas de interacción y necesidades específicas, esa realidad social cuyo retrato nos brindan, resulta artificiosa y desdibujada. Ellos nos dicen que lo social emerge de la relación entre semejantes que, al compartir, en mayor o menor medida, códigos de significación, pueden interactuar, en el sentido weberiano, y fabrican, al hacerlo, los hilos que componen el tejido social. El problema es que tanto la teoría como los ejemplos que la ilustran padecen de una grave deficiencia epistemológica: al no contar con instrumentos conceptuales que hagan visibles las formas profundamente desiguales de ser y actuar en el mundo hombres y mujeres, se pasa por alto el hecho de que la interacción social realmente existente no se produce solo entre *semejantes*, sino también entre *des-semejantes*; entre personas cuya categoría simbólico imaginaria no solo es disímil, sino intrínsecamente desigual, porque ellos actúan los significados de humanidad y ellas los de límite, mediación y objeto de lo humano. Ese tipo de interacción, en efecto, construye realidad social, pero de muy distinta índole que aquella que podemos representarnos solo como producto de los vínculos entre los varones hegemónicos, los semejantes entre sí. Al incorporar la perspectiva de género a la propuesta de Luckman y Berger se nos revela una realidad social mucho más variopinta, compleja y politizada que aquella dibujada por unas categorías artificiosas derivadas, en primer lugar, del empleo lingüístico del particular masculino como sustitutivo del genérico *humano* por medio de términos como *hombre*, *individuo* y *sujeto*.

Feminismo y naturaleza

Como vimos al inicio, el concepto de naturaleza juega un papel decisivo, aunque ambiguo, en el desarrollo del feminismo académico. Tanto su vertiente ética como la teórico-explicativa emplean ese concepto de distintas maneras. En ambos casos, su uso debe ser clarificado para estar alertas sobre las consecuencias problemáticas que puede llegar a producir. En particular, es necesario que un feminismo socioambiental vaya con cuidado a la hora de vincular sus propuestas con una cierta idea de naturaleza y su vínculo con las luchas por la igualdad.

Comencemos por atender el sentido ético normativo de este concepto. En el primer apartado cité a la doctrina iusnaturalista-ilustrada como cuna del feminismo académico. Ahí mencioné que el núcleo de esa propuesta establece como supuesto moral la igualdad en libertad de todos los seres humanos. Pues bien; la forma en que se frasea esta idea en el siglo xvii vincula ese supuesto de igualdad a algo que llama la naturaleza humana. Lo que, en concreto, nos dicen autores iusnaturalistas como Hobbes, Locke o Rousseau (y también feministas como De la Barre y Wollstonecraft) es que todo principio de justicia debe partir del supuesto de la *igualdad natural* entre todos los individuos. Esto es, la idea-fuerza de la ética moderna es la universalidad de la igualdad natural. Tal formulación se explica porque el iusnaturalismo busca contestar el principio que rige la convivencia en las sociedades no modernas, al que, por oposición, se denomina de desigualdad natural. Este último consiste en suponer que, por naturaleza (mandato divino, orden cósmico, tradición) algunas personas están dotadas de capacidad de mando (sobre ellas mismas y/o sobre otras personas) y otras no. De ese modo, las jerarquías sociales en las sociedades tradicionales se entienden derivadas de un orden suprahumano que la voluntad de las personas no puede alterar. Esto significa que el orden político, siempre verticalista, tiene su fundamento en la naturaleza. En contra de esta visión del mundo, la sociedad moderna emerge de un entorno cultural cuya cosmovisión rechaza las jerarquías naturales. Considera, en cambio, que todo orden político es producto de la convención, del acuerdo entre individuos, y, por lo tanto, que toda jerarquía establecida entre personas tiene un carácter artificial (creado por los

seres humanos) y no natural ni divino. Hasta aquí el supuesto ético de la igualdad natural (que reza exactamente: “todos los hombres son iguales”) referido en grandes trazos.

Este principio sigue siendo el pivote de las democracias modernas y, sin embargo, presenta problemas de diversa índole. Para comenzar, el valor que quiere universalizarse, la igualdad, está lejos de ser transparente y se presta, en cambio, a confusiones de distinto tipo. Esto se debe a que, como bien apunta Bobbio (1993), lejos de lo que la intuición sugiere, no se trata de un valor en sí mismo, sino de un término relacional que debe siempre explicitar la respuesta a dos preguntas: 1) se es igual a quiénes, y 2) se es igual en qué. Siguiendo el espíritu ilustrado, es más o menos claro que la respuesta sería, tal como lo indiqué en su momento: toda persona es igual a todas las demás en capacidad de ser libre. Sin embargo, la historia de las doctrinas políticas modernas nos demuestra que la ambigüedad intrínseca a la idea no explicitada de igualdad se ha prestado a interpretaciones muy diversas, y da lugar a posiciones políticas contrarias a la centralidad de la libertad.

El segundo punto de problemática ambigüedad que afecta al principio de igualdad natural se refiere a la segunda parte de su nombre, es decir, a la idea de naturaleza. Como también señalé en el apartado primero, nuestros autores y autoras iusnaturalistas reconocen que la naturaleza (corpórea, animal, hoy diríamos biológica) nos ha hecho no solo diferentes, sino desiguales; en talento, fuerza, destrezas, belleza, etcétera, pero también en condiciones sociales que nos preceden y a las que, por tanto, se nos adscribe sin que nuestra voluntad tenga parte en ello. Hablamos aquí de la condición de clase, de estrato social, educativo, de la condición de género, etaria, étnica, erótica, etcétera. Esto hace evidente que la idea de igualdad no califica a nuestra naturaleza física o social, sino a una de distinto tipo. Y es que alude solo a nuestra naturaleza moral. Ambas se diferencian teóricamente: la una se entiende descriptiva al detallar nuestras muy variadas y específicas características finas; la otra al señalar a toda persona a partir del supuesto abstracto de humanidad, tiene un carácter prescriptivo, que se enuncia como obligación moral: no somos igualmente libres por naturaleza, pero debemos reconocernos unos a otros como tales en aras de conseguir una convivencia más justa y feliz.

Como se aprecia, un mismo término, *naturaleza*, se emplea con dos sentidos muy distintos. Uno, raramente enunciado de forma explícita por la teoría moral, se identifica con aquello que vive en el ser humano sin serle específico. Esto es, se entiende que lo animal en nos no constituye nuestra esencia, sino, por el contrario, la niega. Se vincula, desde luego, esta mirada con la distinción cartesiana entre mente y cuerpo, que tomará la forma paradigmática en el iusnaturalismo de la diferencia entre razón y pasiones. La idea de naturaleza alude aquí al segundo territorio, el de los orígenes animales del *hombre*, los que deben ser domeñados y extrañados para dejar sitio a su ser específico, racional. Esa naturaleza (animalidad, pasión, instinto, sensaciones) demuestra ser temida y desdeñada explícitamente en el discurso de Rousseau, quien la liga expresamente ... a las mujeres (Rousseau [1762] 1993: 278-292).

Curiosamente, la propuesta normativa de la misma corriente ilustrada se construye también en torno a un concepto de naturaleza, visto en este caso como ideal regulativo. La “naturaleza humana”, que nos hace prescriptivamente iguales (en libertad). Se trata de una naturaleza moral, racional, que solo puede presumirse en los hombres (y aquí el antifeminismo juega con la ambivalencia semántica del término), una vez que los eximimos de su naturaleza animal. A este segundo sentido alude pues el principio ético-político, nodal en la propuesta ilustrada, que afirma la perfecta igualdad natural entre todos los individuos.

Procedamos a analizar la idea de naturaleza presente en la dimensión teórico-explicativa del feminismo. Vimos antes que esta dimensión culminará con la elaboración feminista de la categoría *género*. Gracias a ella y a sus derivaciones, se ha podido mostrar la existencia de un orden simbólico-imaginario de dominación que es precondition de las relaciones sociales en las sociedades tradicionales. Ese orden cultural se estructura en torno a la relación necesaria entre lo masculino y lo femenino y su deriva imaginaria social en la clasificación de los seres humanos como personas que encarnan prioritariamente significados de uno u otro tipo. Señalé también que, en virtud de este orden, *feminidad* y *mujer* son significantes complejos que dan cuerpo a significados ambiguos: objeto de deseo, objeto de temor y objeto de desprecio. En virtud de estos sentidos contradictorios, podemos ver por qué pioneras de la teoría feminista

como De Beauvoir y Ortner reconocieron con facilidad que “la mujer” se interpreta culturalmente como equivalente a “la naturaleza”. Y es que, para el orden simbólico, las oposiciones de términos, a la vez necesariamente vinculados y excluyentes entre sí, constituyen la posibilidad de organizar y otorgar sentido al *mundo*. En ese sentido, se encadenan asociativamente parejas simbólicas, referentes de los distintos imaginarios sociales, que dan origen a significados muy abstractos. Así, la que he llamado pareja simbólica de género se asocia con el par cultura-naturaleza; este con orden-caos; nombrable-innombrable; centralidad-límite, etcétera. En efecto, con sus variaciones específicas en lo social, la naturaleza se representa en las diversas comunidades como un territorio a la vez venerado, temido y susceptible de ser dominado. No como las mujeres, sino, en primera instancia, como lo femenino, cuya encarnación no se limita a las mujeres sino alcanza también a distintos grupos de varones imaginariamente feminizados, y a diversa clase de elementos tangibles e intangibles que constituyen el mundo social. Sin embargo, estas distinciones conceptuales no están presentes en la mayor parte de las corrientes políticas del feminismo actual. Predomina, en cambio, una idea indistinta de equiparación de “la mujer”, o, en el mejor de los casos, “las mujeres” con “la naturaleza”. Algunas posiciones entienden que esta es una equivalencia simbólica, producto justamente del orden de género y se posicionan frente a ella críticamente. Al hacerlo, quieren mostrar que se trata de una significación construida que, justamente tiene el efecto de inferiorizar a las mujeres frente a los hombres, considerados los representantes de “la cultura”. Pero en otros casos, sobre todo al interior de la corriente más conocida del ecofeminismo,¹⁵ esa equivalencia se toma como un hecho, que define de manera sustantiva a las mujeres de todo tipo. Se define así a todas las mujeres, sin tomar en cuenta diferencias de grupo o individuales, como en esencia maternas, cuidadoras, emotivas, intuitivas, solidarias, buscadoras de la paz y protectoras del equilibrio y la armonía medioambientales. Posiciones de este tipo se oponen críticamente al dualismo cartesiano, que al

¹⁵ Esta corriente del ecofeminismo ha sido identificada como esencialista; hay otras corrientes como la construccionista o la crítica y la ecología política feminista que no siguen los supuestos que aquí se cuestionan. Véase Puleo (2000).

disociar al “hombre” (definido por su mente racional) de su cuerpo, sustenta el extrañamiento respecto de toda naturaleza, dando pie a la lógica capitalista de mera instrumentalización, dominio y expoliación del mundo natural. En ese contraste crítico, entienden a “la mujer” como protectora innata de la naturaleza a la que se encuentra prácticamente asimilada.

El problema con esta estrategia teórico-política es que se apropia a cabalidad de los contenidos que el orden de género, necesariamente androcático, construye para la idea de *mujeres* (y feminidad). Se limita a querer transformar voluntaristamente la valoración social de esos contenidos. Como si se dijera que las mujeres, en efecto, como indica el imaginario social del occidente moderno, *son* irracionales, emotivas, ilógicas, incomprensibles, guiadas por el instinto, frágiles, compasivas, parciales, incapaces de valores de justicia abstracta, abnegadas... pero, ahora, todas esas características esenciales van a ser valoradas positivamente. Se emprende así una crítica al modelo “masculino” de relación con la naturaleza: racionalista, agresivo, depredador; que no valora sino la técnica, el progreso y la explotación económica, poniendo en peligro la supervivencia de todo el planeta.

Esta fetichización, lejos de favorecer una crítica deconstructiva tanto de la subordinación social de las mujeres como de la devastación ecológica, nos ubica en una trampa esencialista de la que se desprende el inmovilismo político.

En última instancia, parafraseando a Alicia Puleo (2013), la apuesta de un feminismo socioambiental debe recuperar el espíritu crítico de la ilustración radical, incluso para dar cuenta de sus propios fallos.

Referencias

- Alcoff, Linda y Elizabeth Potter, eds. 1993. *Feminist Epistemologies*. Nueva York: Routledge.
- Astell, Mary. (1692) 1996. *Political Writings*. Edición de Patricia Springborg. Cambridge: Cambridge University Press.

- Bamberger, Joan. 1979. "El mito del matriarcado: ¿Por qué gobiernan los hombres en las sociedades primitivas?". En *Antropología y feminismo*, editado por Harris y Young, 63-81. Barcelona: Anagrama.
- Berger, Peter y Thomas Luckman. 1968. *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Bobbio, Norberto. 1993. *Igualdad y libertad*. Barcelona: Paidós.
- Evans, Richard J. 1980. *Las feministas. Los movimientos de emancipación de la mujer en Europa, América y Australasia. 1840-1920*. Madrid: Siglo XXI.
- Goffman, Erving. 2001. *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Harding, Sandra. 1996. *Ciencia y feminismo*. Madrid: Ediciones Morata.
- Harris, Olivia y Kate Young, eds. 1979. *Antropología y feminismo*. Barcelona: Anagrama.
- Money, John y Anke Ehrhardt. (1972) 1982. *Desarrollo de la sexualidad humana*. Madrid: Morata.
- Nussbaum, Martha C. 2002. *Las mujeres y el desarrollo humano*. Barcelona: Herder.
- Ortner, Sherry. 1979. "¿Es la mujer respecto al hombre lo que la naturaleza respecto a la cultura?". En *Antropología y feminismo*, editado por Harris y Young, 109-132. Barcelona: Anagrama.
- Poulain de la Barre, François. (1673) 2007. *La igualdad de los sexos. Discurso físico y moral en el que se destaca la importancia de deshacerse de los prejuicios*. Tomo II de *Obras feministas de Francois Poulain de la Barre*, edición de Daniel Cazés y M. Haydeé García. México: CEIICH-UNAM.
- Puleo, Alicia, comp. 1993. *La ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII*. Barcelona: Anthropos; Comunidad de Madrid.
- Puleo, Alicia. 2000. "Ecofeminismo: hacia una redefinición filosófico-política de 'naturaleza' y 'ser humano'." En *Feminismo y filosofía*, editado por Celia Amorós, 165-190. Madrid: Síntesis.
- Puleo, Alicia. 2013. *Ecofeminismo para otro mundo posible*. Madrid: Cátedra.
- Rousseau, Jean-Jacques. 1993. *Emilio o De la educación*. México: Porrúa.

- Rubin, Gayle. (1975) 1996. "El tráfico de mujeres. Notas sobre la 'economía política' del sexo". En *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, compilado por Marta Lamas, 35-96. México: Miguel Ángel Porrúa; PUEG- UNAM.
- Sen, Amartya. 1995. "Gender Inequality and Theories of Justice". En *Women, Culture and Development*, compilado por Martha Nussbaum y Jonathan Glover, 259-273. Oxford: Oxford University Press.
- Sengoopta, Chandak. 2000. *Otto Weininger. Sex, Science and Self in Imperial Vienna*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Serret, Estela. 1997. "Interacciones desiguales. Repensando el vínculo mujeres-sociología". *Sociológica* 33: 9-23.
- Serret, Estela. 2001. *El género y lo simbólico. La constitución imaginaria de la identidad femenina*. México: UAM-Azcapotzalco.
- Serret, Estela. 2002. *Identidad femenina y proyecto ético*. México: PUEG-UNAM; Miguel Ángel Porrúa; UAM-Azcapotzalco.
- Serret, Estela. 2011. "Hacia una redefinición de las identidades de género". *GénEros*, núm. 9, 71-97.
- Stanton, Elizabeth Cady. 1892. "'The Solitud of Self': Speech to the House Judiciary Committee". En *Voices of Democracy*. <http://voicesofdemocracy.umd.edu/the-solitude-of-self-speech-by-ecs-to-the-house-judiciary-committee-speech-text/>. Consultado el 11 de marzo de 2019.
- Wollstonecraft, Mary. (1792) 2005. *Vindicación de los derechos de la mujer*. Madrid: Ediciones Istmo.

2

Colonialismo y poscolonialismo en el feminismo socioambiental

Natalia Armijo Canto

Jazmín Benítez López

En este capítulo se analiza el surgimiento de distintas corrientes feministas como respuesta a rasgos presentes en el feminismo occidental que han sido interpretados como resabios del colonialismo, o bien, como aspectos que favorecen los intereses y propuestas emanadas desde un feminismo blanco del mundo desarrollado que no visibiliza las contradicciones existentes en un mundo desigual y globalizado. El objetivo es analizar las aportaciones del feminismo socioambiental para trascender el colonialismo y generar propuestas incluyentes orientadas a una transformación de las relaciones de género en la interacción sociedad-naturaleza.

Los feminismos críticos poscoloniales abarcan una amplia gama de perspectivas relevantes para la construcción de la igualdad entre mujeres y hombres —feminismo negro, interseccional, poscolonial, decolonial, dialógico, periférico, entre otros—, pero el énfasis de este análisis está en las implicaciones de esas críticas dentro del feminismo socioambiental. En la relación entre colonialismo y las perspectivas socioambientales, este capítulo privilegia el análisis del ecofeminismo, debido a la fuerza crítica que tuvo frente al modelo de desarrollo occidental, y a las distintas expresiones ecofeministas, la mayor parte surgidas en el Sur global.¹

¹ No existe un término que sea aceptado o que logre aglutinar a los países que no se consideran del “mundo occidental”. Hablar de tercer mundo, de países en desarrollo, subdesarrollados, Sur global u otros términos siempre es susceptible de crítica. Sin embargo, aquí se utiliza tercer mundo o países del Sur con el único objetivo de diferenciarlo de los países centrales del mundo occidental desde donde surgen las corrientes hegemónicas de pensamiento confrontadas desde las propuestas poscoloniales (también un concepto discutible).

En el primer apartado se analiza el concepto de colonialismo para comprender a qué responden las propuestas poscoloniales nacionalistas y feministas que se presentan en el segundo apartado. El tercer apartado expone muy brevemente las aproximaciones teóricas que vinculan mujeres y género con las concepciones de desarrollo, y se centra en el análisis del ecofeminismo cultural o esencialista y sus críticos. A partir de los estudios poscoloniales se incluyen las aportaciones al ecofeminismo desde la literatura de ficción escrita por mujeres de la India. El cuarto apartado da protagonismo a los ecofeminismos no esencialistas, sobre todo latinoamericanos, debido a su importancia en las luchas de resistencia ante las formas de dominación derivadas del modelo de desarrollo basado en el neoextractivismo. En el último apartado se exponen algunas reflexiones finales surgidas después de constatar la permanencia del legado colonial y se expresa la importancia de continuar la construcción de alternativas desde la teoría y la práctica social que fortalezcan los esfuerzos de descolonización del pensamiento feminista en el tema socioambiental.

Colonialismo: más que un periodo en la historia

El concepto de colonialismo tiene significado de dominación o subyugación de un pueblo sobre otro. Es un concepto amplio que se refiere a proyectos de dominación política y económica —primero europea, después estadounidense— durante los siglos xvi al xx. Los movimientos de liberación que se hicieron particularmente visibles en la década de 1960 son señalados muchas veces como el fin de la era colonialista. Sin embargo, los resabios del colonialismo no se borran con facilidad y las batallas en aspectos políticos, sociales, culturales y las construcciones teóricas conocidas como “poscoloniales” son vigentes. Las nuevas reflexiones tienen como propósito explicar los procesos de transición y atender los temas pendientes para pensar y construir la soberanía; tienen como rasgo preponderante la diversidad, y llaman la atención sobre prácticas

de representación que reproducen una lógica de subordinación que permanece a pesar de haberse logrado una independencia “formal”.²

El legado colonial tiene un origen de larga data, desde las grandes conquistas europeas de los siglos xv y xvi en América, África y Asia. Formalmente, la era del colonialismo finalizó en 1960, cuando la Asamblea General de la Organización de Naciones Unidas (ONU) aprobó la Declaración sobre la Concesión de la Independencia a los Países y Pueblos Coloniales, que dictamina que todos los pueblos tienen derecho a la libre determinación y propone poner fin de manera rápida e incondicional al colonialismo. En 1945 existían ochenta territorios coloniales donde vivía casi la tercera parte de la población mundial, en la actualidad son solo diecisiete territorios, sobre todo insulares, los que permanecen en una situación colonial, trece de estos bajo el dominio de Estados Unidos y Gran Bretaña. La población total en territorios coloniales no llega a dos millones de personas.³

El colonialismo ha dejado huella profunda en la historia de la humanidad, en la valoración de culturas y saberes, en la organización económica y en la distribución del poder. Por ello cuando se hace referencia al fin del colonialismo y empieza a utilizarse el término “poscolonial”, se nombra tanto a las sociedades excoloniales como a la condición global después de la era colonial. Deepika Bahri afirma que más de cincuenta años después del auge de la descolonización en la mayor parte del tercer mundo, se puede decir que algunas cosas no terminan, se convierten en algo distinto, aunque no puedan reconocerse en su nueva forma. Ahora la batuta terminológica se ha movido para enfrentar las demandas del desarrollo geopolítico del siglo XXI. A pesar

² Aunque los conceptos de “colonialismo” y de “imperialismo” (que no implica ocupación del territorio) pueden diferenciarse, las corrientes críticas conocidas como poscoloniales responden a ambas realidades. Una discusión sobre el tema se encuentra en *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, disponible en: <https://plato.stanford.edu/entries/colonialism/>.

³ Los datos sobre la situación actual del colonialismo pueden consultarse en la entrada “Decolonization” en el sitio oficial de la ONU: <https://www.un.org/en/sections/issues-depth/decolonization/index.html>. La lista de territorios todavía colonizados está en: <https://www.un.org/en/decolonization/nonselvgovterritories.shtml>.

del peso discursivo de la *globalización* el término *poscolonial* sobrevive porque vivimos las secuelas del colonialismo. La larga duración del colonialismo y la globalización, su relación con los sistemas de explotación y los vacíos y retrasos en las teorías poscoloniales recuerdan que queda mucho trabajo por hacer (Bahri 2007, 194).

En la era de la globalización, cuando se habla de colonialismo se trasciende el ámbito político y se hace referencia a discursos elaborados desde posturas eurocentristas que no respetan la diversidad de culturas e identidades en distintas regiones del mundo. Permanecen visiones colonialistas como remanencia de un proceso histórico y un sistema de dominación occidental que incluye la opresión económica, epistémica y racial de grupos subalternos, o de países que quedan integrados en categorías generalizadoras como “mundo en desarrollo”. El pensamiento decolonial es un pensamiento crítico que contribuye a visibilizar saberes, subjetividades y formas de conocimiento; es un llamado al empoderamiento de grupos que han sido silenciados o invisibilizados (Mignolo 2010; Lara 2015). Las corrientes de pensamiento que han surgido para denunciar y trascender el colonialismo epistémico e intelectual enfatizan las dimensiones de género y raza, ya que estas —y sobre todo su intrínseca vinculación— han permanecido subordinadas —en el mejor de los casos— o definitivamente han estado ausentes de las corrientes dominantes de pensamiento.

En las primeras décadas del siglo XXI, se puede ver que coexisten la globalización de la economía capitalista con una notable diversificación de los movimientos contrarios a la globalización neoliberal. Es aquí donde encontramos a los feminismos críticos de la era poscolonial.

El colonialismo al que se enfrentan las nuevas corrientes de pensamiento no es solo una política de Estado como se manifiesta en el colonialismo de ocupación extranjera, sino también “es una gramática social muy vasta que atraviesa la sociabilidad, el espacio público y el espacio privado, la cultura, las mentalidades y las subjetividades [...] es un modo de vivir y convivir muchas veces compartido por quienes se benefician de él y por los que lo sufren” (Santos 2010, 14-15). En otras palabras, el colonialismo de nuevo cuño presente en la actualidad puede ser más sutil, pero al mismo tiempo ocupa prácticamente

todos los espacios de la sociedad, de ahí la importancia de entender las alternativas que están en constante construcción para lograr una transformación amplia y visible.

Poscolonialismo y feminismos en respuesta al colonialismo

Poscolonial es un concepto que denota resistencia al poder colonial y sus discursos que prevalecen en diversas culturas, incluso las que han transitado por revoluciones para desterrar a sus colonizadores. La teoría poscolonial se orienta a subvertir esos discursos colonizadores que distorsionan la realidad y la experiencia para presentar a los pueblos colonizados como inferiores y justificar el dominio y control sobre ellos. Ante esta situación, la tarea de los teóricos poscoloniales es insertar al sujeto colonizado ausente en el discurso dominante como forma de resistencia y subversión ante el colonialismo (Tyagi 2014, 45).⁴

En otras palabras, el término *poscolonial* no se refiere solo a la etapa política e histórica que sucede al proceso de descolonización, sino también a la narrativa que cifra su núcleo teórico en el cuestionamiento de la herencia colonizadora, de sus experiencias y sus saberes. En el pensamiento poscolonial se hace explícita la relación entre la formación de conocimiento sobre las colonias y excolonias, el ejercicio de poder hacia ellas y las distintas interpretaciones sobre estos temas. Así, el objetivo de un análisis poscolonial es que el sujeto colonizado se transforme en agente de su propio destino (Pérez Díaz 2017).

El nacionalismo es una estrategia privilegiada por los teóricos y activistas poscoloniales. Esta estrategia privilegia la lucha y resistencia contra factores provenientes del pasado colonial; los esfuerzos se orientan a la generación de alternativas de pensamiento fuera de los marcos impuestos por la condición colonial y arraigados en la sociedad aún después de la independencia formal. Sin embargo, dentro de los diversos nacionalismos, las desigualdades internas corren el riesgo de permanecer invisibilizadas e incluso de ser justificadas.

⁴ Véase el capítulo de Miriam Gay-Antaki en este mismo libro en el que se profundiza sobre este tema (nota de las coordinadoras).

Tyagi (2014) da ejemplos del movimiento de liberación de la India liderado por Gandhi, así como de escritores e intelectuales de países africanos y caribeños donde se utiliza una visión estereotipada de las mujeres en la organización social precolonial.⁵ En cuanto al nacionalismo latinoamericano, es notoria la ausencia del tema de género en autores emblemáticos como el uruguayo José Enrique Rodó o el mexicano José Vasconcelos.

Durante el periodo colonial, el tema de la mujer muchas veces fue excusa para justificar los proyectos coloniales y su “misión civilizatoria”. Las mujeres de la India —o de otras regiones del tercer mundo— tenían que ser salvadas de la opresión inherente a su cultura mediante intervenciones del mundo occidental. El mismo concepto de “tercer mundo” encierra a vastas y diversas regiones en un simplificado calificativo de “subdesarrollado”, y a las mujeres de esas regiones como seres marcados por la carencia, incapaces de salir por sí mismas de su situación (Spivak 2003; Bahri 2009). El feminismo occidental⁶ ha hecho eco de esa concepción de las mujeres oprimidas, desempoderadas que deben ser rescatadas por las feministas blancas de clase media que se arrojan el derecho de representar y hablar por las mujeres oprimidas en regímenes patriarcales atrasados. De esta forma se refuerza la subalternidad y la opresión sobre ellas. Para Gayatri Spivak (2003), la pregunta ¿puede hablar un subalterno?, ha sido eje para construir su propuesta teórica. Esta autora sostiene que voces que han sido largamente silenciadas no van a recobrar su presencia desde propuestas académicas que actúan —consciente o inconscientemente— a favor de la dominación del subalterno.

⁵ Como ejemplo de estos textos nacionalistas que mantienen idealizada la visión de la mujer sumisa y pasiva, Tyagi menciona al nigeriano Albert Chinualumogu Achebe, y a Joseph Zobel, de la isla Martinica en el Caribe.

⁶ No hay una forma aceptada por todas las distintas corrientes feministas para nombrar al *feminismo blanco* o *feminismo occidental*. Los conceptos en sí mismos pueden ser cuestionables. En este texto se hace referencia con ese término a las corrientes feministas prevaletentes durante la *segunda ola del feminismo*, que abarca principalmente las décadas de 1960 a 1980. Herr (2014) analiza de manera crítica las razones para el surgimiento de nuevos feminismos desde el tercer mundo.

El pensamiento feminista que surge frente al colonialismo alberga entonces cuestionamientos sobre representación, marginalización y voz. Por una parte, reacciona ante el pensamiento poscolonial por la insuficiente consideración de los aspectos de género en sus planteamientos nacionalistas, pero también es crítico ante el feminismo occidental por no tomar en cuenta la diversidad cultural, étnica y económica y trabajar con una visión estereotipada que generaliza a las “mujeres del tercer mundo”. Los feminismos que emergen desde las márgenes del feminismo occidental cuestionan el discurso dominado por mujeres blancas occidentales que imponen su perspectiva sin cuestionarse si en verdad corresponde a la experiencia vivida de las mujeres en distintos contextos. Hasta aquí encontramos acuerdos básicos o puntos en común entre distintas perspectivas feministas en las postrimerías del siglo xx y las décadas iniciales del siglo XXI; sin embargo, el proceso de construcción de alternativas de pensamiento y de vida también está marcado por la diversidad y el resultado no es desde ninguna perspectiva *un* pensamiento poscolonial, sino una gama de propuestas donde pueden encontrarse coincidencias y francas oposiciones.

La tensión entre distintos feminismos ha sido campo fértil para el debate y la generación de alternativas. Desde las corrientes dominantes del feminismo occidental, las perspectivas poscoloniales que incluyen la raza y etnicidad como factores centrales pueden ser percibidos como fuerzas opuestas a una alianza feminista global. Pero las diferencias no se dan solo entre feminismo occidental o feminismo poscolonial. No existe uno, sino varios feminismos poscoloniales, y en estos se reconocen diferencias: mujeres de color, mujeres de comunidades minoritarias en el mundo desarrollado, mujeres en diáspora, y dentro de estos grupos es necesario tomar en cuenta la clase social como factor crucial en las relaciones de género, no únicamente entre mujeres (Bahri 2009).⁷

⁷ El calificativo de *poscolonial* no ha estado exento de crítica y no todas las perspectivas feministas se reconocen en esta corriente, algunas sugieren que decolonial expresa mejor el salto teórico y práctico que se requiere para construir alternativas. Este trabajo se concentra en lo que se conoce como feminismos poscoloniales, ya que el concepto *colonialidad* requeriría un tratamiento teórico que rebasa los límites de este análisis.

El trabajo de la autora surcoreana Ranjoo S. Herr (2014) hace un recorrido de la segunda ola de feminismo, centrada en la liberación de las mujeres de la opresión de género que no tomó en cuenta las múltiples opresiones de mujeres de distintos grupos étnicos y condiciones sociales. Analiza el surgimiento de dos corrientes a partir de la década de 1990, como respuesta a la insuficiencia de estos planteamientos: el *feminismo del tercer mundo* y el *feminismo transnacional*, que comparten el énfasis en ubicar histórica y espacialmente las condiciones de subordinación y las luchas de resistencia de las mujeres, y la exigencia de respetar la acción (agencia social) y las voces de las mujeres del tercer mundo.

Con un eje analítico distinto y con el objetivo de mostrar la exclusión de colectivos diferentes de mujeres ya sea por condición étnica o preferencia sexual, la colección de trabajos editados por Noelle Chaddock (2020), es una crítica a los estudios sobre mujeres que han ocupado el principal interés de la academia.

Descolonizar el feminismo significa recoger “reflexiones epistemológicas y experiencias de luchas feministas desarrolladas y teorizadas desde el Sur, concebido metafóricamente como un espacio político que se caracteriza por cuestionar las herencias de la dominación e imaginar otras cartografías de resistencia posibles” (Suárez y Hernández 2008, 6). En la literatura feminista académica predominan los trabajos elaborados desde Estados Unidos y Europa, pero existen propuestas que cuestionan las visiones feministas etnocéntricas por no considerar la articulación entre género y raza o entre identidades culturales e identidades de género.

El concepto de poscolonialismo [...] en estas propuestas teóricas se refiere no al momento político e histórico desde donde escriben algunos de los autores que integran esta corriente intelectual, sino a su propuesta epistemológica de descolonizar el conocimiento y develar la manera en que las representaciones textuales de aquellos sujetos sociales —construidos como “los otros” en distintos contextos geográficos e históricos— se convierten en una forma de colonialismo discursivo que no solo da cuenta de una realidad sino que la construye. Podríamos decir entonces que el adjetivo de poscoloniales se refiere

a una aspiración descolonizadora del conocimiento producido desde el Sur, más que a los procesos de descolonización política que se dieron en África y Asia, de donde son originarios algunos de los principales representantes de esta corriente (Suárez y Hernández, 2008, 8).⁸

Los feminismos poscoloniales parten de la premisa de que no hay un único sistema patriarcal o un único modelo de racionalidad, sus estrategias y propuestas son contextualizadas y no pretenden validez universal. Su objetivo principal consiste en dar a conocer las realidades, conocimientos y experiencias de las mujeres de contextos no occidentales, con objeto de que estas sean reconocidas como productoras de racionalidades y fuentes de reivindicación de derechos. A decir de Chandra Mohanty (2008), estos feminismos se ven obligados a asumir una doble tarea:

Cualquier discusión sobre la construcción intelectual y política de los “feminismos del tercer mundo” debe tratar dos proyectos simultáneos: la crítica interna de los feminismos hegemónicos de “Occidente”, y la formulación de intereses y estrategias feministas basados en la autonomía, geografía, historia y cultura propias. El primero es un proyecto de deconstrucción y desmantelamiento; el segundo, de construcción y creación. Estos proyectos —el primero funcionando de forma negativa y el segundo de forma positiva— parecen contradictorios, pero a menos que sus labores respectivas se aborden de forma

⁸ El libro de Suárez y Hernández (2008) recoge por primera vez en castellano trabajos de autoras como Chandra Mohanty y Saba Mahmood que han impactado los estudios de género en la academia al traer a debate el tema del etnocentrismo feminista. Incluyen también los aportes descolonizadores de varias autoras no solo respecto al conocimiento occidental, sino dentro de los movimientos políticos donde participan, que muchas veces reproducen las representaciones y exclusiones del colonizador. Así, activistas indígenas en Latinoamérica, feministas islámicas, pensadoras chicanas, afrodescendientes y africanas replantean políticas de reconocimiento cultural que reivindican la diversidad dentro de la diversidad. La publicación estuvo a cargo de Cátedra Ediciones, pero los números de página citados en este trabajo corresponden a la copia electrónica disponible en <http://www.reduii.org/cii/sites/default/files/field/doc/Descolonizando%20el%20feminismo.pdf>.

simultánea, los feminismos del “tercer mundo” corren el riesgo de verse marginados y ghettizados [...] (112).

En el mismo texto, Mohanty critica el uso de conceptos como reproducción, división sexual del trabajo, familia, matrimonio, hogar o patriarcado, desvinculado de la historia y la cultura. Desde este enfoque universalista, hombres y mujeres son vistos como grupos homogéneos, donde el dominio masculino se explica solo por la variable de género y no se visualizan factores como los conocimientos, experiencias y marcos simbólicos que son distintos y construyen otras formas de relaciones de poder en contextos no occidentales. No se trata de desechar los conceptos, sino de colocarlos en contexto.

Dentro de los feminismos poscoloniales, ha cobrado fuerza el enfoque interseccional, que busca la conexión entre las dimensiones de raza, clase, género y sexualidad para exponer y denunciar los distintos rostros de la pobreza y de la violencia. La interseccionalidad es una teoría feminista, una metodología para la investigación y un punto de partida para una agenda de acciones en el ámbito de la justicia social y de género (AWID 2004). Reconoce que las personas viven identidades múltiples que se derivan de las relaciones sociales, la historia y la operación de las estructuras del poder. Las personas pertenecen a más de una comunidad a la vez y pueden experimentar opresiones y privilegios de manera simultánea.

El análisis interseccional tiene como objetivo revelar las variadas identidades, exponer los diferentes tipos de discriminación y desventaja que se dan como consecuencia de la combinación de identidades. Busca abordar las formas en las que el racismo, el patriarcado, la opresión de clase y otros sistemas de discriminación crean desigualdades que estructuran las posiciones relativas de las mujeres. Toma en consideración los contextos históricos, sociales y políticos y también reconoce experiencias individuales únicas que resultan de la conjunción de diferentes tipos de identidad (AWID 2004, 2).

El feminismo interseccional nació de la reflexión en medio de luchas de mujeres negras en Estados Unidos. La propuesta ha sido adoptada por corrientes

tanto del feminismo occidental como de los feminismos poscoloniales. Sin embargo, como bien lo expone Houria Buoteldja, militante política franco-argelina, existe el riesgo de convertir los postulados interseccionales en recetas donde se pierde la complejidad y la riqueza de sus aportaciones. Ella reconoce el origen del concepto teórico dentro de luchas específicas y también celebra la buena recepción que ha tenido incluso en círculos académicos occidentales, pero insiste en que no pueden esperarse cambios inmediatos: “se nos dice a los indígenas ¡articulen raza, clase, género y orientaciones sexuales! como si evocar la interseccionalidad tuviera poderes mágicos. Es como si la conciencia de las opresiones cruzadas combinada con palabras bastara para definir una política y sobre todo ponerla en práctica” (Buoteldja 2018). Enfatiza la necesidad de distinguir tres momentos: constatar las opresiones cruzadas, teorizarlas y formular un proyecto político que las articule. Es interesante la llamada de atención que hace esta autora para evitar modas o recetas acríticamente. La interseccionalidad puede ser una alternativa interesante dentro del pensamiento poscolonial, pero requiere rigor teórico y metodológico para traducirse en una propuesta coherente y en un marco orientador de pensamiento y acción.

Desde América Latina, los feminismos surgidos en respuesta a la corriente hegemónica se denominan decoloniales, y dejan en claro que no existe una “mujer universal” y proponen: “otros marcos analíticos para comprender las relaciones sociales, mediante una mirada imbricada de las opresiones de raza, sexo, clases, sexualidad y geopolítica, que el capitalismo, el racismo y patriarcalismo originan en las vidas de las mujeres de la periferia” (Villarroel 2019, 106). El feminismo decolonial latinoamericano se nutre de las reflexiones generadas desde los feminismos poscoloniales, los feminismos negros, los feminismos autónomos, los feminismos críticos, los feminismos comunitarios e indígenas, que se han ido configurando como una forma de pensar y actuar con características propias (Villarroel 2019).⁹

⁹ Representantes del feminismo decolonial latinoamericano son María Lugones, Yuderkys Espinosa, Ochy Curiel, Karina Ochoa, Gladys Tzul Tzul, Aura Cumes y Julieta Paredes, entre otras. Para profundizar en esta corriente se sugiere la lectura del artículo de Yetzi Villarroel (2019) y el libro de Ana Marcela Montanaro (2017).

Las distintas expresiones del feminismo poscolonial van más allá del ideal de igualdad de género desde la óptica occidental, ya que toma en cuenta el contexto social, político e histórico. No acepta la idea de una “sororidad” esencialista, sino que aboga por el fortalecimiento de la conciencia, la solidaridad y el reconocimiento de las múltiples experiencias locales y globales de las mujeres y sus relaciones. De estos feminismos, a decir de Hernández (2008, 87-98) se desprenden algunas lecciones importantes para continuar un debate creativo:

1. Historizar y contextualizar las formas que asumen relaciones de género para evitar el universalismo feminista.
2. Considerar la cultura como un proceso histórico para evitar esencialismos culturales.
3. El reconocimiento de la manera en que las luchas locales se insertan en procesos globales de dominación capitalista.

Desarrollo, feminismos y naturaleza

El feminismo poscolonial requiere construir estrategias en contextos que son locales y globales, atender campos teóricos y prácticos y mantener el diálogo con el primer mundo y todos los mundos. Estos retos son particularmente visibles en el ámbito socioambiental y del desarrollo, ya que son espacios donde confluyen propuestas y experiencias desde distintas visiones y valoraciones diversas de lo que es deseable para la humanidad. La inclusión del tema de la desigualdad de género en las teorías del desarrollo ha sido un proceso largo no exento de tropiezos.

Las principales corrientes feministas, que a partir de la década de 1970 moldearon las teorías sobre el desarrollo que en un inicio habían sido neutras al género, transitaron por varias propuestas: desde las que abogaban por *incluir* a las mujeres en las políticas de desarrollo hasta las que reconocieron que no era posible tomar de manera aislada a las mujeres sino verlas en sus relaciones sociales y de género ya que en estas se construyen las desigualdades. Los marcos

analíticos de mujer y género en el desarrollo ayudaron a visibilizar grandes vacíos en el pensamiento sobre el desarrollo; sin embargo, al ser propuestas surgidas principalmente desde distintas versiones del feminismo occidental, muchas veces exportaron al resto del mundo visiones y estrategias que consideraban las adecuadas para la participación de las mujeres.

Las propuestas feministas dentro de la corriente dominante de las teorías del desarrollo quedaron atrapadas en la idea prevaleciente de la modernización, y situaban el origen de la opresión de las mujeres como resultado de sociedades tradicionales autoritarias y patriarcales. El crecimiento económico y el uso de tecnología se consideraron vías privilegiadas para la modernización, de modo que la aproximación de *mujeres en el desarrollo* (MED) apoyaba la integración de las mujeres al desarrollo económico priorizando su dimensión productiva. Ante este esquema que hacía apología de la modernización y consideraba que el beneficio para las mujeres sería automático, surgieron voces críticas como las de Esther Boserup y Caroline Moser que dejaron en claro la ineficiencia de la modernización para generar cambios positivos en la posición de las mujeres. La crítica se intensificó en los trabajos de feministas marxistas como Gita Sen y Lourdes Benería, que señalaron la ausencia de análisis del sistema capitalista generador de desigualdades en los trabajos de MED; el problema no consistía en que las mujeres estuvieran excluidas del proceso de desarrollo, ellas estaban dentro, pero en posición subordinada y ajena a la recepción de los beneficios del propio desarrollo (Saunders 2002; Kabeer 1998).¹⁰

Otra corriente de alto impacto teórico y práctico es la que se conoce como *género en el desarrollo* (GED), donde el eje de análisis ya no son las mujeres como grupo aislado, sino las relaciones de género. Desde esta perspectiva se visualizan distintos espacios: doméstico, político y económico para así

¹⁰ El texto de Naila Kabeer (1998) hace un recorrido por los cambios que han tenido las teorías del desarrollo a partir de esfuerzos feministas diversos. Explora los impactos tanto en las corrientes de pensamiento como en la práctica y las políticas de desarrollo derivadas de estas. El texto de Saunders (2002) es una excelente compilación de trabajos de autoras feministas del “tercer mundo” que cuestionan la pertinencia de continuar en los senderos dominantes de las teorías del desarrollo para buscar alternativas más allá de estos, con planteamientos explícitamente poscoloniales.

superar la división binaria entre roles productivos y reproductivos. Las mujeres ya no se consideran receptoras pasivas en las estrategias de desarrollo y hay mayor cabida para la organización, autoconciencia y participación, incluso en colaboración con otros actores en grupos diferenciados por sexo, edad y actividad económica, entre otros. Estas preocupaciones por entender las relaciones de género en las teorías y políticas de desarrollo coincidieron en el tiempo con la llegada de los temas ambientales a un lugar privilegiado en la agenda internacional, el surgimiento de organizaciones feministas con el propósito de incidir en las políticas globales y el establecimiento de una corriente que llegó a conocerse como “género, ambiente y desarrollo” (Vázquez y Velázquez 2004). Como todo emprendimiento creativo, las perspectivas feministas en el ámbito del pensamiento sobre desarrollo y medio ambiente han tomado diversos rumbos, se han confrontado y retroalimentado y actualmente existe un *corpus* extenso y complejo donde buscar conceptos, categorías de análisis y orientaciones teóricas para explicar problemáticas socioambientales y sus respuestas desde lo local y lo global.

¿Cuál ha sido el papel del pensamiento poscolonial en esta temática? Las preguntas que hay que plantearse son las mismas que se hace el feminismo poscolonial: quién habla, a quién representa, cómo se leen y se describen las distintas experiencias y relaciones de género. Como lo ha señalado Bahri (2007), las preguntas sobre representación y esencialismo han de enmarcarse en un contexto teórico y una realidad material que es, a la vez, local y global.

Ecofeminismo y poscolonialismo

Un ejercicio de análisis interesante puede hacerse a partir de las propuestas que se consideran dentro de la corriente ecofeminista. El ecofeminismo argumenta que existen conexiones importantes entre la dominación y opresión de las mujeres y la dominación y explotación de la naturaleza mediante formas y actitudes masculinas. El término fue acuñado por Françoise d'Eaubonne en 1974, quien se ubica a sí misma en la corriente del *ecofeminismo cultural* que considera el vínculo mujer-naturaleza como una “expresión liberadora y empoderada de

las capacidades de las mujeres para cuidar la naturaleza” (Kaur 2011, 31). Este vínculo se encuentra dentro de profundas estructuras psicosociales, en el renacimiento de prácticas espirituales prepatriarcales y, por tanto, los conocimientos y formas de razonamiento moral de las mujeres están en mejor posición para resolver los problemas ambientales (Kaur 2011, 31).¹¹

Planteado de esa forma, el marco de análisis del ecofeminismo cultural refuerza los estereotipos de género: las mujeres como *cuidadoras* del medio ambiente. Sus planteamientos sobre mujeres y naturaleza son esencialistas, universalistas y ahistóricos. Las mujeres aparecen como una categoría homogénea y se representan en una imagen que no toma en cuenta las múltiples identidades que se construyen social e históricamente en las intersecciones de clase social, etnia, edad, localización geográfica, orientación sexual. La autora en este caso proviene del mundo occidental, pero eso no es una clave para explicar los vacíos en su análisis desde un punto de vista poscolonial. Planteamientos provenientes de regiones del planeta que no están dentro del mundo occidental o “desarrollado” también presentan sesgos importantes.

Por ejemplo, primeros trabajos de Vandana Shiva —quien piensa desde la India— pueden ubicarse dentro de este ecofeminismo cultural, también conocido como esencialista. En su libro publicado en 1989, *Development, Ecology and Women. Healing the Wounds* (citado en Kaur 2011, 31-33), Shiva sostiene que la subordinación de género y el patriarcado son las formas más antiguas de dominación, pero que se han tornado más violentas a partir del proyecto dominante de desarrollo. Considera necesario recobrar el principio femenino o *prakiti*, que es ecológico y conserva la naturaleza, para contrarrestar los efectos destructivos del modelo occidental al que califica de “maldesarrollo”. Este modelo devalúa las actividades que no producen beneficios económicos, es violento para las personas en los espacios locales, sobre todo para las mujeres, y esa violencia está en la base de las estrategias de desarrollo que asumen la homogeneidad, dominación y el centralismo como punto de partida. En otro texto publicado en 1989, *Staying Alive*, Shiva relata la lucha de las mujeres por

¹¹ Para ahondar en este tema véase el capítulo de Makieze Medina y Margarita Velázquez en esta obra (nota de las coordinadoras).

preservar el uso multifuncional de los bosques frente a la forestería comercial; es clásico entre los textos ecofeministas el caso del movimiento Chipko en la región india de Garhwal, donde las mujeres se abrazaron a los árboles y enfrentaron a la maquinaria que se disponía a cortarlos (Shiva 2004).¹²

La crítica de Shiva a los modelos occidentales de desarrollo y globalización contiene aspectos válidos e interesantes, pero finalmente cae en un reduccionismo y antidesarrollo que no conduce a la construcción de nuevos paradigmas. Incurre en esencialismos cuando afirma que las mujeres en India son una parte íntima de la naturaleza, tanto en la imaginación como en la práctica, y por tanto tienen acceso privilegiado al principio femenino de conservación.

¿Son los trabajos de Shiva publicados en las últimas dos décadas del siglo xx parte del pensamiento poscolonial? En sentido estricto lo son, ya que además de generarse en la India ya como país independiente de Gran Bretaña, se asumen desde un contexto local y se distancian de las visiones dominantes en los paradigmas occidentales. Este ejemplo ilustra lo discutido en el apartado anterior: el concepto poscolonial no se refiere únicamente a la línea de pensamiento surgida en antiguos territorios colonizados, también implica un giro en las categorías principales de los discursos occidentales y su representación de los pueblos colonizados, y desde las perspectivas feministas, de las mujeres en el mundo no occidental. Por eso algunas autoras prefieren utilizar el verbo descolonizar (Suárez y Hernández 2008).

Las posturas esencialistas y homogeneizantes no descolonizan el pensamiento, aunque se planteen desde lo local. Autoras como Cecile Jackson y Maxine Molyneux cuestionan los postulados básicos del ecofeminismo: el vínculo natural con la naturaleza, la aptitud innata para cuidar el medio ambiente, la crítica simplista a la “ciencia patriarcal” (Vázquez y Velázquez 2004). Por otra parte, también desde la India han surgido críticas al ecofeminismo de Shiva. Bina Agarwal realiza su crítica desde una postura constructivista que rechaza los esencialismos y enfatiza la construcción de identidades diversas a partir de experiencias históricas y culturales. Esta autora establece que aunque

¹² El libro *Staying Alive* se publicó en 1989. Para este trabajo se revisó el capítulo traducido como “La mujer en el bosque” en Vázquez y Velázquez, 2004.

algunas observaciones que realiza Shiva sobre las tareas que asumen las mujeres en relación con el medio natural pueden ser ciertas, no son producto de vínculos entre mujeres y naturaleza, sino en las responsabilidades que históricamente han asumido en el espacio doméstico, en la división del trabajo en la economía familiar, en la distribución del poder y en el acceso a la propiedad; en estas dimensiones juegan un papel preponderante las diferencias de clase, género, raza y casta (Puleo 2013).

El ecofeminismo desde una perspectiva poscolonial se ha desarrollado con amplitud desde los escritos literarios. Gurpreet Kaur (2011) reconoce, como Vandana Shiva, que el capitalismo y sus conceptos asociados de progreso y desarrollo son problemáticos, pero sostiene que no es de utilidad teórica ni práctica utilizar el paradigma del desarrollo como chivo expiatorio para todos los problemas de la sociedad o simplemente rechazarlo sin generar alternativas. Para ella, la idea de mujeres guardianas de la naturaleza invisibiliza las diferencias entre mujeres rurales y urbanas y las condiciones de pobreza diferenciada. Tampoco es útil para analizar las diferencias en el deterioro de los recursos naturales en distintas regiones y se fortalece el estereotipo binario naturaleza/cultura.

Un aspecto en el que coinciden distintas posturas críticas frente al ecofeminismo esencialista es el rechazo a la oposición ser/conocer, naturaleza/cultura, mujer/hombre, donde la primera parte de cada bina corresponde al principio femenino, la esencia de las mujeres que por intuición saben cuidar a la naturaleza, mientras que a los hombres se les reconoce la capacidad de crear conocimiento y aportar a la cultura. Kaur (2011) abunda en este tema, señala que el pensamiento dualista impacta también en la desvalorización del conocimiento creado por las mujeres, y enfatiza la importancia de un feminismo materialista, que no se desconecte de las interpelaciones que arroja un mundo desigual.

El ecofeminismo poscolonial y sus críticos tienen una importancia que trasciende el mero ejercicio intelectual, porque lo que está en juego son redes entrelazadas de sistemas políticos y económicos y de sistemas de conocimiento y valor. Sin embargo, desde la academia no siempre es fácil visibilizar las limitaciones del pensamiento dualista. Se proponen conceptos y categorías que a veces cuesta trabajo reconocer en la práctica social. Por eso consideramos

pertinente ahondar en el trabajo de Kaur (2011) que desarrolla un análisis sumamente interesante del ecofeminismo poscolonial desde la literatura. Ella llama la atención sobre el riesgo de un proceso de socialización dentro y por medio de estructuras de pensamiento y prácticas sociales binarias y jerárquicas, porque esto implica la necesidad de acomodar el dualismo y esencialismo en la teoría y en la realidad vivida, y peor aún, desecha el espacio intermedio, no queda lugar para la ambigüedad, la ambivalencia, la discusión y la confrontación.

Para explorar la ambivalencia, Kaur se vale del trabajo de escritoras hindúes, y señala la urgencia de considerar en los estudios poscoloniales, la ambivalencia más allá de los paisajes y espacios geográficos. Contrariamente a lo que plantea el ecofeminismo esencialista, las mujeres están en una posición mucho más ambivalente en relación con el colonialismo, el desarrollo, la naturaleza y la cultura.

[...] las mujeres en la ficción escrita por escritoras indias tienen una actitud ambivalente hacia la naturaleza. Su propia alienación y sus crisis existenciales se resaltan a través de esta actitud ambivalente, posicionando a las mujeres en medio de la naturaleza y la cultura, que son espacios que no pueden disociarse. Por tanto, aun cuando las mujeres defienden la naturaleza, parte de ellas prefiere el lado más seguro y doméstico de las cosas. Mujeres, naturaleza, desarrollo y globalización no son simples categorías lineares que se complementan o se contradicen en totalidad. La globalización se aprecia mejor como un desarrollo contradictorio [...] que por un lado integra a las mujeres en las múltiples áreas del capitalismo global, y simultáneamente relaja el dominio patriarcal sobre ellas [...] Los conceptos de desarrollo y globalización, naturaleza y mujeres, necesitan examinarse, deconstruirse y erradicar la tensión entre las nociones de ambivalencia, espacialidad (rural-urbano, público-privado) y los aspectos espirituales y materiales del ecofeminismo (Kaur 2011, 32-33).

La extensa cita anterior da cuenta de una propuesta poscolonial que cumple con las principales consideraciones para arrogarse como tal: contextualizar, considerar la cultura como un proceso constante, tejer puentes entre las dinámicas globales y las realidades locales.

Una reflexión que surge a partir de la revisión del ecofeminismo poscolonial y sus críticas versa sobre la pertinencia de profundizar el diálogo no solo entre diversas disciplinas —ciencias sociales, estudios culturales, economía, ecología— sino también entre distintas formas de aproximarse a la realidad y conocer las relaciones al interior de grupos humanos y de estos con la naturaleza. Desde el ámbito académico sería enriquecedor acercarse a obras literarias, ya que en la literatura de ficción se reconocen avances importantes en la creación poscolonial. Como ejemplo, en las novelas analizadas por Kaur, se visualizan las relaciones sociales y económicas que causan la contaminación de cuerpos de agua, los abusos ecológicos, las discriminaciones de género y de casta, y su impacto sobre las conductas sociales, la división del trabajo, el impacto de costumbres occidentales cuando “llega el desarrollo”, la vulnerabilidad diferenciada ante fenómenos meteorológicos, los crímenes ambientales como el incendio voluntario de áreas de bosques, las migraciones internas, su impacto sobre el medio ambiente y las tensiones de los espacios urbanos. Mujeres y desarrollo no aparecen como categorías monolíticas, y la relación de las mujeres con el medio ambiente contiene aspectos positivos y negativos.

En la literatura es posible encontrar mujeres cuya relación con la naturaleza es ambivalente y que ocupan el espacio entre los polos binarios que postula el ecofeminismo. Tanto la teoría como el activismo feminista pueden alimentarse de estas imágenes literarias que se acercan más a la realidad que las visiones de las mujeres como un grupo homogéneo, con idénticos intereses, formas de opresión y relaciones con el espacio.¹³

¹³ Un análisis profundo de estos temas donde se pueden encontrar ejemplos claros de los aportes de la literatura escrita por mujeres en la India a la corriente ecofeminista puede consultarse en la tesis doctoral de Gurpreet Kaur (2017), *Beyond the Binary: Postcolonial Ecofeminism in Indian Women's Writing in English*. PhD thesis, University of Warwick. Disponible en: <http://wrap.warwick.ac.uk/106913/>.

Ecofeminismo como proyecto ético y político

Al ser el ecofeminismo una perspectiva abiertamente poscolonial, vale la pena en este capítulo revisar sus manifestaciones no esencialistas y su desarrollo reciente. Una de las principales exponentes del ecofeminismo contemporáneo es Alicia Puleo, académica latinoamericana que se ha dado a la tarea de recuperar el concepto no esencialista de ecofeminismo y su importancia en la búsqueda de respuestas ante una cada vez más compleja problemática socioambiental.

Puleo (2013) sitúa al ecofeminismo como una alternativa a la crisis de valores de la sociedad consumista e individualista actual. El ecofeminismo que suscribe integra las aportaciones de dos pensamientos críticos —feminismo y ecologismo— y así se convierte en herramienta para enfrentar al sexismo de la sociedad patriarcal y al mismo tiempo descubrir y denunciar “el subtexto androcéntrico de la dominación de la naturaleza” (p. 39). Es por eso que consideramos importante la inclusión de la propuesta de esta autora en la perspectiva feminista poscolonial.

Las formas de enfrentarse al legado colonial destructor de la naturaleza son muy variadas: activismo ecológico, prácticas agroecológicas, defensa de los animales, creación de redes de producción, distribución y consumo solidarias y amigables con la naturaleza, luchas por los territorios, actividades de reciclaje, educación ambiental, entre muchas otras posibilidades son acciones de resistencia/confrontación, contrarias al modelo de desarrollo dominante consumista y depredador. Según Puleo, estas son formas ecofeministas de crear una nueva cultura de la igualdad y la sostenibilidad. El feminismo en tiempos de cambio climático, extractivismo voraz, envenenamiento del aire, la tierra, los mantos acuíferos y los alimentos, tortura a los animales no humanos, depredación masiva de especies y culturas, tiene que ser un feminismo en diálogo con la ecología, es decir, un ecofeminismo.

El ecofeminismo crítico no necesariamente proviene del mundo no desarrollado. Puleo reivindica las aportaciones de feministas que aún desde el corazón del mundo occidental plantearon cuestionamientos profundos al funcionamiento del modelo de desarrollo y cuyas voces fueron silenciadas o marginadas. Por ejemplo, para D’Eaubonne, a quien ya mencionamos como

la primera en utilizar el término ecofeminismo, la subordinación de las mujeres y la explotación de la naturaleza se deben a una mentalidad *falocrática* que envenena el suelo con sustancias tóxicas, agota el suelo porque privilegia los monocultivos, produce objetos superfluos contaminantes y considera que la agricultura industrial y la bomba atómica son signos de progreso.¹⁴ Otras pensadoras occidentales que Puleo trae a colación son la estadounidense Ynestra King que realiza sus planteamientos sobre la naturaleza a partir del pensamiento anarquista y la alemana Petra Kelly, fundadora del movimiento verde (Puleo 2011).

El ecofeminismo crítico que propone Puleo para que sea posible un mundo que no esté basado en la explotación y la opresión, implica luchar contra todas las dominaciones, “las antiguas y las nuevas, las de los antiguos patriarcados de coerción y las del patriarcado de consentimiento que impone sus mandatos en la desmesura neoliberal. Transformar el modelo androcéntrico de desarrollo, conquista y explotación destructivos implica tanto asumir una mirada empática sobre la naturaleza como un análisis crítico de las relaciones de poder” (2011, 16).

Esa “desmesura neoliberal” a que hace referencia Puleo es objeto de la lucha de mujeres en América Latina en distintos espacios. Estas luchas también pueden considerarse decoloniales: organizaciones que trabajan por la soberanía alimentaria, participación en movimientos —muchas veces indígenas y rurales— para preservar sus territorios amenazados por la minería, la deforestación, la contaminación con agrotóxicos o los megaproyectos comerciales. Es claro que se trata de temas que contradicen el discurso dominante.

En las últimas dos décadas el neoextractivismo como modelo económico basado en la explotación intensiva de bienes y recursos primarios, se legitimó y expandió en la región latinoamericana. Además de reforzar las desigualdades en el intercambio comercial mundial y perpetuar la subordinación

¹⁴ Es interesante conocer dos aproximaciones muy distintas al pensamiento de D’Eaubonne. A pesar de haber sido considerada como la iniciadora de un ecofeminismo esencialista, Puleo le reconoce aportaciones sustanciales desde donde continuar la construcción de un ecofeminismo crítico.

de América Latina como proveedora de materias primas, los conflictos socioambientales y territoriales aumentan y exponen la apropiación desigual de los bienes naturales y la degradación de la base material de la vida de las poblaciones locales (Bolados y Sánchez 2017).

El papel de las mujeres en las luchas de resistencia ha sido el punto de partida para otra vertiente del ecofeminismo que se conoce como *ecofeminismo de la supervivencia*. Desde hace varias décadas se ha hecho visible en América Latina un creciente protagonismo de las mujeres en las luchas sociales; esto puede constatarse en los movimientos socioambientales, en las ONG ambientalistas y en la resistencia indígena en defensa de sus territorios amenazados (Svampa 2015).

El modelo de desarrollo neoextractivista refuerza los peores rasgos del colonialismo. En América Latina el periodo colonial se caracterizó por el saqueo de recursos naturales, y la minería fue actividad de primordial importancia para la sed de oro de la metrópoli. En la actualidad, los impactos del neoextractivismo han llevado a la conceptualización de *zonas de sacrificio*, territorios donde los daños ambientales producidos antes por el desarrollismo y ahora por el neoliberalismo, son vividos y justificados como el costo del progreso. Las *zonas de sacrificio* se caracterizan por altos niveles de contaminación producida por la presencia de metales pesados como el plomo, cobre y arsénico, los que superan de manera significativa a los niveles registrados en otras regiones del territorio nacional al que pertenecen (Bolados y Sánchez 2017, 36). La gravedad de la situación ha generado respuestas también contundentes.

El encuentro entre ecologismo y feminismo en las luchas populares no se ha dado a partir de opciones o revisiones teóricas. Svampa refiere que muy pocas personas en estos movimientos se reconocen inicialmente como ecologistas o feministas, su involucramiento surge a partir de la asunción de la lucha por la defensa de la vida y el territorio. El ecofeminismo de la supervivencia está entonces vinculado a la experiencia de las mujeres en defensa de la salud, la vida y el territorio. El extractivismo voraz ha sido eje del desarrollo (o maldesarrollo) y desde la resistencia popular se ha manifestado la conciencia de que existen vínculos sólidos entre género y ambiente, feminismo y ecología. Estas luchas no son exclusivamente de mujeres, pero su participación mayoritaria

ha permitido su reconocimiento como sujeto relacional. En el contexto de las actuales resistencias al extractivismo se cuestiona el hecho capitalista desde el reconocimiento de la ecodependencia y la valoración del trabajo de reproducción de lo social. Así, el ecofeminismo de la supervivencia rescata la cultura del cuidado “no desde la carencia o desde una visión miserabilista” sino como “inspiración central para pensar una sociedad ecológica y socialmente sostenible, a través de valores como la reciprocidad, la cooperación y la complementariedad (Svampa 2015, 131). Las resistencias esgrimidas desde los territorios han constituido el eje articulador de fuerzas locales en los ámbitos simbólico-cultural y material; y desde donde operan nuevos sentidos de pertenencia y de comunidad.

Las propuestas alternativas para pensar desde el feminismo los problemas socioambientales y participar en la construcción de respuestas ante el embate depredador del desarrollo extractivista recuperan —implícita o explícitamente— características de interseccionalidad al reconocer las relaciones sociales, en distintos contextos culturales y en ámbitos económicos y políticos específicos donde se entrecruzan dimensiones de raza, género, etnia y se entretujan condiciones de desigualdad y vulnerabilidad. Los vínculos entre feminismo y problemática socioambiental se hacen visibles y pueden articularse en propuestas académicas solo cuando se logra un diálogo entre la academia y el activismo social, y se reconoce la complejidad en espacios sociales que arrojan preguntas que requieren apertura, flexibilidad y coherencia en la construcción de respuestas.

En el ámbito socioambiental desde la academia o desde la militancia, es posible confrontar a un proyecto neoliberal globalizador que se vale de las ideas, las imágenes y las armas para imponer su poder. Aída Hernández (2008) enfatiza que, en esta época de globalización caracterizada por la fragmentación del proceso productivo, de las luchas políticas y de los imaginarios colectivos, el establecimiento de alianzas y articulaciones entre las luchas y la construcción de cadenas de equivalencias entre micropolíticas, es el reto que enfrentan los sectores críticos en diversas regiones del planeta. Si acercamos estos planteamientos al feminismo socioambiental, se puede observar que es un espacio privilegiado para la generación de alternativas contrarias al

colonialismo. Esto se percibe cuando postula que las mujeres mayas del movimiento agroecológico de Chiapas tendrían mucho que compartir con las mujeres de los Himalayas de Garhwal en la India que defienden sus bosques y confrontan a las transnacionales madereras. Desafortunadamente la información y las personas no fluyen con tal facilidad de Sur a Sur, como lo hace el capital y la fuerza laboral (cuando se le requiere) de Norte a Sur y de Sur a Norte, respectivamente.¹⁵

Reflexiones finales

En este capítulo se ha insistido en la necesidad de reconocer la permanencia del colonialismo y sus manifestaciones en un contexto de globalización. Los discursos dominantes muchas veces presentan la globalización como una fatalidad incuestionable y omnipresente a la que hay que adaptarse de forma irremediable. Si bien es cierto que los procesos globalizadores son una realidad, esto no implica la desaparición de las construcciones que se generan desde lo local, en diálogo con las condiciones globales. Reconocer y visibilizar las propuestas que se construyen desde la resistencia y desde la construcción de alternativas en distintos contextos locales es la vía privilegiada para analizar los vínculos entre género y medio ambiente y las aportaciones del feminismo como respuesta frente a la creciente problemática socioambiental en amplias y diversas regiones del planeta.

Persiste el riesgo de adoptar nuevas formas de colonialismo debido al peso del feminismo occidental¹⁶ en los organismos internacionales que

¹⁵ Hernández no sitúa su trabajo dentro del feminismo socioambiental, pero retomamos los ejemplos que ella menciona como muestra de las posibilidades de comunicación y articulación de esfuerzos desde contextos locales en una era global.

¹⁶ En la nota 6 de este capítulo se explicó el uso del concepto de feminismo *occidental*. Cabe señalar que en América Latina, las feministas decoloniales se refieren a los *feminismos hegemónicos*, que aunque inicialmente enarbolaron las banderas de la libertad y de la igualdad de las mujeres ante los hombres, cayeron en la trampa del etnocentrismo o eurocentrismo propio de las ideologías de la modernidad (liberalismo, socialismo/marxismo, cristianismo,

favorecen una concepción de la igualdad de género que homogeniza la imagen de las mujeres. Son importantes los esfuerzos por transversalizar la perspectiva de género en las políticas que se plantean en la agenda ambiental internacional, pero sin la participación afectiva de las mujeres que viven y luchan a diario en espacios afectados por políticas de desarrollo depredadoras, la perspectiva de género queda como adorno que no se traduce en la reducción de desigualdades estructurales.

El feminismo socioambiental ha experimentado avances sustanciales en las últimas décadas. Si bien en un principio prevaleció una visión occidental, ha habido una producción significativa de experiencia y conocimiento desde el Sur global. El diálogo entre las distintas vertientes es necesario para que el impacto de las propuestas alcance distintos ámbitos: los espacios de toma de decisión de políticas internacionales, los grupos de generación de conocimiento en universidades y centros de investigación y las luchas de las organizaciones populares que defienden sus territorios y recursos naturales.

La crisis socioambiental actual exige una praxis inscrita en marcos teóricos y categorías analíticas incluyentes que den cabida a la pluralidad y a las propuestas surgidas desde grupos subalternos también plurales y diversos. El colonialismo que permea gran parte del pensamiento occidental ha demostrado su inoperancia para responder a los problemas ambientales y las desigualdades de género en el Sur global; tampoco el ecofeminismo poscolonial esencialista logra liberarse de estereotipos que perpetúan relaciones de subordinación. La construcción de puentes entre género, crisis ecológica, ética ambiental y derechos implica enfoques interseccionales que superen el pensamiento dualista, así como reconocer que desde el arte y la literatura es posible conocer formas de relación sociedad-naturaleza y mecanismos de interacción social, es un avance y una ventana de oportunidad para nuevas formas de pensamiento creativo que fortalezca la comprensión y contextualización de la dimensión de género en distintas manifestaciones de la crisis socioambiental.

conservadurismo y colonialidad) y les fue imposible ver las luchas de las mujeres fuera de esos marcos epistemológicos (citado en Villarroel 2019, 106).

En un contexto de transnacionalización del modelo de desarrollo neoextractivista que se impone con violencia y destruye territorios y espacios sociales, el feminismo socioambiental puede ser levadura que abone a diálogos y alianzas transfronterizas en un sentido geográfico y epistemológico.¹⁷

Referencias

- AWID (Association for Women in Development). 2004. “Interseccionalidad: una herramienta para la justicia de género y la justicia social”. *Derechos de las mujeres y cambio económico*, núm. 9. <https://www.awid.org/es/publicaciones/interseccionalidad-una-herramienta-para-la-justicia-de-genero-y-la-justicia-economica>.
- Bahri, Deepika. 2009. “Feminism and Postcolonialism in a Global and Local Frame”. En *Vents d’Est, vents d’Ouest: Mouvements de femmes et féminismes anticoloniaux*, editado por Christine Verschuur, 193-212. Ginebra: Graduate Institute Publications.
- Bolados García, Paola y Alejandra Sánchez Cuevas. 2017. “Una ecología política feminista en construcción: el caso de las ‘mujeres de zonas de sacrificio en resistencia’”. *Psicoperspectivas* 16 (2): 33-42.
- Buoteldja, Houria. 2018. “Raza, clase y género: la interseccionalidad, entre la realidad social y los límites políticos”. En *Desde el Margen*, núm. 3. https://www.ivoox.com/inteseccionalidad-a-debate-intervencion-houria-bouteldja-audios-mp3_rf_19978542_1.html.
- Chaddock, Noelle y Beth Hinderliter. 2019. *Antagonizing White Feminism: Intersectionality’s Critique of Women’s Studies and the Academy (Feminist Strategies: Flexible Theories and Resilient Practices)*. Nueva York: Lexington Books
- Hernández, Aída. 2008. “De feminismos y poscolonialismos. Reflexiones desde el sur del Río Bravo”. En *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas*

¹⁷ Para ahondar en este tema véase el capítulo de Verónica Vázquez, Rocío Martínez y Dulce María Sosa Capistrán incluido en esta obra (nota de las coordinadoras).

- desde los márgenes*, editado por Liliana Suárez Navaz y Rosalva Aída Hernández, 68-111. Madrid: Cátedra.
- Herr, Ranjou S. 2014. "Reclaiming Third World Feminism: Or Why Transnational Feminism Needs Third World Feminism". *Meridians* 12 (1): 1-30.
- Kabeer, Naila. 1998. *Realidades trastocadas: las jerarquías de género en el pensamiento del desarrollo*. México: Paidós.
- Kaur, Gurpreet. 2011. "Women and Environment: Postcolonial Ecofeminism, Activism and Women Writing Indian Fiction in English". *International Proceedings of Economics Development and Research* 44 (7): 30-34.
- Lara Delgado, Jonhny. 2015. "Pensamiento decolonial como instrumento transgresor de la globalización". *Analéctica* 1, núm. 10. <https://arkhoediciones.com/analectica/analectica/index.php/analectica/article/view/101>.
- Mignolo, Walter D. 2010. "La colonialidad: la cara oculta de la modernidad". En *Modernologies*, catálogo de exposición del Museo de Arte Contemporáneo de Barcelona, 39-49. www.macba.es/PDFs/walter_mignolo_modernologies_cas.pdf.
- Mohanty, Chandra. 2008. "Bajo los ojos de Occidente: feminismo académico y discursos coloniales". En *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*, editado por Liliana Suárez Navaz y Rosalva Aída Hernández, 112-161. Madrid: Cátedra.
- Montanaro Mena, Ana Marcela. 2017. *Una mirada al feminismo decolonial en América Latina*. Madrid: Universidad Carlos III de Madrid; Dykinson.
- Puleo, Alicia H. 2013. "Feminismo y ecología". En *Medio ambiente y desarrollo. Miradas feministas desde ambos hemisferios*, coordinado por Roser Manzanera Ruiz, Carmen Miguel Juan y Vanessa Sánchez Maldonado. Granada: Universidad de Granada; Fundación Ipade.
- Puleo, Alicia H. 2011. *Ecofeminismo para otro mundo posible*. Madrid: Cátedra.
- Santos, Boaventura de Sousa. 2010. *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Ediciones Trilce.
- Saunders, Kriemild. 2002. *Feminist Post-Development Thought. Rethinking Modernity, Post-Colonialism and Representation*. Londres: Zed Books.

- Spivak, Gayatri. 2003. “¿Puede hablar el subalterno?”. *Revista Colombiana de Antropología* 39: 297-364.
- Suárez Navaz, Liliana y Rosalva Aída Hernández. 2008. *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*. Madrid: Cátedra.
- Svampa, Maristella. 2015. “Feminismos del Sur y ecofeminismo”. *Nueva Sociedad* 256: 126-130.
- Tyagi, Ritu. 2014. “Understanding Postcolonial Feminism in Relation with Postcolonial and Feminist Theories”. *International Journal of Language and Linguistics* 1 (2): 45-50.
- Vázquez García, Verónica y Margarita Gutiérrez Velázquez, comps. 2004. *Miradas al futuro: hacia la construcción de sociedades sustentables con equidad de género*. México: UNAM.
- Villarroel Peña, Yetzy. 2019. “Feminismos descoloniales latinoamericanos: geopolítica, resistencia y relaciones internacionales”. *Relaciones Internacionales* 39: 103-119. Universidad Autónoma de Madrid.

3

Ecología política feminista latinoamericana

Astrid Ulloa

Introducción

La *ecología política* (EP) en sus inicios en la década de 1980 dio cuenta, de una manera sistemática y crítica, de las interrelaciones locales-nacionales-globales articuladas a los procesos de apropiación territorial y ambiental, y de su interacción con los movimientos sociales, con lo que evidenció las desigualdades ambientales, sociales, políticas y territoriales. De igual manera, señaló los procesos de acceso, uso, control y toma de decisiones sobre la naturaleza y su articulación con la posición de género y la etnicidad. Sin embargo, el género como categoría analítica se consolidó en la década de 1990, a partir de las críticas a los efectos de las nociones modernas (naturaleza/cultura, razón/emoción, público/privado, entre otras) en la producción de desigualdades en especial para las mujeres. Asimismo, en la década de 1990, la *ecología política feminista* (EPF) irrumpe con una perspectiva y una crítica feminista que demanda una epistemología y metodologías propias. A partir de ahí se han generado trabajos sistemáticos de diversos investigadores(as) que deconstruyen la relación naturaleza/cultura y las relaciones de género, para posicionar otras perspectivas y miradas en torno a los procesos de poder que atraviesan la producción de conocimientos y prácticas sociales y políticas vinculadas con lo ambiental y que naturalizan las desigualdades (Escobar 1996; Haraway 1985; Harding 1992).

Cabe destacar que la EP a comienzos del siglo XXI tiene diversas tradiciones y trayectorias al igual que temáticas específicas (Perreault, Bridge y McCarthy 2015; Bryant 2015; Peet, Robbins y Watts, 2011). Sin embargo, en general, la perspectiva de la EPF es muy poco señalada. Por lo tanto, la EPF se

torna en un campo propio en el cual emergen diversas compilaciones e investigaciones de trayectorias individuales.

En el siglo XXI se consolidó la EPF y se dio una apertura a temas y debates transversales sobre las relaciones de género, partiendo de una metodología crítica y feminista con trabajo de campo sistemático para abordar las prácticas y producción de conocimientos relacionadas con lo ambiental. Lo que llevó a la EPF a ser considerada como un campo específico y diferenciado de la EP (Bryan 2015; Resurrección y Elmhirst 2008). Esta diferenciación que plantea la EPF se centra en evidenciar de manera crítica la instauración y la exacerbación de las desigualdades ambientales, fruto de los impactos económicos y transformaciones ambientales en las relaciones de género en contextos locales ambientales, en especial para las mujeres.

Si bien hay varias definiciones de la EPF, presento aquí las que considero que permiten ver sus alcances y propuestas. Elmhirst (2017) plantea que la EPF en la actualidad:

[...] 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 (2017, 52).

La EPF ha respondido a procesos ambientales contextualizados social e históricamente, lo que ha generado diversidad de análisis y miradas. Por lo tanto, se consolidaron propuestas que dieron paso a diversas perspectivas de la EPF, las cuales responden a trayectorias tanto personales como de algunos grupos colectivos y a demandas de análisis académicos críticos de acuerdo con contextos específicos.

Harcourt y Nelson (2015a) definen a la EPF como un proceso de conocimientos situados que relacionan aportes teóricos, metodológicos y de experiencias y prácticas situadas de relación con el planeta:

[...] nuestro objetivo colectivo es abrir el espacio para aprender a través del cuerpo y otras epistemologías y cosmovisiones, reconociendo que esta forma

de conocimiento ha sido suprimida por los enfoques occidentales de la investigación científica (2015a, 6).

Como plantean Harcourt y Nelson (2015b), una mirada desde la EPF implica actuar, pensar y sentir de manera conectada con las vivencias, experiencias y conocimientos específicos, lo que implica diversidad en los análisis y propuestas. Por lo tanto, hoy en día se puede hablar de múltiples EPF, entre ellas está la *ecología política latinoamericana* (EPLA).

La EPLA ha estado en conexión, diálogo o confrontación con la EP anglosajona. Las dos trayectorias de la EP, la anglosajona y la latinoamericana, tienen elementos comunes, pero se distancian por sus contextos históricos, sociopolíticos y ambientales, y por las demandas y articulaciones con movimientos sociales.¹

Algunos teóricos e iniciadores de la EPLA (Leff 2003; Alimonda 2011; Escobar 1996) han planteado en sus análisis no solo puntos en común que emergen junto con las tradiciones anglo y europeas de la EP, sino también han marcado otras genealogías, distancias, confrontaciones y propuestas diferentes (Ulloa 2015). La EPL ha tenido una mirada crítica, pero sin considerar las diferencias ni desigualdades de género como centrales en los análisis, puesto que ha privilegiado analizar las relaciones de poder y las desigualdades socioambientales desde una perspectiva histórica, las cuales afectan procesos sociales o colectivos culturales o étnicos. De igual manera, posicionan la producción de conocimientos y demandas territoriales y ambientales locales frente a procesos extractivistas.

Sin embargo, hay otro tipo de producciones académicas que se centran en relaciones de género con lo ambiental desde los feminismos, los estudios de género y desarrollo, y los planteamientos de los diversos ecofeminismos. Esto ha permitido la consolidación de una EPF de manera independiente, la cual no ha sido claramente reconocida ni sistematizada en cuanto a sus aportes.

¹ Véase el capítulo de Patricia Susial Martín incluido en este libro en el que se profundiza sobre este tema (nota de las coordinadoras).

Por lo tanto, este texto tiene como objetivo presentar los aportes de lo que denomino una *ecología política feminista latinoamericana* (EPFLA), la cual tiene un enfoque particular por estar en diálogo y relación con los diversos feminismos, las espacialidades feministas, los movimientos feministas y los movimientos de mujeres indígenas.

Para dar cuenta de ello retomo tanto mi experiencia, trayectoria y relaciones con la EP y la EPF, así como libros y artículos publicados sobre EP y EPF, al igual que algunos de los textos que se posicionan claramente como EPF. De igual manera, retomo la producción de la EPLA y los nuevos planteamientos de EPFLA que emergen en el siglo XXI, sobre todo los aportes desarrollados en español. Con base en dichas lecturas desarrollo este texto en seis partes. La primera de ellas consta de un breve recuento de los inicios de la EPF. A continuación, realizo un acercamiento a las diversas perspectivas de las EPF. Posteriormente, presento la emergencia y desarrollo de la EPLA. Luego doy paso al recuento de la emergencia, la consolidación y las tendencias de la EPFLA. Por último, realizo un esbozo de las tendencias temáticas contemporáneas de la EPFLA. Y para concluir, planteo unas reflexiones finales, que dan cuenta de los temas comunes y más relevantes en las diversas EPF.

Inicios de la *ecología política feminista*

En la década de 1980, la EP se centró de manera general en el acceso a *recursos naturales* de acuerdo con la perspectiva de género y etnicidad. Sin embargo, hay muchos críticos que consideran que en esta diversidad de perspectivas no se consideró lo político en un sentido amplio (Blaikie y Brookfield 1987; Painter y Durham 1995; Peet y Watts 1996). De igual manera, la perspectiva feminista en la EP no estaba bien desarrollada.

En la década de 1990 la EP estaba articulada en torno a problemáticas globales (la crisis ambiental, las desigualdades demográficas y económicas), discusiones teóricas posmarxistas, investigaciones centradas en la capacidad de acción de los actores sociales e intereses posestructuralistas orientados a

entender la relación poder-conocimiento. Las actividades políticas en torno al medio ambiente y los *recursos naturales* se vincularon con diferentes y nuevos actores sociales lo que exigió análisis más complejos de los diversos niveles de interrelación, al igual que de los conflictos y las resistencias que la relación entre humanos y medio ambiente implica. Más aún, los desarrollos en las perspectivas teóricas sobre los movimientos sociales, en la EP y en los análisis de discursos posestructuralistas, permitieron situar y problematizar lo político como centro de investigación y las implicaciones políticas de los significados y los procesos de construcción del conocimiento, lo que ha permitido una crítica de las categorías modernas, así como los procesos del desarrollo. De igual manera, se dio un énfasis socioeconómico en temas de clase, género y etnicidad (Peluso 1995; Bebbington 1996).

Los análisis incluían género, pero no desde una perspectiva feminista. En ese contexto, el trabajo de Dianne Rocheleau se torna fundante de la EPF (Mehta 2016), en particular con su artículo “Gender and Biodiversity: a Feminist Political Ecology Perspective” de 1995, el cual se volvió un referente obligado para los análisis ambientales. En él presenta un enfoque de EPF, basado en su investigación en Kenia, donde analiza las desigualdades de derechos y responsabilidades entre hombres y mujeres cuando acceden a la naturaleza, y sus prácticas de manejo y conservación. Posteriormente, el libro *Feminist Political Ecology* de Rocheleau, Thomas-Slayter y Wangari (1996), se considera hasta el día de hoy una referencia fundamental para los debates y análisis contemporáneos, puesto que situó un campo específico y generó una propuesta metodológica y teórica. Las autoras plantean la emergencia y las articulaciones con los estudios feministas y ambientales, al destacar los vínculos con el ecofeminismo, el ambientalismo feminista, el feminismo socialista, y el posestructuralismo feminista ambientalista. Asimismo, presentan ejes de análisis estructurados con base en el género, la identidad y la diferencia, en torno a: conocimientos dependientes del género; derechos y responsabilidades ambientales dependientes del género; riesgo ambiental de la vida cotidiana; política ambiental; y activismo de base. Rocheleau, Thomas-Slayter y Wangari generan una de las primeras definiciones de la EPF:

Nuestra aproximación se ocupa primero de la preocupación de las ecologistas políticas, que enfatizan los procesos de toma de decisiones y el contexto económico, político y social que conforma las políticas y las prácticas ambientales. Los ecologistas y las ecologistas, desde el punto de vista político, se han centrado ampliamente en la distribución desigual del acceso a los recursos y del control de estos, factores que dependen tanto de la clase como de la etnicidad (Peet y Watts 1993). La ecología política feminista considera el género como una variable crítica que conforma el acceso de los recursos, y su control, al interactuar con la clase, la casta, la raza, la cultura y la etnicidad para, así, dar forma a procesos de cambio ecológico, a la lucha de los hombres y las mujeres para sostener formas de subsistencia ecológicamente viables y a las expectativas que cualquier comunidad tiene de un “desarrollo sustentable” (1996, 4).

A partir de esta propuesta surgieron múltiples artículos y trabajos que fueron consolidando la EPF (mencionarlos aquí es una tarea muy compleja y difícil). Pero sí es necesario destacar los diálogos de la EPF con propuestas de diferentes disciplinas que se centran en el género. Los estudios de género y desarrollo enfocados en las desigualdades y la pobreza que producen el desarrollo y los proyectos relacionados con este permiten entender cómo se mantienen las relaciones de género desiguales y cómo se reproducen en el marco de dichos procesos (Peet y Hartwick 1999; Simmons 1997). Estas críticas se articularon a las discusiones sobre la crisis ambiental.

En la década de 1990, género y ambiente fueron un eje central de análisis de las complejas interacciones entre los fenómenos sociales y ambientales, con el fin de señalar las desigualdades de género, y así proponer vías para revertirlas. Sin embargo, dentro de esta perspectiva general hay diferentes énfasis y transformaciones.

Algunas investigadoras como Agarwal (1991), Braidotti, Charkiewicz, Hausler y Wieringa (1994), Mellor (1998) y Buckingham-Hatfield (2000), entre otras, hicieron una fuerte crítica al desarrollo, así como a la defensa de la articulación de los movimientos de mujeres en la protección del medio ambiente y los movimientos ecofeministas. Su crítica central fue a los procesos estructurales de dominación sobre la naturaleza y las mujeres.

Por otro lado, el surgimiento de diversos ecofeminismos cuestionó la posición patriarcal basada en dualidades que afectan la vida no solo de las mujeres sino también de la naturaleza. Mies y Shiva (1993) han sido centrales en estos debates, destacan la asociación de las mujeres y la naturaleza y su papel en el cuidado y defensa de los territorios y la naturaleza. También critican las implicaciones de las categorías binarias occidentales, que consideran que la naturaleza es externa y es vista como recurso de cuantificación, extracción, posesión y destrucción asociadas a lo femenino. Sin embargo, a partir de las críticas sobre la asociación mujer-naturaleza, propusieron incluir el género como una categoría histórica para entender las relaciones entre mujeres y hombres dentro del entorno. También afirmaron que los efectos sobre la naturaleza y las mujeres no responden a *causas naturales*, sino a procesos históricos y construcciones culturales de género y procesos de interseccionalidad. Estos contextos se basan en nociones duales en las que lo femenino se asocia con la naturaleza, que se extiende a lo territorial y genera desigualdades, por lo tanto, demandaron una nueva perspectiva que podría clasificarse por lo general como ambientalismo feminista (Agarwal 2004; Jackson 1993).

De igual manera, la EPF ha establecido redes con movimientos sociales, entre ellos los liderados en defensa de los derechos de las mujeres. Estas articulaciones se pueden relacionar con las llamadas olas de los feminismos, que, si bien responden a una perspectiva histórica euro y anglocéntrica, han generado posicionamientos y reacciones desde las diversas perspectivas. Las variadas trayectorias de la EPF han generado visiones particulares en sus análisis críticos sobre las relaciones desiguales de género y, desde críticas feministas, sobre los vínculos entre el género y lo político y lo ambiental. Asimismo, los debates desde las diversas trayectorias han aportado a las perspectivas analíticas de las ciencias sociales. Estos planteamientos han destacado tanto la diferencia en la producción de conocimientos como los derechos y los procesos de resistencias en torno a acceso, control, uso, toma de decisiones y derechos respecto a las naturalezas (Rocheleau, Thomas-Slayter y Wangari 1996). La EPF articula no solo perspectivas ambientales y ecofeministas, sino también al ambientalismo feminista y las críticas a las concepciones y el desarrollo duales modernos.

De esta manera, ofrece una mirada más compleja para enfrentar las desigualdades socioambientales y de género.

Las conexiones entre feminismos, ecofeminismos y mujeres han sido criticadas por plantear una correspondencia esencialista entre mujeres y *naturaleza* (Archambault 1993). De manera similar, también existen cuestionamientos entre la asociación de feminidad y naturaleza (Plumwood 1993), dado que las relaciones patriarcales han delegado el cuidado a las mujeres, lo que evidencia una perspectiva androcéntrica. Sin embargo, existen nuevas perspectivas relacionadas con las demandas de las mujeres locales para cuidar a los no humanos y la continuidad de la vida para enfrentar los procesos de apropiación y globalización de los entornos naturales, y las desigualdades entre mujeres y hombres que generan explotación extractiva y degradación ambiental.

En el siglo XXI, la EPF incorporó una concepción amplia de lo político, de la sociedad civil, de la historicidad, al igual que de discusiones acerca de las situaciones específicas de conocimientos particulares. De esta manera, la EPF trasciende el marco de lo institucional para acceder a las prácticas diarias y a las esferas de lo privado, el cuerpo y las emociones relacionadas con el medio ambiente. Esto último a partir de las diferencias de género y de relaciones de poder-conocimiento y situaciones históricas particulares y prácticas en contextos sociales e históricos de manera interseccional. Los análisis se centraron desde lo simbólico y lo material, la producción del significado en torno a la naturaleza socialmente construida y articulada a dinámicas locales-globales que generan desigualdades, hasta los ejes analíticos que se han orientado al desarrollo, lugar y escala, atravesados por lo político y las políticas de lo ambiental. Asimismo, un nuevo eje de análisis se ha enfocado en los procesos extractivistas y en los efectos sobre las dinámicas sociales locales y los procesos ambientales. Por último, en tiempo reciente se está dialogando con perspectivas que incluyen a los no humanos, así como nuevas nociones de justicia ambiental.

Elmhirst (2015) hace un balance de la EPF, al trazar las tendencias de análisis y temáticas en las cuales se centra en la actualidad. Plantea las transformaciones y producción de naturaleza del capitalismo (naturalezas neoliberales) hasta el cambio climático y sus efectos diferenciados de acuerdo con

el género. Estas diferencias se centran en el acceso y control de recursos en grupos familiares y sus diferencias entre hombres y mujeres, las dinámicas de los procesos de desposesión y acaparamiento de tierra y agua, así como las transformaciones en espacios domésticos. Señala procesos de constitución de subjetividades e identidades de género en relación con ambientes cambiantes y las diversas relaciones de poder de acuerdo con diversas interconexiones (clase, raza, etnia, localización, funcionalidad, sexualidad, casta), subjetividades, cuerpos e identidades relacionadas con lo *natural*. Lo anterior, evidencia el papel de la materialidad, la agencia de la naturaleza y la ética del cuidado hacia la misma: “En otras palabras, la materialidad de la naturaleza y su producción a través de significados culturales (en torno al acceso) y el trabajo (prácticas laborales cotidianas) significan que el compromiso de las personas con las ecologías forestales también produce subjetividades de género” (2015, 524). Elmhirst hace un llamado a repolitizar el género y buscar perspectivas innovadoras de análisis en torno a las subjetividades e identidades (cuerpos, humanos, no humanos), con base en nuevos y complejos ensamblajes de poder.

Actuales investigaciones desde las ecologías políticas feministas

En las compilaciones recientes de Resurrección y Elmhirst (2008), Harcourt (2016), Harcourt y Nelson (2015b) y Elmhirst (2015; 2017) se presentan balances de los aportes de la EPF, para plantear que no es posible hablar en singular de la EPF, por lo tanto, hay que dar cuenta de las diversas trayectorias y sus tendencias, así como de nuevas EPF. De las anteriores compilaciones se pueden destacar las siguientes tendencias en las temáticas.

Resurrección y Elmhirst (2008) se centran en la relación entre género y manejo, al igual que en la explotación de los recursos, pero destacan la perspectiva crítica y política de esta relación en contextos de Asia. Retoman las dimensiones políticas y las relaciones de poder que atraviesan las concepciones naturalizadas de lo femenino y lo masculino del desarrollo sustentable, destacando los efectos de las políticas macroeconómicas y neoliberales. De igual manera resaltan los conocimientos y subjetividades asociados a las agencias

generalizadas. Si bien se centran en las trayectorias de género y ambiente, las autoras se posicionan desde los planteamientos con base en la EPF. En su enfoque destacan los procesos de acceso y control de los recursos, pero a partir de las construcciones de género y de los conocimientos para analizar los efectos de las relaciones de poder en la construcción de las diferencias.

Harcourt y Nelson (2015b) presentan en su compilación, textos que aportan elementos desde las trayectorias de la EPF, el giro descolonial y poscolonial, hacia una EPF situada y contextualizada a partir de experiencias y trayectorias propias. Aspectos estos que permiten abrir las discusiones en torno al género hacia el reconocimiento de las identidades desde un enfoque interseccional y una apertura hacia lo no humano. Estos enfoques permiten ampliar los debates hacia múltiples EPF centradas en naturalezas-culturas, poshumanismo, emociones y la performatividad del feminismo y del ambientalismo, los movimientos sociales y el activismo, entre otros, que complejizan las perspectivas actuales de la EPF.

Elmhirst (2017) plantea que su mirada desde la producción anglo y su experiencia con movimientos sociales, le permiten hablar de cuatro ejes: “a) la EPF y las dinámicas de género en el acceso a los recursos y su despojo; b) ontologías posthumanistas, cuerpos y materia en la EPF; c) suficiencia, los comunes y ética feminista del cuidado, y d) ecología política feminista decolonial”.

Existen nuevas temáticas en torno a los riesgos y las percepciones del cambio climático y la energía nuclear (Kimura 2015); también, sobre el papel de la raza que, respecto del género, permite nuevos análisis ambientales que complejizan dichas categorías en relación con lo ambiental (Mollett y Faria 2013). De igual manera, las emociones se tornan en el centro de los análisis que atraviesan las prácticas y geopolíticas cotidianas ambientales (Sultana 2015). El cuerpo como el lugar de inscripción de territorialidades, pero también el debate sobre qué cuerpos importan a la EPF, surgen como ejes clave en los análisis sobre corporalidades de humanos y no humanos (Hayes-Conroy y Hayes-Conroy 2015). Por último, las masculinidades y sus diferencias, y su relación con las mujeres en contextos específicos de articulación con lo ambiental han sido novedoso enfoque de análisis (Paulson 2016).

Si bien las autoras mencionadas hablan de EPF, no hay una mención clara hacia la EPLA y menos sobre una EPFLA.

Experiencias y conocimientos históricos y específicos: *la ecología política latinoamericana*

La EPLA tiene especificidades y particularidades en torno a nociones como territorio, deuda ecológica, propuestas analíticas y aportes contextualizados de acuerdo con los países y sus trayectorias (Alimonda 2011; Alimonda et al. 2017; Leff 2013; Porto-Gonçalves y Leff 2015). Todo ello ha permitido el desarrollo propio y la aproximación a temáticas ligadas a los procesos coloniales, a la modernidad, al desarrollo y a alternativas al desarrollo.

Esta perspectiva reclama una mirada histórica y el reconocimiento de relaciones de poder desde la colonia y las interrelaciones entre desarrollo y apropiación de lo ambiental por parte de procesos globales que ocasionaron y ocasionan despojos y violencia, y que generaron episteme-etno-ecodidios (aniquilación de las epistemes indígenas y de sus pueblos y ecosistemas). Asimismo, se posicionan otras maneras críticas de relacionarse con el desarrollo desde los pobladores locales (Alimonda 2011, 2017; Leff 2003; Escobar 2005; Ulloa 2015). La perspectiva latinoamericana ofrece una mirada centrada tanto en las críticas al desarrollo como en la formulación de propuestas desde procesos locales de interrelación con lo ambiental cuyas particularidades espaciales y temporales demandan procesos de justicia ambiental, y debates relacionados con decolonialidad (Moreano, Molina y Bryant, 2017). Estas interrelaciones en contextos actuales de extractivismo han generado una producción que busca dar cuenta de las nuevas apropiaciones de la naturaleza en contextos del modelo capitalista (Alimonda 2011; Delgado 2013; Alimonda et al. 2017). También está el caso de los libros de Durand, Figueroa y Guzmán (2012) en México, y Bustos, Prieto y Barton (2015) en Chile, que presentan sus perspectivas localizadas, centradas en los conflictos ambientales (áreas de conservación, proceso capitalista o extracción y la reconfiguración del espacio local), y

discusiones sobre la naturaleza, la propiedad, el conocimiento y el poder, así como las tendencias y trayectorias de la EP en sus países.

En general la EPLA ha tenido una mirada crítica, pero no ha considerado a profundidad las diferencias ni las desigualdades de género, toda vez que ha privilegiado el análisis de las relaciones de poder en procesos sociales o en los efectos que traen para colectivos culturales o étnicos. Las trayectorias de la EPLA vinculadas con género y feminismos se han mantenido únicamente en las menciones de mujeres o diferencias de género en relación con el medio ambiente, que al final podrían reificar un binario género-sexo, sin hacer una crítica profunda de las implicaciones estructurales de las desigualdades de género. Tales perspectivas implican un enfoque masculino-reductor de EPLA. Esta falta de reconocimiento responde a una geopolítica de la producción de conocimiento (centrada en una forma específica de producción, circulación y distribución de conocimientos) que privilegia ciertos conocimientos y desconoce otros; en este caso, desconoce la producción de las mujeres o de los enfoques feministas en el contexto académico. Situación que se ve reflejada en la falta de reconocimiento, sistematización y visibilidad de estos debates y propuestas provenientes de la EPF.

Sin embargo, hay algunas aproximaciones a las perspectivas de género y feministas. Por ejemplo, Leff (2004) presenta una conexión general entre el medio ambiente, el género y las mujeres y los ecofeminismos, pero no desde una perspectiva feminista. En general, solo hay referencias menores al género. La revista *Ecología Política* de 2016 dedicó su número 51 a la EP en América latina. Sin embargo, solo publica dos artículos que plantean la inclusión de género como categoría analítica en la propuesta de EP urbana (Quimbayo y Vásquez 2016) y la perspectiva interseccional para los análisis del contexto político boliviano (Kaijser 2016). Sin embargo, no hay un posicionamiento ni metodológico ni conceptual desde una EPF. Por otro lado, en las compilaciones recientes de Clacso sobre EP (Alimonda et al. 2017), si bien dan a conocer debates en torno a epistemologías y otros conocimientos, el género aparece mencionado en algunos capítulos, pero no como categoría transversal ni desde una perspectiva feminista. Por lo tanto, la EPLA no se ha centrado en análisis de las relaciones de género como una categoría analítica central para entender

los procesos diferenciados entre hombres y mujeres en relación en contextos de desigualdades socioambientales.

Asimismo, en la producción académica de la EPLA, no es tan clara la perspectiva de una EPF, ni de su trayectoria o su espacio en la geopolítica del conocimiento. Por lo tanto, cabe preguntarse si es que no hay producción o si hay un desconocimiento de esta. Considero que sí hay producción académica y de activistas que puede denominarse EPFLA, la cual responde a otras trayectorias y a otras conexiones con los movimientos sociales, los feminismos latinoamericanos y otras perspectivas teóricas.

Emergencia de la *ecología política feminista latinoamericana*

La EPFLA emerge como una perspectiva situada que aborda, a partir de la Colonia, el proceso impulsado por el extractivismo, que instaura y exacerba desigualdades de género.

En América Latina, desde el campo de investigación sobre las relaciones de poder en torno a lo ambiental, se ha generado poca producción académica sobre discusiones que se centran en los debates críticos de las implicaciones de las categorías de naturaleza/cultura y las relaciones desiguales de género, de acuerdo con raza, etnicidad y otras nociones de naturalezas (Escobar 2010; Segato 2011; Walsh 2015).

Paralelamente, la producción de autoras latinoamericanas que se sitúan desde una perspectiva crítica feminista de la EP, o de aquellas que generan una crítica a la producción de conocimientos académicos de acuerdo con el género en torno a lo ambiental, no es conocida o no se ha posicionado dentro de la EPLA. De hecho, las miradas feministas con base en la EP no se han considerado en las trayectorias de la EPLA. Esta invisibilidad también se debe al hecho de que los trabajos de autoras que han sido clave en el replanteamiento de las categorías analíticas de género y naturaleza, no son considerados como de ecólogas políticas feministas. Asimismo, esto obedece a que la EPLA se ha centrado en temas específicos vinculados a la explotación y extracción de *recursos naturales* y de los territorios locales en una relación de poder desigual, pero no

hay reflexiones sobre los supuestos básicos de un espacio generizado ni de la politización de categorías duales como las bases para producir desigualdades. Además, dentro de la perspectiva de la EPLA, las publicaciones de académicas que se caracterizan por una mirada feminista, a pesar de que sus análisis están relacionados con discusiones ambientales, se consideran parte de los estudios de género. Por último, las perspectivas feministas se han vinculado recientemente a los debates y demandas ambientales de los pobladores locales. En general, los movimientos ambientales no consideraron el género como una categoría central y los movimientos feministas no pensaron el medio ambiente como parte de sus demandas o áreas de análisis. Los vínculos entre el género y lo ambiental son recientes entre los movimientos feministas y ambientalistas, lo cual ha llevado a la poca visibilización en la EPLA. Por lo tanto, quiero posicionar aquí, el proceso histórico de la EPFLA.

Recientemente en las reflexiones del proceso histórico de la EPLA se ha iniciado el reconocimiento del papel no solo del género sino de las investigadoras y las perspectivas feministas. Considero que la visión de diversas autoras tiene una trayectoria que está ligada a los planteamientos críticos sobre las relaciones coloniales entre humanos, humanos y no humanos, y entre naturaleza y cultura en las asociaciones con lo femenino y masculino respectivamente, en contextos de relaciones desiguales de poder y de imposición de colonialidades. Ellas plantean que fueron impuestas las formas del ser, saber, poder y naturaleza, al igual que de género desde los tiempos coloniales (Walsh 2007; Segato 2011; Ulloa 2015; Lugones 2008).

Asimismo, ha existido un diálogo entre diversas autoras con los trabajos de la EPF anglosajona, en especial con los de Dianne Rocheleau, quien por varios años ha sido un referente clave para los análisis de género y ambiente en América Latina. De igual manera, se retoman las propuestas críticas de género y desarrollo. Pero, lo que ha sido central es la manera en que se han construido propuestas analíticas de la EPFLA a partir de los ecofeminismos, feminismos latinoamericanos y de los movimientos de mujeres indígenas, así como de los estudios de género y espacialidad (geografías feministas).

Ecofeminismos

Los ecofeminismos latinoamericanos surgieron desde diversos procesos ligados a los movimientos feministas y a las dinámicas de los movimientos ambientales. El grupo venezolano ecofeminista de investigación y acción La Danta las Canta (2017b) resalta los movimientos de la teología ecofeminista y las organizaciones ecofeministas, como claves en la emergencia de movimientos de resistencias frente a los extractivismos, al posicionar demandas de derechos sobre territorios y autonomía. También, en el papel que cumplen en el surgimiento de una perspectiva crítica en una perspectiva política feminista en torno a las defensas ambientales centradas en el cuidado y en la generación de alternativas al desarrollo.

El trabajo de la Red Género, Sociedad y Medio Ambiente (Red Gesma), liderada por Margarita Velázquez y Verónica Vázquez, ha posicionado los debates de los ecofeminismos y las diversas tendencias de movimientos feministas ambientalistas. Las publicaciones de la red han logrado compilar textos de EPF y articular las diversas corrientes de género y desarrollo, y género y ambiente en torno a las demandas feministas por revertir desigualdades socioambientales.

Feminismos latinoamericanos y movimientos de mujeres indígenas

La EPFLA retoma de los feminismos latinoamericanos los debates y propuestas de los *feminismos autónomos, comunitarios y descoloniales*.² Considero que las discusiones aportadas por los feminismos latinoamericanos asociados con las resistencias frente a los procesos capitalistas y las dinámicas neoliberales sobre territorios y naturalezas contribuyen a la comprensión de los extractivismos, y alimentan una perspectiva latinoamericana de la EP. Por otro lado, permiten el análisis de los procesos liderados por mujeres indígenas, afrodescendientes

² Para ahondar en este tema véase el texto de Natalia Armijo y Jazmín Benítez incluido en esta misma obra (nota de las coordinadoras).

y campesinas, quienes en algunos contextos se asumen como feministas y en otros no. Esto facilita entender el género como una categoría compleja que permea diversas escalas y visibiliza las variadas opresiones, en especial aquellas que sujetan a las mujeres a relaciones con lo ambiental. Estas perspectivas son retomadas por algunas redes de mujeres indígenas, por lo tanto, destacaré de manera general sus aportes.

Los feminismos autónomos han tenido una trayectoria diversa que ha estado vinculada a propuestas de mujeres indígenas y afrodescendientes, al igual que a diversas genealogías de los feminismos (Encuentro Feminista Autónomo 2009). Entre estas trayectorias se destacan las tendencias feministas indígenas latinoamericanas que plantean una crítica y un distanciamiento epistemológico y político respecto a las olas de los feminismos, a la vez que trazan feminismos subalternos y disidentes. Estos aportes crean una crítica en torno a las lógicas patriarcales, neoliberales y de mercantilización de las naturalezas, que alimentan los procesos económicos de producción. Por otro lado, las posiciones que provienen de algunas mujeres indígenas frente a los feminismos hegemónicos dan lugar a la consolidación de los feminismos comunitarios. Los planteamientos que tienen mayor impacto internacional surgen en Bolivia con Julieta Paredes y María Galindo por medio de la organización Mujeres Creando. Julieta Paredes (2010) realiza una crítica tanto de los feminismos hegemónicos como de las implicaciones que traen las dinámicas económicas neoliberales para los pueblos y las mujeres indígenas en torno a desconocimientos, violencia y desigualdades tanto externas como internas.

Las críticas que surgen entre algunas mujeres indígenas ante los feminismos hegemónicos y las relaciones desiguales entre hombres y mujeres en los pueblos indígenas, dan pie para plantear que hay otro tipo de patriarcados indígenas. En estos debates se consolidan las propuestas de los feminismos comunitarios. En particular, el planteamiento crítico de Julieta Paredes (2010) frente al patriarcado indígena y el entronque de patriarcados, que se articulan y conllevan a desigualdades de género y, también, ambientales y territoriales. Asimismo, Lorena Cabnal (2010) menciona los aportes de los feminismos comunitarios en torno a la relación territorio-cuerpo y los efectos que desencadenan el capitalismo y las prácticas extractivistas, sobre los cuerpos y territorios

indígenas. “Lo que para nosotras comenzó como una consigna política se ha convertido en una categoría dentro del feminismo comunitario que tiene que ver con la defensa y recuperación del territorio cuerpo-tierra” (Cabnal 2013, 3). Estas perspectivas han permitido mirar la relación territorial y ambiental como integrada, y señalar las desigualdades que se generan hacia las mujeres y los territorios feminizados.

Partiendo de las críticas a los feminismos hegemónicos y de los debates acerca de la descolonización desde la década de 1980, las feministas latinoamericanas han propuesto otros análisis acerca de los feminismos y su posicionalidad como feministas descoloniales (Espinosa, Gómez y Ochoa 2014; Gargallo 2012). Esta perspectiva plantea la descolonización de las imposiciones coloniales como producción de conocimiento, relaciones de poder, nociones de naturaleza y del ser.³ De igual manera, consideran que el género como un orden social, es una introducción colonial relacionada con la clase, la etnicidad, la raza y la localización, y critican sus articulaciones previas con los feminismos hegemónicos (Espinosa, Gómez y Ochoa 2014). La mayoría de las feministas descoloniales combinan el activismo y se vinculan con los movimientos sociales a partir de la producción de conocimiento crítico y una perspectiva política, perspectivas que permiten una crítica a las categorías modernas como naturaleza/cultura, y repensar las relaciones entre los humanos/no humanos.

Recientemente, las demandas y protestas de las mujeres indígenas, afrodescendientes y campesinas confrontan las prácticas extractivistas a la vez que plantean tanto críticas como alternativas a las dinámicas económicas que se derivan de la relación modernidad/colonialidad, las visiones de género externas y las relaciones occidentales, al igual que los efectos de los extractivismos, de la violencia, la apropiación y el despojo de sus territorios y naturalezas. Se han generado alternativas que se basan en la creación de alianzas de movimientos de mujeres antiminería, el posicionamiento de otras visiones de desarrollo (alternativas al desarrollo) y construcciones culturales de género en los contextos de los extractivismos, como la ética del cuidado y la justicia

³ Para ahondar en este tema véase el capítulo de Miriam Gay-Antaki en esta misma obra (nota de las coordinadoras).

ambiental (Ulloa 2016, 2017). A estas dinámicas políticas de las mujeres las denomino *feminismos territoriales*. Me refiero con este concepto a las luchas territoriales-ambientales que se centran en la defensa del cuidado hacia el territorio, el cuerpo y la naturaleza, y en la crítica a los procesos de desarrollo y los extractivismos (Ulloa 2017).

En el contexto latinoamericano, los debates políticos se centran comúnmente en la crítica al capitalismo global, en particular, en las industrias extractivistas, dado el gran número de ellas que operan en toda la región.⁴ Por sus efectos que conllevan despojos ambientales y territoriales en todo el continente; desigualdades socioecológicas de diversos tipos, así como implicaciones culturales y sociales. Sin embargo, tales procesos capitalistas aún no se han analizado en su totalidad desde una perspectiva de la EPP.

Espacialidades feministas

Las discusiones en torno a género, espacio, territorialidades y ambiente se han articulado a la EPLA. Las perspectivas feministas del espacio han aportado, al posicionar otras geopolíticas, altergeopolíticas, y privilegian visiones territoriales alternativas y procesos políticos de control de estas a diversas escalas, empezando por el cuerpo-territorio. Estas perspectivas permiten entender las dinámicas políticas tanto de hombres como de mujeres frente a los extractivismos, que se han generalizado en América latina. Asimismo, facilitan la comprensión del aumento de diversas formas de violencia hacia las mujeres, en contextos extractivos, y la emergencia de redes de mujeres indígenas, afrodescendientes y campesinas que plantean críticas y propuestas alternativas a la relación modernidad-colonialidad, a la mercantilización de la naturaleza y al patriarcado. Desde la perspectiva feminista se repiensen los extractivismos y sus devastadores efectos al igual que la violencia que generan (Zaragocin, Moreano y Álvarez 2018). Asimismo, se abre un espacio conceptual para entender

⁴ Para ahondar en este tema véase el capítulo de Verónica Vázquez, Rocío Martínez y Dulce María Sosa, incluido en esta misma obra (nota de las coordinadoras).

las propuestas de mujeres de un control local de los procesos extractivos y por ende del subsuelo: es decir una política vertical del territorio. De igual manera, de sus demandas de otras relaciones de género entre hombres y mujeres en cuanto a la defensa del territorio, el trabajo, las movilizaciones, luchas y resistencias (Ulloa 2016).

Tendencias de la EPFLA

En la EPFLA convergen diversas trayectorias y articulaciones con movimientos ecofeministas, colectivos/os de geografía crítica o territorialidades, feminismos latinoamericanos, con propuestas descoloniales y planteamientos académicos desde la EPF. De igual manera, los espacios de publicación combinan revistas especializadas o de otro tipo, por lo tanto, las tendencias son diferentes. Me centraré en las publicaciones más recientes.

En el número 54 de la revista *Ecología Política* (2017), dedicada a ecofeminismos y ecologías políticas feministas, hay un posicionamiento de diversas autoras y autores en su relación con la EPF. Este número se centra en una perspectiva feminista respecto de los embates del capitalismo y patriarcalismo, para proponer alternativas al desarrollo. Sobresalen los planteamientos de los ecofeminismos (teológicos y en contra de los extractivismos) y feminismos comunitarios y su relación con la EPF, y como alternativas se propone despatriarcalizar y generar otras maneras de relacionarse con lo no-humano en la generación de propuestas de modos de vida colectivos, pero reconociendo la igualdad en la diferencia.

Diferentes académicas están investigando y analizando los conflictos ambientales que surgen desde una perspectiva feminista y se posicionan como ecologistas políticas o ecologistas políticas feministas. Debido a la forma en que se está consolidando la EPFLA, es necesario dar cuenta de su emergencia y sus articulaciones, y sistematizar la producción académica existente en varios países. La EPFLA está conectada con experiencias y conflictos locales, así como con feminismos latinoamericanos, lo que implica un compromiso político con

los procesos locales. Entre la producción académica destacaré algunos de los temas y a autoras que considero más relevantes.

En Colombia se han desarrollado trabajos en torno a problemáticas territoriales y ambientales, vinculados con críticas feministas, que se visibilizan en los estudios de Ojeda (2011) y Ulloa (2015, 2016). Dichas autoras abren un espacio entre lo ambiental, el género, los feminismos y la EP. Asimismo, abordan la relación entre género, políticas públicas y su proceso de territorialización desde una perspectiva interseccional, que busca la comprensión de los procesos espaciales, al igual que en las implicaciones diferenciadas tanto para hombres como para mujeres de las políticas ambientales territorializadas.

En Chile, Bolados y Sánchez (2017) y Bolados et al. (2017) analizan los efectos y conflictos socioambientales del Complejo Industrial Ventanas, en la Región de Valparaíso, con más de diecisiete empresas relacionadas con procesos extractivos de cobre, carbón, hidrocarburos y gas. En particular se centran en los efectos hacia las mujeres y en las dinámicas de resistencia de la agrupación de Mujeres de Zonas de Sacrificio en Resistencia de Puchuncaví-Quintero: la perspectiva que presentan las autoras articula ecofeminismos, feminismos comunitarios y EP de las emociones, para abordar el sufrimiento y las emociones de las mujeres, y visibilizar los territorios como zonas de sacrificio.

En Venezuela, el colectivo La Danta las Canta (2017a) se posiciona desde la EPF y destaca la articulación de una perspectiva feminista con los debates del Antropoceno, al señalar cómo las dualidades generan desigualdades y relaciones de poder que afectan a las mujeres. Asimismo, el colectivo (2017b) destaca el papel de los ecofeminismos en los debates actuales de la EPF.

En Ecuador el Colectivo de Geografía Crítica plantea los debates de las geografías críticas, con una perspectiva feminista en el abordaje del análisis sobre espacialidades y territorialidades, y resalta las resistencias frente a los extractivismos, al igual que los derechos colectivos y de la naturaleza (<https://geografiacriticaecuador.org/>). En tiempo reciente, Catherine Walsh (2015), a partir de su trayectoria con pueblos indígenas y una perspectiva descolonial, posiciona otras formas de pensamiento y de relaciones con la naturaleza que confrontan las dicotomías modernas de género.

En Argentina, Gabriela Merlisky (2017) desde su trabajo en el grupo de Ecología Política de Clacso, ha dado una perspectiva feminista a sus análisis sobre los conflictos territoriales y en relación con los debates de los comunes.

Finalmente, en México hay que destacar el trabajo de la Red Género, Sociedad y Medio Ambiente (Red Gesma) y el liderazgo de Margarita Velázquez y Verónica Vázquez, quienes posicionaron los debates sobre género y ambiente, género y desarrollo y compilaron textos de EPF y feministas ambientales al igual que los ecofeminismos de diversas trayectorias (Velázquez y Vázquez 2004; Velázquez Gutiérrez et al. 2016; Vázquez García et al. 2016). Estos trabajos han aportado a una nueva visión de la EPFLA y se han tornado en textos clave para los debates sobre perspectivas de género y ambiente. Algunas investigadoras que a partir de la EPF han generado análisis en torno a justicia ambiental son Irene Bonilla (2015), quien de manera comparativa analiza los procesos de participación de las mujeres en movimientos de justicia ambiental para confrontar la devastación de sus territorios; más recientemente, el trabajo de Adriana Gómez (2017), desde una perspectiva de la EPF, analiza el pago por servicios ambientales y los efectos sobre las mujeres en la toma de decisiones, participación y procesos de conservación en Milpa Alta en la Ciudad de México. De manera similar, Libertad Chávez-Rodríguez (2017) presenta un debate en relación con el cambio climático centrado en una mirada feminista para replantear el concepto de adaptación.

Estas tendencias y la producción académica del campo de la EPFLA son diversas y están formadas por diferentes grupos y redes de investigación. Los trabajos de estas investigadoras constituyen nuevas perspectivas y contribuciones al estudio de las espacialidades feministas, las emociones, la justicia ambiental relacional, las desigualdades socioambientales y las nuevas discusiones relacionadas con el Antropoceno y el Capitaloceno.⁵

⁵ Véase el capítulo de Nancy Jiménez y Raúl García incluido en este libro en el que se profundiza sobre este tema (nota de las coordinadoras).

Reflexiones finales

Las actuales trayectorias de las nuevas y diversas EPF tienen elementos en común asociados a las críticas de los procesos patriarcales de construcción de desigualdades hacia las mujeres y la naturaleza, y la imposición de desigualdades de género. De igual manera, las EPF cuestionan las dinámicas capitalistas y neoliberales de hoy. Las perspectivas responden a diferentes contextos históricos, por lo que las trayectorias y propuestas difieren, como en el caso de la EPFLA. Estas divergencias implican planteamientos conceptuales y epistemológicos variados, al igual que alianzas y temáticas; sin embargo, quiero destacar los ejes comunes en torno a:

- La urgencia de repensar las epistemologías y deconstruir los dualismos modernos, para generar en última instancia nuevas metodologías que incluyan a los no-humanos.
- La necesidad de conocimiento situado para analizar las diversas trayectorias ubicadas histórica y espacialmente. Las EPF reconocen el conocimiento local y los sentidos territoriales de pertenencia. El conocimiento, las subjetividades, las identidades y las prácticas alrededor de la naturaleza, así como sus transformaciones específicas y en contextos particulares, no están en una relación igual entre sí.
- El compromiso de participar en los procesos locales, tanto desde el activismo como desde el apoyo a los movimientos sociales. Si bien hay muchos debates entre los pobladores locales y las investigadoras, se llega al acuerdo de centrarse en los procesos ambientales (locales, regionales, nacionales e internacionales) y en cómo se reflejan en los territorios locales de manera específica para mujeres y hombres.
- La descolonización de las imposiciones coloniales, como las formas específicas de producir conocimiento, y las nociones de naturaleza y género como categorías únicas, que se encuentran sujetas a relaciones de poder desiguales.
- La generación de alternativas al desarrollo y reconocimiento o generación de otros modos de vida basados en la defensa de la vida, con el fin

- de presentar alternativas al capitalismo neoliberal y al patriarcado, que están conectadas a una crítica del modelo de desarrollo económico.
- Centrarse más en las masculinidades para comprender las asimetrías de poder en relación con las mujeres y la naturaleza de una manera histórica, para develar las prácticas estructurales y sociales que generan desigualdades. Al mismo tiempo, hay un nuevo enfoque en las diferencias que sufren los hombres en los procesos de exclusión por raza o etnia en contextos ambientales.

En síntesis, es difícil plantear campos específicos o separados desde la EPF. Lo que hay son múltiples tendencias de análisis donde la relación género y ambiente se torna central para abordar prácticas extractivas, neoliberales, al igual que transformaciones ambientales como las del cambio climático y el Antropoceno. Los diversos feminismos tienen aportes que se complementan. De igual manera, diferentes feminismos también generan otras perspectivas de la EPF.

Las EPF deben pensarse hoy en día desde las redes, los lugares y las diferencias, como plantea Rocheleau (2015, 57):

La EPF como un esfuerzo feminista expandido y en red para lidiar con las relaciones sociales de poder y justicia conectadas con las culturas, las ecologías y las economías, está viva y fuerte. Actualmente se está enfrentando al desafío del pensamiento y la política descolonial y a la política del ser, diferente.

Esta diversidad se sitúa y enraíza de manera relacional. Las EPF dejan preguntas sobre si tiene sentido establecer caminos comunes posibles o tener una única historia. Considero que hay procesos históricos, temáticas y conflictos socioambientales específicos que diferencian las trayectorias y las propuestas de la EPFLA, lo cual requiere su historización. Pienso que hay una necesidad de conocer y consolidar las EPF diferenciadas de acuerdo con contextos y particularidades, lo que nos lleva a entender la diversidad de ser, sentir, conocer y pensar realidades situadas relacionadas con perspectivas feministas y feminismos diversos en contextos ambientales igualmente diversos, y en donde lo no-humano cabe como un actor político.

Referencias

- Agarwal, Bina. 1991. *Engendering the Environment Debate: Lessons from the Indian Subcontinent*. CASID Distinguished Speaker Series 8, Michigan: Michigan State University.
- Alimonda, Héctor. 2011. "La colonialidad de la naturaleza. Una aproximación a la ecología política latinoamericana". En *La naturaleza colonizada. Ecología política y minería en América Latina*, editado por Héctor Alimonda, 61-92. Buenos Aires: Clacso.
- Alimonda, Héctor, Catalina Toro Pérez y Facundo Martín, coords. 2017. *Ecología política latinoamericana: pensamiento crítico, diferencia latinoamericana y rearticulación epistémica*. Vol. I. Buenos Aires: Clacso.
- Archambault, Anne. 1993. "A Critique of Ecofeminism". *Canadian Woman Studies/Les Cahiers De La Femme* 13 (3): 19-22.
- Banerjee, Damayanti y Michael Mayerfeld Bell. 2007. "Ecogender: Locating Gender". *Environmental Social Science. Society and Natural Resources* 20: 3-19.
- Bebbington, Anthony. 1996. "Movements, Modernization and Markets. Indigenous Organizations and Agrarian Strategies in Ecuador". En *Liberation Ecologies. Environment, Development, Social Movements*, editado por Richard Peet y Michael Watts, 86-109. Londres: Routledge.
- Blaikie, Piers y Harold Brookfield. 1987. *Land Degradation and Society*. Londres: Methuen.
- Bolados García, Paola y Alejandra Sánchez Cuevas. 2017. "Una ecología política feminista en construcción: el caso de las 'Mujeres de zonas de sacrificio en resistencia', Región de Valparaíso, Chile". *Psicoperspectivas* 16 (2): 33-42. <http://doi.org/10.5027/psicoperspectivas-vol16-issue2-fulltext-977>.
- Bolados García, Paola, Alejandra Sánchez Cuevas, Katta Alonso, Carolina Orellana, Alejandra Castillo y Maritza Damann. 2017. "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)". *Ecología Política* 54: 83-88.

- Bonilla, Irene. (2015). “La feminización de la justicia ambiental desde la ecología política. Una alternativa para Ocotlán, Jalisco”. *Revista Latino-Americana de Geografía e Género* 6 (2): 38-51.
- Braidotti, Rosi, Ewa Charkiewicz, Sabine Hausler y Saskia Wieringa. 1994. *Women, the Environment and Sustainable Development: Towards a Theoretical Synthesis*. Londres: Zed Books; In straw.
- Buckingham-Hatfield, Susan. 2000. *Gender and Environment*. Londres: Routledge.
- Cabnal, Lorena. 2010. “Acercamiento a la construcción del pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala”. En *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*, editado por Lorena Cabnal, 11-25. Madrid: Acsure Las Segovias.
- Chávez-Rodríguez, Libertad. 2017. “Adaptación al cambio climático. Perspectivas críticas desde las ciencias sociales y posturas feministas”. México [manuscrito].
- Delgado, Gian Carlo, coord. 2013. *Ecología política del extractivismo en América Latina: casos de resistencia y justicia socioambiental*. Buenos Aires: Clacso.
- Durand, Leticia, Fernanda Figueroa y Mauricio Guzmán, eds. 2012. *La naturaleza en contexto: hacia una ecología política mexicana*. México: UNAM.
- Elmhirst, Rebecca. 2015. “Feminist Political Ecology”. En *The Routledge Handbook of Political Ecology*, editado por Tom Perreault, Gavin Bridge y James McCarthy, 519-530. Londres: Routledge.
- Elmhirst, Rebecca. 2017. “Ecologías políticas feministas: perspectivas situadas y abordajes emergentes”. *Ecología Política* 54: 52-59.
- Escobar, Arturo. 1996. “Constructing Nature. Elements for a poststructural Political Ecology”. En *Liberation Ecologies. Environment, Development and Social Movements*, editado por Richard Peet y Michael Watts. Londres: Routledge.
- Escobar, Arturo. 2010. “Ecologías políticas posconstructivistas”. *Sustentabilidad(es)* 2: 1-14.
- Espinosa, Yuderlys. 2014. “Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos: complicidades y consolidación de las hegemonías

- feministas en el espacio transnacional”. En *Tejiendo de otro modo: feminismos, epistemologías y apuestas descoloniales en Abya Yala*, editado por Yuderkys Espinosa, Diana Gómez y Karina Ochoa, 309-324. Popayán: Universidad del Cauca.
- Gargallo, Francesca. 2012. *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. Bogotá: Ediciones Desde Abajo.
- Gómez Bonilla, Adriana. 2017. “Los programas de pago por servicios en Milpa Alta. Un análisis desde la ecología política feminista”. *Sociedad y Ambiente* [S.l.], núm. 15, 93-116.
- Haraway, Donna. 1985. “Manifiesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980s”. *Socialist Review* 89: 65-108.
- Harcourt, Wendy. 2016. *The Palgrave Handbook of Gender and Development. Critical Engagements in Feminist Theory and Practice*. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Harcourt, Wendy e Ingrid L. Nelson. 2015a. “Introduction: Are We Green Yet? And the Violence of Asking such a Question”. En *Practicing Feminist Political Ecologies*, editado por Wendy Harcourt e Ingrid L. Nelson, 1-26. Londres: Zed Books.
- Harcourt, Wendy e Ingrid L. Nelson, eds. 2015b. *Practicing Feminist Political Ecologies*. Londres: Zed Books.
- Harding, Sandra. 1992. *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women’s Lives*. Ithaca: Cornell University Press.
- Hayes-Conroy, Allison y Jessica Hayes-Conroy. 2015. “Political Ecology of the Body: A Visceral Approach”. En *The International Handbook of Political Ecology*, editado por Raymond L. Bryant, 659-672. Londres: King’s College.
- Jackson, Cecile. 1993. “Doing what Comes Naturally. Women and Environment in Development”. *World Developments* 21 (12): 1947-1963.
- Kaijser, Anna. 2016. “Tensiones y utopías: las políticas ambientales bolivianas bajo el mandato de Evo Morales”. *Ecología Política* 51: 66-72.
- Kimura, Aya. 2015. “Understanding Fukushima: Nuclear Impacts, Risk Perceptions and Organic Farming in a Feminist Political Ecology Perspective”.

- En *The International Handbook of Political Ecology*, editado por Raymond L. Bryant. Londres: King's College.
- La Danta Las Canta. 2017a. "El Faloceno: redefinir el Antropoceno desde una mirada ecofeminista". *Ecología Política* 53 (1): 26-33.
- La Danta Las Canta. 2017b. "De la teología al antiextractivismo: ecofeminismos en Abya Yala". *Ecología Política* 54 (1): 37-43.
- Leff, Enrique. 2003. *La ecología política en América Latina. Un campo en construcción*. Buenos Aires: Clacso.
- Leff, Enrique. 2004. "El ecofeminismo: el género del ambiente". *Polis* 3 (9). <http://www.revisapolis.cl/9/ecofemi.htm>.
- Leff, Enrique. 2013. "Ecología política: una perspectiva latino-americana". *Desenvolvimento e Meio Ambiente* 27 (enero-junio): 11-20.
- Lugones, María. 2008. "Colonialidad y género". *Tabula Rasa* 9: 73-101.
- Mellor, Mary. 1998. *Feminism and Ecology: An Introduction*. Nueva York: New York University Press.
- Mehta, Lyla. 2016. "Dianne Rocheleau: The Feminist Political Ecology Legacy and Beyond". En *The Palgrave Handbook of Gender and Development*, editado por W. Harcourt, 262-275. Londres: Palgrave Macmillan.
- Merlinsky, Gabriela. 2017. "Los movimientos de justicia ambiental y la defensa de lo común en América Latina. Cinco tesis en elaboración". En *Ecología política latinoamericana: pensamiento crítico, diferencia latinoamericana y rearticulación epistémica*, vol. II, editado por Héctor Alimonda, Catalina Toro Pérez y Facundo Martín, 241-264. Buenos Aires: Clacso.
- Mies, Maria y Vandana Shiva. 1993. *Ecofeminsim*. Halifax: Fernwood Publications.
- Moreano, Melissa, Francisco Molina y Raymond Bryant. 2017. "Hacia una ecología política global: aportes desde el Sur". En *Ecología política latinoamericana: pensamiento crítico, diferencia latinoamericana y rearticulación epistémica*, vol. I, editado por Héctor Alimonda, Catalina Toro Pérez y Facundo Martín, 197-210. Buenos Aires: Clacso.
- Ojeda, Diana. 2011. "Género, naturaleza y política: Los estudios sobre género y medio ambiente". *Historia ambiental latinoamericana y caribeña* 1 (1): 55-73.

- Painter, Michael y William H. Durham, eds. 1995. *The Social Causes of Environmental Destruction in Latin America*. Michigan: The University of Michigan Press.
- Paredes, Julieta. 2014. *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. México: El Rebozo.
- Paulson, Susan. 2016. “La (re)producción socioecológica en América Latina con masculinidades cambiantes, emergentes, estrategias y acciones”. En *Transformaciones ambientales e igualdad de género en América Latina: temas emergentes, estrategias y acciones*, coordinado por Margarita Velázquez Gutiérrez, Verónica Vázquez García, Ana De Luca Zuria, Dulce María Sosa Capistrán, 91-118. Cuernavaca: Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias-UNAM.
- Peet, Richard y Michael Watts, eds. 1996. *Liberation Ecologies*. Londres: Routledge.
- Peet, Richard y Elaine Hartwick. 1999. “Feminist Theories of Development”. En *Theories of Development: Contentions, Arguments, Alternatives*, 163-194. Nueva York: The Guilford Press.
- Peet, Richard, Paul Robbins y Michael Watts, eds. 2011. *Global Political Ecology*. Nueva York: Routledge.
- Peluso, Nancy. 1992. *Rich Forests, Poor People: Resource Control and Resistance in Java*. Berkeley: University of California Press.
- Peluso, Nancy. 1995. “Whose Wood are These? Counter-mapping Forest Territories in Kalimantan, Indonesia”. *Antipode* 27. <https://doi.org/10.1111/j.1467-8330.1995.tb00286.x>.
- Perreault, Tom, Gavin Bridge y James McCarthy, eds. 2015. *The Routledge Handbook of Political Ecology*. Londres: Routledge.
- Plumwood, Val. 1993. *Feminism and the Mastery of Nature*. Londres: Routledge.
- Porto-Gonçalves, Carlos Walter y Enrique Leff. 2015. “Political Ecology in Latin America: The Social Re-Appropriation of Nature, the Reinvention of Territories and the Construction of an Environmental Rationality”. *Desenvolvimento e Meio Ambiente* 35: 65-88.

- Quimbayo, Germán A. y Francisco Vásquez Rodríguez. 2016. “Hacia una ecología política de la urbanización en América Latina”. *Ecología Política* 51: 43-51.
- Resurrección, Bernadette P. y Rebecca Elmhirst, eds. 2008. *Gender and Natural Resource Management. Livelihoods, Mobility and Interventions*. Londres: Earthscan; International Institute for Environment and Development.
- Rocheleau, Dianne, Barbara Thomas-Slayter y Esther Wangari, eds. 1996. *Feminist Political Ecology*. Londres: Routledge.
- Rocheleau, Dianne. 2015. “A Situated View of Feminist Political Ecology from my Networks, Roots and Territories”. En *Practicing Feminist Political Ecologies*, editado por Wendy Harcourt e Ingrid L. Nelson, 29-66. Londres: Zed Books.
- Rocheleau, Dianne. 1995. “Gender and Biodiversity: A Feminist Political Ecology Perspective”. *IDS Bulletin* 26 (1): 9-16
- Segato, Rita. 2011. “Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial”. En *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*, editado por Karina Bidaseca y Vanesa Vázquez, 17-48. Buenos Aires: Godot.
- Simmons, Pat. 1997. “Women in Development’: A Threat to Liberation”. En *The Postdevelopment Reader*, compilado por Rajid Rahnama y Victoria Bawtree, 244-254. Londres: Zed Books.
- Sultana, Farhana. 2015. “Emotional Political Ecology”. En *The International Handbook of Political Ecology*, editado por Raymond L. Bryant, 633-645. Londres: Edward Elgar.
- Ulloa, Astrid. 2015. “Environment and Development: Reflections from Latin America”. En *The Routledge Handbook of Political Ecology*, editado por Tom Perreault, Gavin Bridge y James McCarthy, 320-331. Londres: Routledge.
- Ulloa, Astrid. 2016. “Feminismos territoriales en América Latina: defensas de la vida frente a los extractivismos”. *Nómadas* 45: 123-139.
- Vázquez García, Verónica y Margarita Velázquez Gutiérrez, eds. 2004. *Miradas al futuro: hacia la construcción de sociedades sustentables con equidad de*

- género*. Cuernavaca: Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias-UNAM.
- Vázquez García, Verónica, Marta Patricia Castañeda Salgado, Naima Jazíbi Cárcamo Toalá y Anayeli Santos Tapia, comps. 2016. *Género y medio ambiente en México: una antología*. Cuernavaca: Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias-UNAM.
- Velázquez Gutiérrez, Margarita, Verónica Vázquez García, Ana De Luca Zuria y Dulce María Sosa Capistrán, coords. 2016. *Transformaciones ambientales e igualdad de género en América Latina: temas emergentes, estrategias y acciones*. Cuernavaca: Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias-UNAM.
- Walsh, Catherine. 2015. "Life, Nature and Gender Otherwise: feminist reflections and provocations from the Andes". En *Practicing Feminist Political Ecologies*, editado por Wendy Harcourt e Ingrid L. Nelson, 101-128. Londres: Zed Books.
- Walsh, Catherine. 2007. "¿Son posibles unas ciencias sociales/culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales". *Nómadas* 26: 102-113.
- Zaragocin Carvajal, Sofía, Melissa Moreano Venegas y Soledad Álvarez Velasco. 2018. "Hacia una reapropiación de la geografía crítica en América Latina". *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, núm. 61, 11.

4

Agroecología política feminista desde Abya Yala¹

Patricia Eugenia Susial Martín

Para situarnos

Hace más de 500 años que el Norte metafórico¹ impulsa procesos extractivos que generan despojos materiales y simbólicos en Abya Yala. Estos procesos neocoloniales dejan marcas permanentes en los territorios y en las almas. Para las comunidades afectadas por la megaminería, que conviven con ella o son expulsadas violentamente, estos procesos son un trauma. Los inmensos agujeros destruyen sus territorios; aire, tierra y agua están contaminados con sustancias tóxicas, y la organización comunitaria queda rota (Salazar y Rodríguez 2015; Segato 2015; Carrión 2016). Por otra parte, la agroindustria también coadyuva a generar devastadores efectos socioambientales, como el empobrecimiento de las familias campesinas, el cambio climático y las extinciones masivas (Gliessman 2015). Monetizar estos destrozos y suponer que el dinero compensa y repara los daños es propio del pensamiento capitalista que lo mercantiliza todo. Los territorios son los modos de existencia de las mujeres y los hombres que allí viven y no tienen valor de cambio; por tanto, es imposible fijar un precio. He aquí la tormenta perfecta para que estallen conflictos socioambientales y también para que florezcan las resistencias y las dignas rebeldías (Svampa 2019).

¹ Según Boaventura de Sousa Santos (2011), en *Epistemologías del Sur*, el Sur metafórico está formado por los sectores históricamente discriminados y el Norte metafórico incluye a las élites (globales y locales) capitalistas.

La narrativa neoliberal se justifica argumentando que “alimenta al mundo” y “genera riqueza y bienestar”; aunque, la evidencia la contradice, ya que incrementa la desigualdad y el endeudamiento en los países, y no resuelve la malnutrición ni las hambrunas (World Hunger 2018; Pielke y Linnér 2019; Svampa 2019). Esta teoría económica neoclásica, desarrollada por falsos progresistas, conservadores y seudorrevolucionarios, enarbola las banderas “desarrollo sustentable”, “modernidad” y “civilización” tras las que comete ecocidios y genocidios en las geografías y calendarios de una historia que podríamos denominar la historia de la deshumanización.

En la construcción de conocimiento, se esconden los intereses de grupos sociales dominantes. No obstante, la regla anterior tiene excepciones. Es posible diseñar teorías, desde los grupos discriminados y espacios en rebeldía, comprometidas con la liberación de los pueblos y que sirven para visibilizar y desmontar las estructuras de los sistemas de opresión. “Nada más práctico que una buena teoría” (Lewin 1945, 129) y una de esas teorías prácticas es el feminismo, que ha transformado el mundo mediante múltiples innovaciones sociales (Valcárcel 2019).

Ante la terrible situación descrita, ¿qué respuestas encontramos desde la academia? Y, ¿desde los movimientos campesinos e indígenas? ¿Cómo se posiciona el feminismo? Para abordar estas cuestiones, primero, se relatan las condiciones socioambientales en Abya Yala que propician la aparición de luchas feministas situadas. Luego, se exponen la teoría explicativa, agenda y vanguardia de estas luchas, aspectos clave del feminismo (Valcárcel 2019). A continuación, se concreta la propuesta de la agroecología. Por último, se articula un diálogo entre corrientes feministas, incorporando la situada en Abya Yala, y se teje la alianza con la agroecología. Todo ello aportará fundamento, histórico y filosófico, al marco de acción y reflexión crítica, de la agroecología política feminista (Susial-Martín 2017), para construir alternativas viables y vivibles para hombres y mujeres en igualdad real.²

² Se trata de la “perfecta igualdad que no admitiera poder ni privilegio para un sexo, ni incapacidad alguna para el otro” (Mill y Taylor 2009, 4).

El capítulo centra la atención en las contribuciones construidas desde varias comunidades epistémicas³ feministas de Abya Yala vinculadas con la defensa del territorio cuerpo-tierra y la agroecología. Los sujetos epistémicos de estas corrientes se reconocen con las identidades políticas mujer,⁴ indígena, comunitaria y campesina; categorías que están en relación, no por yuxtaposición, sino por intersección. Estas mujeres construyen teoría y práctica desde sus resistencias para visibilizar, conocer y conceptualizar las opresiones que viven y sienten. Se toman como referentes el feminismo comunitario situado en Bolivia y en Iximulew⁵ y el feminismo campesino y popular de La Vía Campesina (LVC). En el caso de este último, se analizan documentos de las declaraciones de: las asambleas de mujeres, las conferencias internacionales de LVC y los congresos de la Coordinadora Latinoamérica de Organizaciones del Campo (CLOC). En estos textos, las mujeres dan cuenta de sus fuentes de autoridad conceptual, los principales ejes temáticos, las opresiones que sufren y sus vindicaciones. Estos feminismos “desde abajo, a la izquierda y con el corazón”⁶ aportan otra manera de hacer-habitar el mundo y de vincularnos con la naturaleza; y evidencian que la intersección entre clase, raza, etnia y género⁷ potencia las desigualdades, las discriminaciones y las opresiones.

³ El tipo de conocimiento *episteme*, del griego, es aquel sometido a una rigurosa reflexión crítica. Para ahondar en este tema véase el capítulo de Miriam Gay-Antaki, incluido en esta misma obra (nota de las coordinadoras).

⁴ Mujeres, no como esencia, sino como clase sexual definida por, y sometida a, imposiciones patriarcales durante milenios (Restrepo y Bustamante 2009; Paredes y Guzmán 2014).

⁵ Iximulew es como el pueblo maya xinca y k'iche' (o quiché) nombra el territorio conocido como Guatemala.

⁶ Esta es una reformulación inspirada en el lema “abajo y a la izquierda está el corazón” de La Otra Campaña zapatista (Scribano y Quattrini 2016).

⁷ Género como categoría analítica que devela el mecanismo de opresión patriarcal construido sobre los cuerpos sexuados (Paredes y Guzmán 2014).

Múltiples “cidios”⁸ contra Abya Yala

Abya Yala no fue descubierta por los europeos. Lo que tuvo lugar fue un genocidio. La violencia física y simbólica, ejercida por los invasores, generó cientos de millones de personas indígenas esclavizadas, asesinadas y despojadas de su tierra y sus cosmogonías (Ribeiro 1982). Las oprimieron, pero no las vencieron y, más de 500 años después, los hombres y las mujeres de esas naciones originarias resisten el colonialismo interno (Rivera 2010).

Esta invasión neocolonial sigue imponiendo su proyecto de desarrollo capitalista que produce cambios drásticos, incluso irreversibles, en los territorios, por las formas de extractivismo: monocultivos, explotación de petróleo, centrales hidroeléctricas, parques eólicos, minas a cielo abierto,⁹ plantas cementeras, megainfraestructuras, ganadería intensiva, “desiertos verdes”, áreas de conservación (Paredes Marín 2016; Cuevas, Véjar y Rojas 2018; Svampa 2019). Se trata de la “hidra capitalista”,¹⁰ un sistema epistemicida, etnocida, biocida y ecocida; un proyecto de muerte.

Este neoextractivismo se compone de múltiples procesos de acumulación originaria (Marx 1990), concretados en el acaparamiento globalizado de tierras, perpetrado a sangre y fuego, que vulnera espacios sagrados, despoja a los pueblos originarios, y criminaliza y desaparece a personas defensoras del territorio (Paredes Machín 2016; Svampa 2019). Estos procesos provocan la pérdida de patrimonio biocultural por la masiva deforestación de bosques, selvas y manglares, los pulmones del planeta. El protagonista de la depredación es el “homo sapiens” (Gray 2003), un ser profundamente antihumanista y enajenado de la naturaleza, que vulnera derechos humanos fundamentales (Arendt 1951).

⁸ Elemento sufijal, de origen latino, que significa ‘muerte’, ‘asesinato’.

⁹ Véase el capítulo de Verónica Vázquez, Rocío Martínez y Dulce María Sosa Capistrán incluido en este libro en el que se profundiza sobre el tema (nota de las coordinadoras).

¹⁰ La Hidra es un monstruo mitológico policéfalo con forma de serpiente que regenera dos cabezas por cada una que pierde. El movimiento zapatista retoma esta mitología griega para referirse al sistema capitalista y las múltiples formas en que ejerce explotación. Disponible en <https://radiozapatista.org/?p=12329>, consultado el 4 de julio de 2020.

Estos proyectos desarrollistas también presentan una derivada patriarcal porque no afectan por igual a hombres y mujeres. Los territorios acosados por el extractivismo suelen estar fuertemente militarizados y paramilitarizados, lo que potencia estructuras de dominación masculina. En esos territorios, las mujeres son el cuerpo-cosa sobre el que se ejerce la “pedagogía de la crueldad” (Segato 2015, 149). Ellas son usadas como arma de guerra, víctimas de femicidio y violencias sexuales como la prostitución: la mayor escuela de desigualdad humana y una forma de explotación sexual extrema (Miguel y Nuño 2017). De hecho, existe un fuerte vínculo entre las grandes migraciones de hombres a zonas mineras y el aumento de mujeres y niñas prostituidas (Segato 2015; USDSP 2018; Svampa 2019). Cuando estos megaproyectos extractivos tienen lugar en tierras indígenas, que suele ser la norma y no la excepción (Carrión 2016; Paredes Marín 2016; Svampa 2019), es obligatorio garantizar el Consentimiento Libre, Previo e Informado (CLPI)¹¹ de los pueblos indígenas afectados. En estos casos, las mujeres indígenas ven vulnerado su derecho político de participación en la consulta.

Aunque parezca una trivialidad, conviene explicitar que, ante estos terribles contextos, que perviven en la actualidad, las mujeres siempre hemos estado presentes resistiendo, organizando, e incluso hemos sido desencadenantes de revoluciones y movimientos sociales emancipatorios.¹² Una revolución no es tal hasta que las mujeres son parte de ella. Esta participación política femenina será social y radicalmente transformadora, es decir feminista, si es consciente de la discriminación sobre su sexo. El feminismo se caracteriza por aplicar la hermenéutica de la sospecha a las designaciones patriarcales que imponen lo que es *ser mujer* y *ser hombre*, y definen el lugar que ocupamos en la

¹¹ El marco normativo del CLPI consta de varios instrumentos legales que incluyen, entre otros, la Convención 160 de la Organización Internacional del Trabajo y la Declaración sobre los derechos de los Pueblos Indígenas. <http://www.fao.org/indigenous-peoples/our-pillars/fpic/es/>, consultado el 4 de julio de 2020.

¹² Insurgencias indígenas, revolución francesa, revolución rusa, revolución cubana, mayo del 68, revolución sandinista, primaveras árabes, movimiento 15M, proceso de cambio en Bolivia, lucha contra el Estado islámico, etcétera.

sociedad.¹³ En estos contextos de cambio político y fuertes conflictos socioambientales, irrumpen varios feminismos en Abya Yala. Momentos revolucionarios que presentan la oportunidad para exponer estas designaciones a la luz pública e influir en el contrato social en construcción.

Defendiendo el territorio cuerpo-tierra desde Abya Yala

Epistemias feministas desde abajo y a la izquierda

La construcción de un movimiento feminista en Abya Yala se ubica a finales del siglo XIX, con organizaciones de mujeres coetáneas al sufragismo. Habrá que esperar a 1981, cuando comiencen a tener lugar los Encuentros Feministas Latinoamericanos y del Caribe (EFLAC) donde se intentará construir, sin éxito, una identidad feminista. Los encuentros buscan recuperar la memoria de las “luchas colectivas contra el colonialismo, las dictaduras y contra el neoliberalismo” (Paredes y Guzmán 2014, 44). Los primeros EFLAC trataron temas clave del feminismo: heterosexualidad normativa, condicionamiento de los roles de género, lucha feminista contra el patriarcado, intersección sexo-género y clase, maternidad, lesbianismo, relación entre feministas del Norte y el Sur global, relación entre feminismo y ecología, aborto o prostitución (Restrepo y Bustamante 2009, 22; Paredes y Guzmán 2014, 44). Pero, a medida que el neoliberalismo avanzaba en los territorios de Abya Yala, los encuentros centran su atención en la construcción de las identidades, acceden hombres con cuerpos feminizados no feministas¹⁴ y se desdibuja el sujeto político mujeres (Restrepo y Bustamante 2009; Bartra 2010; Paredes y Guzmán 2014).

¹³ Para ahondar en este tema véase el capítulo de Estela Serret, incluido en esta obra (nota de las coordinadoras).

¹⁴ Eran personas transgénero y transexuales que no se identifican como feministas y mantenían “actitudes prepotentes y de dominación” (Bartra 2010, 200).

Feminismo desde el campo

La presencia de organizaciones y movimientos campesinos en Abya Yala es centenaria. En los años noventa, aparecerán dos espacios con gran relevancia política actual: el movimiento internacional La Vía Campesina (LVC) en 1992 y la Coordinadora Latinoamericana de Organizaciones Campesinas (CLOC) en 1994. Estos espacios mixtos asumieron los valores de igualdad y paridad entre hombres y mujeres, casi desde sus inicios (CLOC 1994; LVC 2000). El trabajo de las mujeres fue clave para la consolidación de esos espacios, pero sus necesidades eran relegadas y sus aspiraciones de desarrollar liderazgo encontraban techos de cristal, como ha sucedido históricamente en las organizaciones de clase; por ello, las mujeres toman la rebelde decisión de abrir espacios de coordinación propios (Rodríguez 2013). La Asociación Nacional de Mujeres Rurales e Indígenas (Anamuri) de Chile (1998), la Coordinadora Nacional de Mujeres Rurales e Indígenas (Conamuri) de Paraguay (1999) y la Federación Nacional de Mujeres Campesinas, Artesanas, Indígenas, Nativas y Asalariadas del Perú (Fenmucarinap) (2006), son algunas de estas organizaciones no mixtas, de clase y etnia, cuyo objetivo es mejorar la situación de las mujeres del campo mediante la soberanía alimentaria y la consecución de igualdad política entre hombres y mujeres (CLOC 2019). Las acusaron de “traidoras” y “feministas”, pero lograron articular movimientos de mujeres del campo dentro de los movimientos campesinos de base (Rodríguez 2013).

Este feminismo campesino y popular se lleva gestando desde hace más de veinte años. Se nutre de la pluralidad de identidades políticas de las mujeres (agricultoras, campesinas, rurales, indígenas, occidentales, orientales, musulmanas), que tienen en común el trabajo del campo, lo cual dota a este feminismo de un carácter internacionalista, interclasista y multicultural (LVC 2018). Cada organización de LVC asume el proceso de construcción del feminismo campesino y popular según sus tiempos y espacios. En el caso de la Anamuri, su compromiso se materializa a partir de su II Congreso Nacional mediante la propuesta “Currículum feminista campesino”, impartida en el Instituto de Agroecología Latinoamericano para las Mujeres del Campo,

que tiene dos objetivos principales: 1) recuperar la memoria de la Anamuri y conocer su identidad; y 2) formarse en teoría y economía feministas para tener bases sobre las que construir su propuesta feminista (Armijo 2016; Muñoz 2014). La formación también busca capacitar a las mujeres del campo con habilidades comunicativas y prácticas de discurso para desenvolverse en reuniones, debates y encuentros públicos. Esta formación en teoría política feminista se complementa con un programa de estudios en agroecología que incluye contenidos políticos (soberanía alimentaria) y prácticos (fertilidad del suelo) (Armijo 2016).

El feminismo campesino y popular realiza su análisis partiendo de las teorías del pensamiento marxista clásico y latinoamericano y de feministas materialistas; por eso, llegará a declarar que “con feminismo construimos socialismo” (CLOC 2019). Este feminismo se sustenta en la práctica y pensamiento político de las mujeres del campo, que incluye cosmovisiones indígenas. En su análisis de la realidad campesina, constatan que la economía neoliberal debilita las economías campesinas (LVC 2000). Por ello, para lograr la soberanía alimentaria de los pueblos y trastocar las lógicas del agronegocio, promueven la agroecología, la reforma agraria (CLOC 2019); así como, “recuperar el lugar, el saber, los conocimientos y las prácticas de las mujeres en el campo” (LVC 2018).

Por otra parte, las mujeres de LVC denuncian que tienen que luchar con sus compañeros por el reparto de las tareas domésticas, para liberar tiempo y participar en los espacios políticos de la organización, y que siguen asumiendo dobles y triples jornadas¹⁵ (LVC 2018). Por lo tanto, el feminismo campesino y popular se presenta como “una estrategia para la emancipación y liberación de las mujeres del campo frente a las desigualdades sociales, económicas y políticas que el capitalismo y el patriarcado imponen sobre la vida cotidiana de estas mujeres” (Graciele y Da Rocha 2017). Como expresa Perla Álvarez, de Conamuri, “el patriarcado repliega nuestro trabajo al ámbito privado, el capitalismo no lo reconoce, el racismo niega todas nuestras identidades. [Por ello,] no es

¹⁵ Se mantiene vigente la consigna “queremos empleo, trabajo tenemos un montón” de las feministas socialistas de los años setenta del siglo xx.

posible separar la lucha contra el capitalismo de la lucha contra el patriarcado y el racismo” (Caballeros y Salazar 2017, 9).

Desde los orígenes, la CLOC hizo propia “la lucha de las mujeres del campo (como) la lucha de todos; (porque) no es un problema solo de las mujeres sino de todos los explotados, de toda la sociedad” (CLOC 1994). En concreto, las mujeres de LVC exigen paridad en todos los espacios organizativos y eventos políticos de LVC; igualdad de oportunidades en el acceso a espacios de toma de decisiones, tierra, crédito, capacitación y recibir el mismo salario que los hombres por el mismo trabajo; asimismo, demandan el fin de los abusos sexuales a mujeres y niñas del campo y en sus propias casas (CLOC 2019). Con la campaña “Basta de violencia contra las mujeres”, LVC asume el compromiso de erradicar las violencias que sufren las mujeres, como consecuencia del sistema patriarcal, para construir soberanía alimentaria (CLOC 2019). Un proyecto feminista campesino y popular que alcanzó a todo el movimiento de LVC.

La comunidad: una propuesta de vida

En Abya Yala, se encuentran varios tejidos que hilan el feminismo comunitario, entre ellos: Bolivia, Brasil, Colombia, Iximulew y México (Chiapas, Ciudad de México, Guerrero y Oaxaca). Para estudiar esta construcción epistémica, se tomarán como referentes, desde Bolivia, a las mujeres aimara de Mujeres Creando Comunidad (pioneras de la propuesta), Feminismo Comunitario Antipatriarcal y Feministas Comunitarias de Abya Yala; y, desde Iximulew, a las mujeres maya xinca de la Asociación de Mujeres Indígenas de Santa María de Xalapán, Jalapa, Guatemala (Amismaxaj) y de Tzk’at, Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario.

Feminismo comunitario desde Bolivia¹⁶

En 2002, el empresario minero Gonzalo Sánchez de Lozada se convirtió en presidente de Bolivia. La decisión de su gobierno de exportar el gas natural a Estados Unidos de América y México, a precios irrisorios¹⁷ generó una escalada del conflicto. Las intensas movilizaciones campesinas, indígenas, mineras y sindicales fueron reprimidas mediante intervención militar, conocida como la masacre de octubre de 2003 o “guerra del gas”, y causaron la huida del presidente del país (Campo y Resina 2010). “Todo estaba insubordinado, se hacían asambleas en las calles y Mujeres Creando Comunidad participaba” (Paredes 2019). El pueblo conformó la Asamblea Constituyente para escribir el nuevo contrato social, momento en que surge la idea de la despatriarcalización (Paredes 2019).

Las mujeres andinas se unieron en espacios de organización autónoma que confluyeron en la Asamblea Feminista de 2003, donde se propiciaba el análisis político de su cosmogonía y que dio forma al feminismo comunitario (Paredes y Guzmán 2014). La memoria larga de sus abuelas devela la interpretación machista del *warmi-chacha* como jerarquía heterosexual, cuando es un *par político* (mujer y hombre) para elegir representantes de la comunidad (Paredes y Guzmán 2014). De otra parte, reconocen la existencia de un patriarcado¹⁸ ancestral, que se entronca con el patriarcado colonial (Paredes y Guzmán

¹⁶ El pueblo boliviano está movilizado contra un golpe de Estado ejecutado por oligarcas, que usa la violencia sexual, profundamente racista (quema la wiphala y persigue al pueblo indígena) y fundamentalista religioso (Guzmán, comunicación personal, 10 de noviembre de 2019). Mujeres y hombres realizan asambleas (Parlamento de Mujeres), marchas y paros indefinidos exigiendo paz y la salida de Jeanine Añez (Nadal, Zibechi y Rivera 2019). En este nuevo momento destituyente, la lucha feminista aymara es clave. La guían las sabias palabras de Mamá Tránsito: “Hay que luchar por todos y todas equitativamente, bonitamente, honradamente y racionalmente”.

¹⁷ Según la propuesta del consorcio, el precio por millar de pies cúbicos de gas natural extraído era 0.60 USD, Bolivia se quedaba 0.10 USD en concepto de regalías y el precio de venta en Norteamérica era de 4 o 6 USD. El gobierno de Lozada regalaba el gas boliviano (Gavaldà 2003).

¹⁸ *Política sexual* de Kate Millet y *La dialéctica de la sexualidad* de Sulamith Firestone,

2014), dando lugar al “patriarcado capitalista colonialista racista transnacional y [...] narco estatal” (Guzmán 2017).

Denuncian el machismo indígena que usa la cosmogonía para subsumir a los hombres en el papel de Padre Cosmos, máximo creador, e identificar a las mujeres con la Pachamama, reproductora de la vida (AFC 2010). Señalan que la explotación y depredación de los territorios es causante del cambio climático y denuncian que las mujeres rurales e indígenas resienten más sus consecuencias por los roles patriarcales impuestos, como la responsabilidad de “reparar el daño que (otros) causaron al planeta” (AFC 2010). Las feministas comunitarias consideran que “la relación con la Pachamama es una relación recíproca y no de propiedad”, por lo que proponen “anular la propiedad patriarcal, la decisión unilateral y el control masculino sobre la tierra, los mares y el cielo” (AFC 2010). Por lo anterior, para las feministas comunitarias aimara “el patriarcado es el sistema de todas las opresiones, de todas las discriminaciones, de las todas las violencias que vive la humanidad y la naturaleza, históricamente construidas sobre los cuerpos de las mujeres”; y añaden que la liberación de las mujeres “va a liberar a toda la humanidad, [...] a nuestros hermanos hombres que sufren la explotación, el racismo, la discriminación; vamos a recuperarle a la naturaleza su lugar en la vida y no de la muerte como es hoy” (Paredes y Guzmán 2014, 76-77).

Llamarse feministas las vincula a una lucha emancipatoria colectiva que tiene por objetivo político la liberación de las mujeres; lo cual les ha permitido articularse con otras mujeres desde lo político en una lucha útil para denunciar y erradicar las violencias contra las mujeres, vindicar el disfrute de la sexualidad, y exigir “no ser explotadas y percibir los frutos de su trabajo” (Paredes y Guzmán 2014, 12).

La comunidad es su propuesta de vida porque allí aprendemos valores como la reciprocidad y la relación con la naturaleza; aunque, se trata de una comunidad sin patriarcado, sin capitalismo, sin racismo (Paredes y Guzmán 2014). Para transitar hacia esa comunidad, proponen cinco campos de acción y de

publicadas en 1970, aportaron conceptos clave en el análisis feminista como género, casta sexual y patriarcado.

lucha que permitirán construir el Vivir Bien en las comunidades: el cuerpo, el espacio, el tiempo, la memoria de las mujeres y su movimiento organizativo (Paredes y Guzmán 2014, 97). La propuesta de este feminismo también interpela a los hombres¹⁹ y les exhorta a hacer su parte en la revolucionaria tarea de acabar con sus privilegios y con la violencia contra las mujeres; en definitiva, hacer su parte de la tarea colectiva para despatriarcalizar a las comunidades, la sociedad y la política (Paredes 2019). Tarea complicada, pero no imposible.

Feminismo comunitario desde Iximulew

Amismaxaj, fundada en 2003, y la Tzk'at, Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario, creada en 2015, nacieron para defender, mediante la denuncia y el acuerpamiento, a las mujeres de la comunidad de Xalapán, víctimas de femicidio y violencias sexuales (Cabnal 2019). Desde hace décadas, las mujeres maya xinca, y su comunidad, se organizan contra treinta y una licencias de explotación-exploración de minería en la montaña de Xalapán (Cabnal 2010). Mujeres y hombres de los territorios afectados llevaron a cabo acciones de resistencia pacífica gracias a su vinculación simbólica y afectiva al territorio y la fuerte organización comunitaria (Paredes Marín 2016). La empresa continuó las operaciones de exploración custodiada por militares a pesar de la decisión comunitaria contra la mina, lo cual originó enfrentamientos con las comunidades (Paredes Marín 2016). La violación de derechos humanos de las mujeres y los pueblos fue consecuencia de esta resistencia, que se concretó en varias acciones en contra de las comunidades: disolución violenta de protestas, criminalización, secuestro de autoridades comunitarias y asesinato (Paredes Marín 2016).

En este contexto, surge el feminismo comunitario en Iximulew que se nutre de la autoridad epistémica de sus ancestas y “toma elementos de la

¹⁹ Para el feminismo, los hombres no son el enemigo (Anderson, Kanner y Elsayegh 2009). Pero, nos deben una explicación: “Hombre, ¿eres capaz de ser justo? Dime, ¿qué te da imperio soberano para oprimir a mi sexo?” (Gouges 1791).

cosmogonía maya xinka para reinterpretar la situación de vida de los pueblos y, en particular, de las mujeres indígenas” (Cabnal 2019). La cosmogonía hace referencia a la unión de los elementos del cosmos (medicina ancestral, elementos naturales, espiritualidades) en la red de la vida²⁰ donde se produce la reciprocidad, intercambios de vida (Cabnal 2019). Este feminismo recupera los conceptos *Ayllu* y *Ayni* que promueven la armonía en la comunidad²¹ (Cabnal 2010). Pertrechadas con estos enunciados, comienza el proceso de análisis. Parten del “sentir, como acto de vida que se manifiesta en el cuerpo”, y de los pensamientos de las mujeres xinka sobre la memoria larga de los pueblos (Cabnal 2019). Senti-pensar es el paso previo para reflexionar, de forma crítica, sobre la palabra dada, analizar qué sucede al interior de sus comunidades y cuestionar el patriarcado y los esencialismos indígenas (Cabnal 2010). Así, develaron el “entramado histórico estructural de opresiones” resultado del “nudo patriarcal” entre los patriarcados ancestrales maya y africano y el patriarcado colonial militarizado, que ejerció una violencia brutal contra el cuerpo de las mujeres y el territorio (Cabnal 2019). Este “nudo patriarcal” sigue generando rupturas en el tejido de la vida, “violencias históricas y opresivas tanto para mi primer territorio cuerpo, como también para mi territorio histórico, la tierra”²² (Cabnal 2010, 23). Sobre el territorio-tierra, se ejercen violencias mediante monocultivos, uso de agrotóxicos, despojos, hidroeléctricas y minería; sobre el territorio-cuerpo de las mujeres, se manifiestan en racismo, violencia sexual, amenazas de muerte y femicidio (Cabnal 2010; 2019).

Para la recuperación, sanación y defensa del territorio cuerpo-tierra, las feministas comunitarias de la montaña de Xalapán bloquean el avance de los proyectos de megaminería (Paredes Marín 2016), “luchan por el derecho al agua, la defensa de los ríos, bosques y montañas, (y) la autonomía alimentaria”

²⁰ La red de la vida, *tzk'at* en idioma quiché, contiene todo lo que alberga energía vital: sol, luna, fuego, aire, tierra, agua, semillas (Cabnal 2019).

²¹ El *ayllu* es la “unidad comunitaria compuesta por varias familias”, cuya base de desarrollo es el *ayni*, es decir “el trabajo comunitario de hombres y mujeres en igualdad de condiciones” (Cabnal 2010, 17).

²² Cada color de la wiphala-xinka representa un territorio: el color rojo representa el cuerpo y el color verde, la tierra (Cabnal 2019).

(Cabnal 2017, 101). Por ello, defienden una agricultura respetuosa con la naturaleza, ya que “no podemos hablar de cuerpos emancipados comiendo transgénicos” (Cabnal 2019). La “sanación, como camino cósmico político, es un acto personal y político” (Cabnal 2017, 102-103) que consiste en recuperar nuestro primer territorio porque en él radica la energía vital para luchar; desmontar los pactos entre varones contruidos sobre los cuerpos de las mujeres; liberarnos de las opresiones; recuperarnos emocionalmente, y revitalizar la alegría, el placer, el ocio (Cabnal 2010; 2017; 2019). Y es que es una incoherencia política que las mujeres estén siendo violadas y asesinadas por los compañeros, siendo que comparten una lucha de defensa territorial (Cabnal 2010).

Agroecología: híbrido entre ciencia, movimiento y práctica

La consecución de sistemas alimentarios más sustentables se ha convertido en una alta prioridad tanto en el ámbito científico como en la agenda política. Factores como las subidas en los precios de los alimentos, la contaminación ambiental, la desigualdad socioeconómica, la concentración de tierras y los efectos del cambio climático antropogénico modelan una “nueva ecuación alimentaria” que plantea profundos desafíos (Morgan y Sonnino 2010). El aumento de la población urbana requiere prestar atención a cómo resolver las necesidades de la ciudadanía en términos de alojamiento, transporte, energía, educación, sanidad y alimentación, entre otros. Es por ello que la forma de consumir en las ciudades puede resultar en un agente de cambio de la producción agrícola en espacios rurales y periurbanos. En ese sentido, la agroecología se presenta como una necesidad para afrontar, si no todos los problemas causados por la comodificación de la alimentación, sí la mayor parte de ellos, además de prevenir su aparición (Gliessman 2015).

El término agroecología aparece por primera vez en Rusia en la década de 1930 para nombrar la aplicación de la ciencia de la ecología en la producción agrícola; pero, será en la década de 1970 en México, cuando se presente como una ciencia híbrida que combina conocimientos académicos y ancestrales, desarrollados por comunidades campesinas e indígenas, para dar respuesta a los

impactos negativos de la Revolución Verde (Gliessman 2015; LVC 2018). De este diálogo de saberes, surge la agroecología como campo de conocimiento transdisciplinar en construcción (Méndez et al. 2016; Vandermeer et al. 2018; Zuluaga, Catacora-Vargas y Siliprandi 2018). Para lograr una producción agroecológica, se propone diseñar agroecosistemas en simbiosis con los ecosistemas locales para garantizar la sustentabilidad agrícola (Gliessman 2015). Pero, son las personas quienes producen y consumen los alimentos. La agroecología propone la construcción de otras relaciones de distribución y consumo mediante redes alimentarias de cercanía, donde se recupera el contacto campo-ciudad y la comida no se considera una mera mercancía (Gliessman 2015).

Analizar la agroecología con perspectiva feminista es importante porque, en parte, “en nuestras sociedades en general, y en particular en los sistemas alimentarios, el género determina el poder, los derechos de propiedad, la distribución de oportunidades y las formas de acceder a, y la asignación de, los recursos” (Susial-Martín 2017). Seleccionar semillas, seguir el proceso de cultivo y cosecha, preparar alimentos y las actividades de mercadeo, son trabajos que realizan las mujeres, por lo que son transmisoras clave del conocimiento tradicional a las nuevas generaciones (Susial-Martín 2017).

Si bien la balanza parece que se inclina del lado de la agroecología como proceso emancipador y de reconocimiento de las mujeres (Caballeros y Salazar 2017; Lopes y Jomalinis 2011; Oliver 2016), esto no se da sin disrupciones ni contradicciones ni tensiones internas.²³ La unidad familiar campesina suele basar sus decisiones en el consenso que unifica intereses y estrategias de los miembros de la familia, invisibilizando las relaciones de poder entre hombres y mujeres (Lopes y Jomalinis 2011; Siliprandi 2015). Además, con frecuencia, el trabajo de las mujeres no es valorado ni reconocido, cuando sus saberes, valores, visión y liderazgo son críticos para que la agroecología alcance su pleno potencial; por lo que, es preciso garantizar la distribución equitativa de tareas, toma de decisiones y remuneración (Nobre, Faria y Moreno 2015; Siliprandi 2015).

²³ Véase el apartado “Feminismo desde el campo” de este capítulo.

Sería deseable que los proyectos agroecológicos eviten caer en la tentación del clásico “añade mujeres y remueve” y centren los esfuerzos, en la medida de las posibilidades, hacia una efectiva capacidad y potencial de trastocar relaciones desiguales entre los sexos, en todos y cada uno de los órdenes de la vida, para que la emancipación económica y política de las mujeres y las niñas no devenga en dobles y triples jornadas que las deja sin existencia para ellas mismas (LVC 2018). Es decir, es preciso considerar los condicionantes que atan a mujeres y hombres y les impiden su emancipación y autonomía real. En el discurso de lo privado-doméstico-reproductivo versus lo público-profesional-productivo, si las mujeres ocupan tiempo, trabajos y espacios en lo segundo, entonces necesitan liberar tiempo, trabajos y espacios en lo primero. Ello implica trabajar la parte que influye a los hombres con ellos, pues también deben asumir responsabilidades en las tareas de reproducción cotidiana de la vida (Nobre, Faria y Moreno 2015). Promocionar valores, entre otros y sin ser exhaustiva, como la reciprocidad, la interdependencia y la solidaridad entre mujeres y hombres es necesario para favorecer la participación política de las mujeres y las niñas en condiciones materiales dignas y no de agotamiento.

Si la agroecología se presenta como “la única opción viable capaz de transformar radicalmente el actual sistema alimentario y agrícola” (Giraldo y Rosset 2017, 3), y su territorialización (Mier y Terán et al. 2018) es el proceso para lograrlo, le exigiremos que se construya como alternativa viable y efectiva no solo frente al capitalismo, vestido de agronegocio, sino también frente a cualquier estructura que sustenta y reproduce relaciones de poder desigual (patriarcado, capitalismo, colonialismo y racismo). Es decir, precisamos construir una agroecología política feminista útil para los pueblos (Susial-Martín 2017). Una utopía que nos sirve para caminar.

Tejiendo diálogos y complicidades

En este apartado, sin llegar a plantear una sistematización completa, se articula un diálogo entre dos propuestas filosófico-teóricas y prácticas: agroecología y feminismo. Entrarán a dialogar los principios planteados por el feminismo, desde

su aparición, hace más de cuatro siglos, incorporando el pensamiento feminista desde Abya Yala. Este diálogo de saberes feminista se teje con el conjunto explicativo (enunciados y marco teórico), la praxis política y la agenda²⁴ feminista. El resultado se vincula con la propuesta de la agroecología. Todo lo cual abonará a la agroecología política feminista.

La lucha por la emancipación de las mujeres tiene raíces en todo el mundo. En el siglo XVIII, en Europa y en Abya Yala, las mujeres partían de distintas posiciones sociales, políticas y militares; pero, en ambos casos, las mujeres, y algunos hombres, enfrentaron el patriarcado europeo que, se torna racista y militarizado en Abya Yala (Paredes y Guzmán 2014; Valcárcel 2019). El feminismo, por tanto, “es la lucha de cualquier mujer, en cualquier tiempo de la historia, en cualquier parte del mundo, que se rebela ante un patriarcado que la oprime o la quiere oprimir” (Paredes y Guzmán 2014, 67).

Las corrientes feministas presentadas en este capítulo consideran que el feminismo es teoría política, teoría social o ética (Paredes y Guzmán 2014; Valcárcel 1991). El feminismo como teoría se ha nutrido de otras varias teorías y de luchas políticas (societaria, liberal, anticolonial, antiespecista, antibelicista), de múltiples campos del conocimiento y la propia praxis; y siempre se presenta con vocación de transformar la realidad mediante una lucha colectiva que tiene por objetivo liberar a todas las mujeres, y en el proceso también a los hombres y la naturaleza (Paredes y Guzmán 2014; Valcárcel 2019).

Las feministas comunitarias (FC) defienden derechos individuales como la libertad de expresión y de creencia (religiosa, espiritual) (Paredes y Guzmán 2014; Cabnal 2017) y el “derecho de cada mujer a autodeterminarse” (AFC 2010). Como caminos de liberación para las mujeres, proponen la sanación política (Cabnal 2017) y la despatriarcalización (Paredes y Guzmán 2014), que tendrá efectos en los hombres y la naturaleza. Para las feministas de LVC (FVC), el feminismo es la estrategia de liberación y exigen igualdad en derechos políticos (LVC 2000). Todas coinciden en que ser libres implica poder

²⁴ Ninguna de las vindicaciones feministas se ha logrado con un alcance planetario.

cuestionar normas injustas para cambiarlas y no estar atadas a un destino biológico (Cabnal 2010; LVC 2000; Paredes y Guzmán 2014; Valcárcel 2019).

Desde los orígenes del feminismo, los derechos colectivos son parte de las vindicaciones,²⁵ concretados en la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 (Valcárcel 2019). Las FC de Iximulew (FCI) defienden el derecho al agua, a una vida libre de violencias y a un ambiente y alimentos sanos (Cabnal 2017, 2019). Las FVC construyen su marco conceptual con la teoría societaria y su agenda de justicia económica incluye, entre otras cuestiones, acceso a capacitación, crédito y tenencia de tierra (CLOC 2019). Mientras que, las FC aimara (FCA) defienden “derechos de la Pachamama”, pero no la propiedad privada sobre la tierra, y exigen reparto equitativo del trabajo (AFC 2010), y derechos laborales (Paredes y Guzmán 2014).

La vindicación de los derechos sexuales y reproductivos es posible gracias a las feministas de los años 1960-1980, al derribar el estereotipo de género y la orientación sexual heteronormada obligatoria (Valcárcel 2019). Las FCA defienden la despenalización del aborto y el derecho de las mujeres al “control de su fecundidad y sexualidad” (AFC 2010) y denuncian el borrado de las lesbianas en las comunidades (Paredes y Guzmán 2014). Como parte de la recuperación, sanación y defensa del territorio-cuerpo de las mujeres, las FCI proponen prácticas como el autoerotismo y el disfrute de la sexualidad (Cabnal 2010). Todas las corrientes feministas denuncian la violencia sexual ejercida contra las mujeres (Cabnal 2010; LVC 2000; Paredes y Guzmán 2014; Valcárcel 2019).

Todo feminismo nombra al patriarcado como el sistema histórico de dominación masculina, en forma proporcional a su clase y su raza, y que tiene por objetivo extraer la plusvalía de los cuerpos de las mujeres y también de algunos hombres (Amorós 2009; Cabnal 2010, 2017; Paredes 2019; Paredes y Guzmán 2014). Desde sus experiencias y geografías, las FC consideran a la naturaleza víctima de esta violencia (Paredes y Guzmán 2014).

²⁵ Por ejemplo, el acceso a la educación está en la agenda feminista desde el siglo XVIII (Valcárcel 2019).

En relación con la categoría *género*, las FCA consideran que “género es la cárcel que el patriarcado construye sobre los cuerpos” (Paredes y Guzmán 2014, 74). Las FCI hablan de desarmonización de la red de la vida para referirse a la “relación de subordinación histórica de cuerpos masculinos sobre cuerpos femeninos” (Godínez 2015). Para las FVC el género, al igual que etnia/raza y clase, es una categoría que devela el ejercicio de opresión, dominación y explotación (CLOC 2019). Por tanto, estas epistemias feministas comparten el planteamiento feminista radical de abolir las imposiciones de género (Valcárcel 2019) Por último, es preciso recordar que las mujeres seguirán siendo oprimidas, violadas y asesinadas, aunque no se nombren en la categoría política mujer ni se identifiquen con los atributos de género impuestos (Paredes y Guzmán 2014; Valcárcel 2019). La opresión externa y la colonización interna impuestas por el patriarcado quedan intactas al legislar identidades genéricas que le son funcionales²⁶ (Valcárcel 2019).

Los enunciados reciprocidad, equilibrio y armonía, propios de las FCA y FCI, buscan representar una relación de autonomía y sin jerarquías entre los sexos (Cabnal 2010; Paredes y Guzmán 2014). Es decir, relaciones de “igualdad en dignidad y derechos”, que se construyen en la comunidad humana (AFC 2010). Estos enunciados pueden dialogar con el concepto igualdad sociopolítica, nacido en la ilustración europea (Valcárcel 2019). Algo compartido por las FVC, que proponen “construir una sociedad igualitaria que transforme relaciones de poder” (CLOC 2019).

La igualdad sociopolítica tiene implicaciones prácticas en el reconocimiento entre hombres y mujeres, “dos seres distintos con el mismo valor” (Paredes y Guzmán 2014, 90), una vindicación que el feminismo plantea desde sus inicios (Valcárcel 2019). Se hace referencia a la paridad política, o “par político”, según las FCA. La paridad se argumenta desde lo cuantitativo, pues al ser las mujeres la mitad de la humanidad, nos corresponde la mitad de todo; y desde lo cualitativo, porque las mujeres ya tenemos formación para hacernos cargo de esa mitad (Paredes y Guzmán 2014; Valcárcel 2019).

²⁶ Aquí, sería aplicable el argumento de Audre Lorde, en *Sister Outsider* (1984): “la casa del amo no se desmonta con las herramientas del amo”.

El utillaje conceptual desplegado anteriormente es posible gracias, en parte, a la praxis política feminista. Las FCA se organizaron de forma autónoma y rescataron la memoria de sus abuelas²⁷ (Paredes y Guzmán 2014). Las FCI crearon redes de sanadoras para defender a las víctimas de violencias sexuales de la comunidad (Cabnal 2019). En esos espacios, las FC reconstruyeron su pasado, reflexionaron sobre sus cosmogonías y recuperaron enunciados propios para construir su lucha política (Cabnal 2010; Paredes y Guzmán 2014). Las FVC abrieron espacios de organización política y formativa no mixtos, para capacitar a las mujeres del campo y reflexionar sobre sus problemáticas (Rodríguez 2013). Estos procesos tienen efectos emancipatorios y logran transformaciones significativas en nuestras sociedades (Amorós 2009). Un proceso que recuerda a los grupos de autoconciencia de las feministas radicales, en 1960-1970, a quienes debemos el enunciado de “lo personal es político” (Hansisch 2016). Nuestros compañeros podrían aplicar esta praxis feminista para reflexionar sobre su posición y privilegios, y contribuir a la construcción de unas relaciones más justas (Nobre, Faria y Moreno 2015; Paredes 2019).

Finalmente, el feminismo como “una ética fundamentada en la universalidad que la igualdad comporta puede llenarse de contenidos poco satisfactorios en sí mismos”; por lo que será preciso seleccionar con precisión qué “analogado de universalidad” es mejor para todas las personas (Valcárcel 1991, 65), dado que “conceptualizar es politizar” (Amorós 2009, 301). Un comienzo sería asumir que tenemos cuerpos vulnerables y la vida solo tiene condición de posibilidad cuando aceptamos nuestra interdependencia y ecodependencia, y ponemos la vida en el centro; es decir, cuando armonizamos el tejido de la vida (Cabnal 2010).

La sostenibilidad de una vida digna necesita una agroecología que sitúa en el centro una producción de alimentos con criterios de justicia socioambiental y recupera las memorias agrícolas de nuestros pueblos campesinos e indígenas (Gliessman 2015). La agroecología debe involucrar a la

²⁷ Manuela Condori, Isabel Walipa, Tomasina Silvestre, Isidora Katari, Bartolina Sisa, Gregoria Apaza, Micaela Bastidas, Juana Azurduy y Tránsito Amaguaña, entre tantas líderes (Paredes y Guzmán 2014, 28).

política²⁸ porque el diseño de sistemas agrícolas y la sustentabilidad agraria son producto de relaciones de poder (Toledo y Barrera-Bassols 2017) asimétrico. La agroecología será la alternativa coherente al agronegocio, si y solo si asume, sin fisuras, los principios del feminismo. Todo lo anterior apunta hacia una necesaria agroecología política feminista (Susial-Martín 2017). De esta manera, mujeres y hombres seremos protagonistas, en la construcción, no del sector primario, sino del sector prioritario para la reproducción de la vida: la (re)producción de alimentos.

Incluir a la naturaleza como víctima del patriarcado es fruto del proceso de recuperación de la memoria larga de los pueblos en Abya Yala. La invasión europea desplazó sistemas agrícolas ancestrales de policultivo (milpa y waru waru) e impuso una agricultura patriarcal, capitalista y racista basada en monocultivos, exportación y explotación. La defensa del territorio cuerpo-tierra propuesta por las FC nos invita a reflexionar: ¿cómo recuperar, sanar y defender nuestros territorios si los alimentos se producen con semillas incapaces de reproducir vida; con prácticas agrícolas que envenenan la tierra y el agua y explotan las vidas de las personas? “Sanando tú, sano yo; sanando yo, sanas tú: tal es la reciprocidad de la sanación” (Cabnal 2017, 104). Por eso, el camino de la sanación nos lleva hasta la agroecología. Una relación que LVC convirtió en el lema “sin feminismo no hay agroecología”.²⁹

Resumiendo

Todas las propuestas feministas consideradas forman la red del feminismo. Están situadas en geografías asediadas por conflictos sociales y ambientales que atacan las bases materiales y simbólicas que permiten una existencia digna. Son feminismos que construyen un sujeto político de mujeres, activo y emancipatorio. Establecen relaciones de amistad política entre mujeres y politizan

²⁸ Se hace política desde las instituciones, desde la sociedad civil organizada y en la construcción de procesos de autonomía territorial.

²⁹ III Encuentro Nacional de Agroecología, en Juazeiro (Bahía) en 2014.

vivencias, esperanzas y dolores personales, partiendo de la memoria larga de sus ancestras. Estos feminismos comparten el utillaje analítico, la praxis política y la agenda que la tradición del feminismo político construye desde hace casi cuatro siglos;³⁰ aunque, reconceptualizan y los combinan con cosmogonías y enunciados propios para que los conceptos representen sus realidades. Todo ello les permite analizar y reinterpretar, de forma senti-pensante y crítica, sus situaciones, los usos y costumbres y las relaciones de poder que impiden vivir una vida libre de violencias.

Todas las vertientes feministas conectan las violencias cometidas, en los ámbitos local y global, por la hidra capitalista, contra los territorios-tierra, y por el racismo y la hidra patriarcal, contra los territorios-cuerpo de las mujeres. Por eso, plantean acciones colectivas adaptadas a sus culturas y territorios, con objeto de construir comunidades para, y responsables con, la vida. Dado que logran incorporar la agenda feminista en la agenda de lucha en sus comunidades, inciden en el pacto social que vindican construir en igualdad de condiciones junto con los compañeros. Todo lo anterior permite concluir que estos feminismos, nacidos en su propio proceso ilustrado, como proceso crítico-reflexivo, son parte de la red de ecologías políticas feministas.

El diálogo de saberes entre corrientes feministas nos permite comprobar que comparten luchas, vindicaciones y marco conceptual. Varios puntos de acuerdo y encuentro presagian potencial para construir con paciencia, rigor conceptual y cariño, un “canon feminista multicultural” (Amorós 2009, 199), “un feminismo donde quepan muchos feminismos” (Guzmán 2017), que hermane a todas las mujeres, de todo tiempo y lugar, en la lucha por la consideración moral y política para todas las mujeres y en la construcción de comunidades humanas más seguras para todas y todos. Una propuesta a retomar para la conceptualización de la cuarta ola del feminismo.

La alianza entre feminismo y agroecología es posible y necesaria. Ambos se constituyen como teorías-prácticas políticas que proponen un proyecto de vida para la comunidad humana y abordan cuestiones fundamentales

³⁰ Las alusiones a la conceptología del feminismo de raíz ilustrada europea y del feminismo radical son especialmente notables.

sobre sistemas de gobierno y valores compartidos. Ambos fomentan relaciones sociales basadas en la horizontalidad, solidaridad, libertad, respeto y empatía entre mujeres y hombres. Y, ambos reconocen una multiplicidad de sujetos epistémicos y ponen en el centro una vida digna de ser vivida, para las personas y los pueblos, con territorios libres de violencias y una producción de alimentos que proteja la salud ambiental y humana. Los planteamientos políticos del feminismo y la agroecología, presentados en este capítulo, constituyen la agroecología política feminista (Susial-Martín 2017), una propuesta útil para los pueblos.

Ante el terrible contexto que amenaza la vida en muchas partes del mundo, a pesar de lo logrado con el feminismo, sabemos que falta lo que falta. Pero, “no nos rendimos, no nos vendemos, no claudicamos”.³¹ El lema de La Vía Campesina: “Globalicemos la lucha, globalicemos la esperanza”, sintetiza la lucha feminista. Una lucha que no ha asesinado a ningún hombre, como mucho le habrá provocado alguna taquicardia. Una lucha con la que llevamos cambiando las reglas varios siglos, con más o menos tino, y lo seguiremos haciendo porque “acordamos vivir y seguir luchando, cada quien según su modo, su tiempo y su mundo (para que) nunca ninguna mujer, del mundo que sea, del color que sea, del tamaño que sea, de la edad que sea, de la lengua que sea, de la cultura que sea, tenga miedo” (Mujeres Zapatistas 2018). De ello dependen nuestras vidas, literalmente.

Referencias

- Amorós, Celia. 2009. *Vetas de ilustración. Reflexiones sobre feminismo e islam*. Madrid: Cátedra.
- Anderson, Kristin J., Melinda Kanner y Nisreen Elsayegh. 2009. “Are Feminist Man Haters? Feminists’ and Nonfeminists’ Attitudes Toward Men”. *Psychology of Women Quarterly* 33: 216-224.

³¹ El movimiento zapatista significa la resistencia de cualquier lucha con la tríada: “no rendirse, no venderse, no claudicar”.

- Arendt, Hannah. 1998. *Los orígenes del totalitarismo*. Traducido por Guillermo Solana. Madrid: Santillana.
- Armijo Huala, Isabel, comp. 2016. *Sistematización Primera Escuela Nacional de Agroecología "Sembradoras de esperanzas"*. Santiago de Chile: Ediciones Tierra Mía.
- Asambleas del Feminismo Comunitario (AFC). 2010. "Pronunciamiento del Feminismo Comunitario Latinoamericano en la Conferencia de los Pueblos sobre Cambio Climático". <https://tinyurl.com/pronunciamiento-AFC>.
- Asociación de Mujeres Indígenas de Santa María Xalapán Jalapa, s. f. "Quiénes somos". <https://amismaxaj.wordpress.com/quienes-somos/>.
- Bartra, Eli. 2010. "¿Qué encuentro se busca? Breves cavilaciones sobre el XI Encuentro Feminista Latinoamericano y de el Caribe". *Debate Feminista* 41: 197-201.
- Caballeros, Álvaro y Aníbal Salazar Navas. 2017. *La agroecología nos cambió la vida: estudio de la participación, roles y beneficios de las mujeres en la agroecología*. Guatemala: Funderbase.
- Cabnal, Lorena. 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*, 11-25. Madrid: Acsur Las Segovias.
- Cabnal, Lorena. 2017. "tzk'at, Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario desde Iximulew-Guatemala". *Ecología Política. Cuadernos de Debate Internacional*, núm. 54, 100-104.
- Cabnal, Lorena. 2019. "Mi cuerpo, mi primer territorio de defensa". Conferencia realizada en San Cristóbal de las Casas, México, 25 de septiembre.
- Campo, Esther del y Jorge Resina. 2010. "El rompecabezas boliviano visto en perspectiva: cambios institucionales, relaciones regionales y estrategias energéticas en la última década (2000-2010)". *Boletín de Información*, núm. 314, 63-91.
- Carrión, Andrea. 2016. "Extractivismo minero y estrategia de desarrollo: entre el nacionalismo de los recursos y los conflictos socioterritoriales". En *La revolución ciudadana en escala de grises avances, continuidades y dilemas*, editado por Matthieu Le Quang, 181-204. Quito: IAEN.

- CLOC (Coordinadora Latinoamericana de Organizaciones del Campo). 1994. “Declaración final I Congreso”. <https://tinyurl.com/CLOC-I-Congreso>.
- CLOC (Coordinadora Latinoamericana de Organizaciones del Campo). 2019. “Declaración VI Asamblea de Mujeres CLOC-LVC”. <https://tinyurl.com/CLOC-VI-Asamblea-Mujeres>.
- Cuevas Valenzuela, Hernán, Dasten J. Véjar y Jorge Rojas Hernández, eds. 2018. *América Latina: expansión capitalista, conflictos sociales y ecológicos*. Santiago de Chile: RIL editores; Universidad de Concepción.
- Gavaldà, Marc. 2003. “La guerra del gas de Bolivia”. *Ecología Política. Cuadernos de Debate Internacional*, núm. 26, 125-134.
- Giraldo, Omar F. y Peter Rosset. 2017. “Agroecology as a Territory in Dispute: Between Institutionalization and Social Movements”. *The Journal of Peasant Studies* 45 (3): 545-564. <https://doi.org/10.1080/03066150.2017.1353496>.
- Gliessman, Stephen R. 2015. *Agroecology: The Ecology of Sustainable Food Systems*. Boca Ratón: Taylor and Francis Group, LLC.
- Godínez, Lourdes. 2015. “Lorena Cabnal: defensora del cuerpo-tierra de las mujeres”. *Cimacnoticias*. 22 de octubre. <https://tinyurl.com/gnero>.
- Gouges, Olympe de. 1791. “Declaración de los derechos de la mujer y la ciudadana”. <https://tinyurl.com/PUDH-UNAM-OlympeGouges>.
- Graciele Seibert, Iridiani y Sandra M. Rocha-Rodrigues. 2017. “Aproximação teórica entre o feminismo camponês e popular e o marxismo latino-americano”. Ponencia impartida en VIII Simposio Internacional de Geografía Agraria en Curitiba, Brasil. https://singa2017.files.wordpress.com/2017/12/gt04_aproximac3a7c3a3o-tec3b3rica-entre-o-feminismo-camponc3aas-e-popular-e-o-marxismo-latino-americano-1.pdf.
- Gray, John. 2003. *Straw Dogs*. Londres: Granta Books.
- Guzmán, Adriana. 2017. “Un feminismo donde quepan muchos feminismos”. <https://tinyurl.com/FeminismoQuepanFeminismos>.
- Guzmán, Adriana. 2019. Comunicación personal, 10 de noviembre de 2019.
- Hanisch, Carol. (1969) 2019. “The Personal is Political”, traducido por Insu Jeka. Santiago de Chile: Feministas Lúcidas.

- La Vía Campesina (LVC). 2000. "Documento de la III Conferencia internacional de Vía Campesina". <https://viacampesina.org/es/genero/>.
- La Vía Campesina. 2018. "La agroecología solo es posible cambiando las relaciones de dominación y expropiación contra las mujeres". <https://tinyurl.com/LVC-Agroecologia-Mujeres>.
- Lewin, Kurt. 1945. "The Research Center for Group Dynamics at Massachusetts Institute of Technology". *Sociometry* 2: 126-136.
- Lopes, Ana P. y Emilia Jomalinis. 2011. *Agroecology: Exploring Opportunities for Women's Empowerment Based on Experiences from Brazil*. Ciudad del Cabo: Association for Women's Rights in Development.
- Marx, Karl. (1867) 1990. *Capital. A Critique of Political Economy. Volume One*, traducido por Ben Fowkes. Londres: Penguin Books.
- Méndez, Ernesto, Christopher M. Bacon, Roseann Cohen y Stephen R. Gliessman, eds. 2016. *Agroecology: A Transdisciplinary, Participatory and Action-oriented Approach*. Boca Ratón: Taylor and Francis Group.
- Mier y Terán Giménez Cacho, Mateo, Omar F. Giraldo, Miriam Aldasoro, Helda Morales, Bruce G. Ferguson, Peter Rosset, Ashlesha Khadse y Carmen Campos. 2018. "Bringing Agroecology to Scale: Key Drivers and Emblematic Cases". *Agroecology and Sustainable Food Systems* 42 (6): 637-665. <https://doi.org/10.1080/21683565.2018.1443313>.
- Miguel, Ana de y Laura Nuño, coords. 2017. *Elementos para una teoría crítica sobre el sistema prostitucional*. Granada: Editorial Comares.
- Mill, John S. y Harriet Taylor Mill. (1869) 2009. *The Subjection of Women*. Waiheke Island: The Floating Press.
- Morgan, Kevin y Roberta Sonnino. 2010. "The Urban Foodscape: World Cities and the New Food Equation". *Cambridge Journal of Regions, Economy and Society* 3 (2): 209-224. <https://doi.org/10.1093/cjres/rsq007>.
- Mujeres Zapatistas. 2018. "Palabras de las mujeres zapatistas en la clausura del Primer encuentro internacional, político, artístico, deportivo y cultural de mujeres que luchan en el Carazol zapatista de la Zona Tzotz Choj". <https://tinyurl.com/EnlaceZapatista-I-encuentro>.
- Muñoz, Alicia, coord. 2014. *Segundo congreso nacional Anamuri*. Santiago de Chile: Ediciones Tierra Mía.

- Nadal, Alejandro, Raúl Zibechi y Silvia Rivera. 2019. “Bolivia: El MAS y las causas del golpe. Un debate necesario”. <https://tinyurl.com/Bolivia-golpe>.
- Nobre, Miriam, Nalu Faria y Renata Moreno. 2015. *Las mujeres en la construcción de la economía solidaria y la agroecología. Textos para la acción feminista*. São Paulo: Sempreviva Organização Feminista.
- Oliver, Beatriz. 2016. “The Earth Gives Us So Much: Agroecology and Rural Women’s Leadership in Uruguay”. *Culture, Agriculture, Food and Environment* 38 (1): 38-47. <https://doi.org/10.1111/cuag.12064>.
- Paredes, Julieta. 2019. “Descolonización del feminismo”. Conferencia dictada en San Cristóbal de las Casas, México, 26 y 27 de abril.
- Paredes, Julieta y Adriana Guzmán. 2014. *El tejido de la rebeldía. ¿Qué es el feminismo comunitario?* La Paz, Bolivia: Mujeres Creando Comunidad.
- Paredes Marín, Ana Eugenia. 2016. “Industria minera y represión en Guatemala. Los casos del Comité en Defensa de la Vida y la Paz de San Rafael Las Flores y La Resistencia Pacífica La Puya”. Tesis de maestría. Instituto Mora. <https://tinyurl.com/Paredes-Marin>.
- Pielke, Roger y Björn-Ola Linnér. 2019. “From Green Revolution to Green Evolution: A Critique of the Political Myth of Averted Famine”. *Minerva* 57 (3): 265-291. <https://doi.org/10.1007/s11024-019-09372-7>.
- Restrepo, Alejandra y Ximena Bustamante. 2009. *Encuentro Feministas latinoamericanas y del Caribe. Apuntes para una historia en movimiento*. México: Monarca Impresoras.
- Ribeiro, Darcy. 1982. “La nación latinoamericana”. *Nueva Sociedad*, núm. 62, 5-23.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. 2010. *Oprimidos, pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y quechwa 1900-1980*. La Paz, Bolivia: La Mirada Salvaje.
- Rodríguez, Francisca. 2013. “Feminismo campesino y popular”. Ponencia presentada en el v Encuentro Feminista del Paraguay, octubre de 2013. <https://www.youtube.com/watch?v=lxAwCAXmq9I>.
- Salazar Ramírez, Hilda y Maritza Rodríguez. 2015. *Miradas en el territorio. Cómo mujeres y hombres enfrentan la minería*. México: Heinrich Böll Stiftung.

- Scribano, Adrián y Diego Quattrini. 2016. "Otras violencias, otras movilizaciones". Una mirada actual desde Centroamérica". <http://onteaiken.com.ar/2016/05>.
- Segato, Rita L. 2015. "La norma y el sexo: frente estatal, patriarcado, desposesión, colonialidad". En *Des/posesión: Género, territorio y luchas por la autodeterminación*, coordinado por Marisa Belausteguigoitia y María J. Saldaña, 125-161. México: PUEG-UNAM.
- Siliprandi, Emma. 2015. *Mulheres e agroecologia. Transformando o campo, as florestas e as pessoas*. Río de Janeiro: UFRJ.
- Susial-Martín, Patricia E. 2017. "Apuntes para una AgroEcología Política Feminista del siglo XXI". *Nicté ha. Agroecología desde el Sur* (blog). <https://doi.org/10.13140/rg.2.2.15037.36326>.
- Svampa, Maristella. 2019. *Las fronteras del neoextractivismo en Abya Yala. Conflictos socioambientales, giro ecoterritorial y nuevas dependencias*. Bielefeld: Calas; Bielefeld University Press.
- Toledo, Víctor M. y Narciso Barrera-Bassols. 2017. "Political Agroecology in Mexico: A Path toward Sustainability". *Sustainability* 9 (2): 268-280. <https://doi.org/10.3390/su9020268>.
- USDSP (United States Department of State Publication). 2018. "Trafficking in persons report". <https://www.state.gov/j/tip/rls/tiprpt/2018/>.
- Valcárcel, Amelia. 1991. "¿Es el feminismo una teoría política o una ética?". En *Sexo y filosofía: sobre "mujer" y "poder"*. Barcelona: Anthropos.
- Valcárcel, Amelia. 2019. *Ahora, feminismo. Cuestiones candentes y frentes abiertos*. Madrid: Cátedra.
- Vandermeer, John, Aniket Aga, Jake Allgeier, Catherine Badgley, Regina Baucum, Jennifer Blesh, Lilly F. Shapiro, Andrew D. Jones, Lesli Hoey, Meha Jain, Ivette Perfecto y Mark L. Wilson. 2018. "Feeding Prometheus: An Interdisciplinary Approach for Solving the Global Food Crisis". *Frontiers in Sustainable Food Systems* 2 (39): 1-4. <https://doi.org/10.3389/fsufs.2018.00039>.
- World Hunger. 2018. "2018 World Hunger and Poverty Facts and Statistics". <https://tinyurl.com/2018WorldHungerPovertyFacts>.
- Zuluaga Sánchez, Gloria, Georgina Catacora-Vargas y Emma Siliprandi, coords. 2018. *Agroecología en femenino. Reflexiones a partir de nuestras experiencias*. La Paz, Bolivia: Editorial e Imagen Publicitaria.

5

Animales

Georgina Aimé Tapia González

Solo por una histórica perversión del lenguaje, que debemos corregir inmediatamente, el término “animal” puede ser utilizado como ofensa, sinónimo de limitaciones, defectos o carencias. Así considerado es un calificativo que facilita (quizá legítima) el maltrato y la muerte de alguien. “Animal”, por el contrario, es un término que intenta describir un modo de ser viviente, sensible, actuante: un modo de vibrar y poner a resonar dinámicamente los elementos de habitar en una sinfonía múltiple, violenta y serena a la vez.

ANA CRISTINA RAMÍREZ BARRETO

Introducción

El sentido del concepto interseccionalidad ha estado presente desde los orígenes del feminismo y se ha desarrollado más allá de las fronteras de nuestra especie, incluso antes de ser acuñado como tal. Las distintas vertientes del ecofeminismo confluyen en subrayar la necesidad de articular el análisis crítico del androcentrismo con el del antropocentrismo, el etnocentrismo y el especismo, al revelar las formas en que estos se potencian entre sí en los fundamentos sobre los que se ha construido el patriarcado. Diversas activistas y teóricas feministas han coincidido en sostener que la inferiorización de las mujeres, su condición de “alteridad radical” ante lo “humano por excelencia”, es decir, ante el varón blanco, occidental, heterosexual, sin discapacidades, se deriva

de su supuesta mayor cercanía con la naturaleza y los animales no humanos, en tanto que los varones se identifican con el ámbito del espíritu y la cultura. Desmantelar dicho supuesto ha constituido uno de los mayores esfuerzos del feminismo.

La teoría feminista ha cuestionado los dualismos jerarquizados varón/mujer, cultura/naturaleza, humano/animal dentro de una historia donde se da por sentada la inferioridad de la naturaleza y los animales, lo que ha conducido a una justa lucha por el reconocimiento de las mujeres como seres humanos con igual valor que los varones, así como por su ingreso en el mundo de la cultura y la valoración positiva de sus aportaciones. Sin embargo, también han surgido interrogantes sobre la posición de inferioridad asignada al mundo natural y su equiparación con los sectores de la humanidad sujetos de discriminaciones muchas veces cruzadas: mujeres, personas homosexuales, poblaciones indígenas y afrodescendientes. Es claro que animalizar a ciertos seres humanos constituye una estrategia para desvalorizarles y justificar su opresión: *animal de carga, bestia, perra, zorra, cerda, gata, mula* constituyen algunos ejemplos.

¿Por qué el animal se convirtió en sinónimo de insulto y denigración? ¿No resulta sospechoso que por lo general se aluda a animales hembras para enfatizar el carácter peyorativo del término? ¿Existe alguna relación entre la animalización de las mujeres y la objetivación de su sexualidad? ¿El maltrato ejercido sobre los animales no humanos se vincula con la violencia hacia las mujeres y otros sectores discriminados de la población? ¿Es posible rastrear interconexiones entre las condiciones en que viven y mueren los animales no humanos en la ganadería industrial y el tráfico, trata y prostitución de personas, principalmente de mujeres? ¿Estas cuestiones han sido ya abordadas en la historia del feminismo o constituyen una novedad? ¿Qué retos plantean las interrogantes anteriores a la ética feminista?

En el presente capítulo me propongo reflexionar sobre los vínculos entre la forma en que los animales no humanos han sido concebidos y tratados en las sociedades occidentales y su relación con la condición de subordinación de las mujeres. El primer apartado lo he dedicado a recuperar la historia olvidada de aquellas pioneras que en su defensa de los derechos de las mujeres establecieron analogías entre su situación y la de los animales no

humanos. Presento las voces de las mujeres que lucharon contra la vivisección, muchas de las cuales también enarbolaron la bandera sufragista, así como de aquellas que además abrazaron el vegetarianismo, entendido como una práctica esencial dentro de la lógica de no dominación perseguida por el feminismo. En el segundo apartado, expongo un panorama sobre cómo ha sido tratado este tema dentro del ecofeminismo, el cual constituye la corriente del feminismo que se ha dedicado a analizar las interconexiones entre devastación ecológica, vulnerabilidad de los animales no humanos y las diversas formas que reviste el sexismo. Por una parte, me interesa mostrar la diversidad de posturas, algunas difíciles de conciliar, entre ecofeminismos más interesados en la naturaleza en su conjunto y ecofeminismos sensibles ante el sufrimiento de los animales no humanos en su individualidad y no solo por su pertenencia a una especie. Por otra parte, exploro algunas hipótesis desarrolladas por pensadoras ecofeministas que buscan explicar las causas por las que son precisamente las mujeres quienes constituyen la mayoría en las asociaciones protectoras y animalistas. Recupero algunas consideraciones sobre la reducción de mujeres y animales no humanos a *carne* para su consumo en el mercado de acuerdo con las teorías del ecofeminismo animalista. Para concluir, planteo una serie de interrogantes sobre el binomio mujeres-animales no humanos en el contexto latinoamericano.

El principal objetivo que me he propuesto es contribuir a visibilizar una historia de miradas solidarias capaces de establecer conexiones y ampliar los horizontes para una comprensión más compleja de las relaciones de poder sobre las que se levanta y legitima el patriarcado. Asimismo, considero que es una cuestión de justicia hacia aquellas activistas y pensadoras olvidadas, pioneras en la defensa de los animales no humanos en quienes vieron reflejada su propia condición, mostrar sus aportaciones tanto al feminismo como a la ética animal, junto con las de las teóricas actuales que desde hace varias décadas han asumido el reto de pensar estas cuestiones ante las nuevas problemáticas que plantea el cambio climático. Sostengo que la recuperación de esta parte de la memoria feminista nos provee de categorías de análisis, al igual que de estrategias concretas para articular respuestas en clave de género ante las condiciones en que se encuentran los animales no humanos, en la producción industrializada de alimentos de origen animal y otras formas de tortura y explotación.

Por lo que respecta al ecofeminismo, pienso que debido al desconocimiento de su pluralidad interna se cometen con frecuencia generalizaciones abusivas y reduccionismos respecto a su posicionamiento ante el sufrimiento de los animales no humanos. Por eso, considero fundamental mostrar los debates centrales de las principales vertientes de ecofeminismo en relación con la cuestión animal y su relación con temas como los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres y la discusión entre legalización *versus* abolición de la prostitución y la maternidad subrogada.

Si bien es innegable que estas cuestiones se han desarrollado principalmente en el feminismo anglosajón, en los últimos años, algunas feministas iberoamericanas han planteado propuestas teóricas propias. En Latinoamérica, la reflexión sobre la articulación entre feminismo y animalismo en la historia de los movimientos feministas representa una asignatura pendiente, pero sobre la cual es posible expresar algunas intuiciones. Así, por ejemplo, en los feminismos comunitarios, los animales no humanos son nombrados en diferentes ocasiones, en algunas de las cuales, me parece que se les puede mirar como una metáfora que ayude a comprender la situación de las mujeres, los pueblos y la naturaleza no humana ante el capitalismo neoliberal.

Mujeres, animales y naturaleza en la historia del feminismo

Hay historias perdidas dentro de otras apenas rescatadas.

ALICIA H. PULEO

El interés por los animales no humanos dentro del feminismo tiene una historia que se remonta a los orígenes de este movimiento social. El compromiso asumido por muchas pensadoras y activistas feministas con esos otros en condición de absoluta indefensión, víctimas silenciosas de la barbarie humana, muchas veces disfrazada de “progreso”, constituye un capítulo olvidado en la comprensión de los fundamentos históricos del feminismo. Sin embargo, en las últimas décadas ha resurgido la *cuestión animal* como una causa enarbolada

por algunos colectivos feministas que asumen la tarea de pensar las interconexiones entre las diversas formas de violencia y discriminación ejercidas sobre las mujeres y los animales no humanos. A mi juicio, recuperar esta historia nos ayuda a comprender mejor los retos del feminismo ante millones de animales en condiciones de tortura y confinamiento. La memoria viva de esta historia nos confronta con los límites de la ética feminista: ¿Acaso un movimiento político y social con la potencia que ha mostrado el feminismo para la transformación pacífica de las sociedades a partir de la reivindicación de los derechos de la mitad de la humanidad podía haber permanecido indiferente frente al holocausto de los animales no humanos? ¿Qué lecciones podemos extraer de esta historia para el presente?

Precursoras del (eco)feminismo y la ética animal

Alicia Puleo (2011) ha recuperado algunas de las facetas menos conocidas de Olympe de Gouges, la famosa autora de la Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana (1790). Considerada como una de las figuras más sobresalientes en la historia del feminismo, esta pensadora ilustrada se manifestó contra la esclavitud y fue una amante de los animales. En palabras de Puleo: “Si tuviéramos que caracterizar el pensamiento de Olympe de Gouges con categorías actuales, diríamos que es antisexista, antirracista y antiespecista. Nos hallamos, pues, ante una precursora del ecofeminismo” (133). Lo anterior es interesante en varios sentidos: por un lado, nos permite afirmar que el feminismo nació *interseccional* siglos antes de que se acuñara dicho concepto, como veremos también en el caso de muchas sufragistas animalistas, y algunas vegetarianas que apoyaron la abolición de la esclavitud; por otro lado, nos recuerda que el feminismo ha sido un movimiento generoso y solidario, incluso, a pesar de la dudosa reciprocidad de otros movimientos emancipatorios (Puleo 2015).

Antes de abordar la lucha contra la vivisección encabezada por sufragistas, quiero detenerme en pensadoras anteriores a Olympe de Gouges que dedicaron parte de sus reflexiones a los animales no humanos y a la vindicación

de las capacidades intelectuales de las mujeres: Olivia Sabuco, Margaret Cavendish y Anne Conway. La primera fue una filósofa humanista española del siglo XVI que cuestionó los argumentos aristotélicos según los cuales las mujeres solo aportaban “materia y defecto” en el proceso de gestación. En su obra *Nueva filosofía de la naturaleza del hombre* (1587) defendió la igual participación de mujeres y varones en cuanto a la transmisión de la inteligencia a sus descendientes, así como el papel activo de las mujeres en la reproducción. Además, criticó a los naturalistas de su tiempo que sostenían la idea de que los animales no humanos carecían de la capacidad para sentir, como fue el caso de Gómez Pereira, quien antecedió a Descartes —acusado de plagiar al médico español— en dicho planteamiento (Romero 2015, 78).

Margaret Cavendish, filósofa y poeta inglesa del siglo XVII fue una apasionada defensora de la naturaleza, bastante crítica de los derroteros seguidos por la ciencia moderna. En sus obras, expresa el rechazo a la crueldad de los experimentos con animales y a la naciente concepción de la naturaleza como materia explotable. Reflexiona sobre las limitaciones de su estudio en torno a las mariposas a las que se negó a dañar en pos de un supuesto progreso científico. La condesa de Newcastle fue “una de las primeras en articular la idea de la igualdad para los animales” (Adams y Gruen 2016, 8; traducción propia). Manifestó compasión hacia los animales víctimas de la caza, al igual que su contemporánea la filósofa Anne Conway, quien también cuestionó el mecanicismo cartesiano y su concepción del animal-máquina (Puleo 2011).

En estas autoras es posible apreciar interesantes coincidencias: excluidas del acceso a la universidad buscaron por sus propios medios obtener una sólida formación científica que les permitiera debatir con reconocidos pensadores en su época. Quizás debido a su posición marginal, fueron capaces de ver los problemáticos contornos que implicaba el desarrollo científico, sobre todo en relación con sus impactos negativos sobre la naturaleza. En sus voces es posible identificar la defensa de una epistemología estrechamente relacionada con una ética cuyos confines rebasan el ámbito humano. Más allá de la obsesión por el progreso científico que ennegueció a una buena parte de sus contemporáneos, estas filósofas vindican una ciencia compasiva y consciente de su responsabilidad ética.

Sufragistas, movimiento antivivisección y vegetarianismo

Lo expuesto anteriormente muestra que las preocupaciones de estas precursoras las acercan a las mujeres que durante las últimas décadas del siglo XIX denunciaron la crueldad de la vivisección, práctica común en la fisiología y ampliamente aceptada por la medicina experimental. Muchas de estas activistas, quienes como ya se ha mencionado participaron en el movimiento sufragista, percibían similitudes entre las condiciones de vida de las mujeres, sobre todo de las más empobrecidas —víctimas de golpizas por parte de varones alcoholizados, y algunas veces también de los experimentos científicos de hombres “educados”—, con los animales no humanos sometidos a la crueldad de la ciencia moderna.

Cabe destacar que una buena parte de los científicos de la época denostaba al movimiento antivivisección como sensiblería e ignorancia “femeninas”, al mismo tiempo que se oponían a la incursión de las mujeres en la profesión médica y en el ejercicio de las ciencias. Las detractoras de la vivisección que militaban en el movimiento sufragista lucharon también por el derecho de las mujeres a la educación superior. Muchas de ellas pensaban que su ingreso a la medicina y a la fisiología abriría las puertas a una ciencia comprometida con la ética, la empatía y la compasión, lo que no llegó a cumplirse, por lo menos no como algunas de ellas esperaban, pues las relaciones entre antiviviseccionismo y feminismo no estuvieron exentas de conflictos y, poco a poco, fue ganando terreno la convicción de que las mujeres debían acceder al estudio de las ciencias en las mismas circunstancias que los varones, incluso si esto implicaba realizar vivisecciones (Bianchi 2015; Rodríguez Carreño 2012).

Una de las figuras más destacadas que unió la lucha contra la tortura hacia los animales no humanos y la defensa de los derechos de las mujeres fue Frances Power Cobe. Fundadora de dos de las más importantes organizaciones antiviviseccionistas de su época: la Society for the Protection of Animals Liable to Vivisection (1875) y la British Union for the Abolition of Vivisection (1898) (Rodríguez Carreño 2012, 87), dedicó además algunos de sus mejores esfuerzos a la denuncia del maltrato físico ejercidos sobre las mujeres en sus propias casas y a manos de sus compañeros. Sus obras *Criminals, Idiots, Women*

and Minors (1869) y *Wife Torture* (1878) fueron fundamentales para que se cambiaran las leyes del matrimonio y se protegiera en alguna medida a las mujeres (Bianchi 2015, 42). En sus palabras: “la parte de mi trabajo por las mujeres que me produce mayor satisfacción cuando miro hacia atrás es aquella en la que trabajé con el objetivo de obtener la protección para mujeres infelices, golpeadas, destrozadas, mutiladas o pisoteadas por maridos brutales” (Cobe citada en Bianchi 2015, 46). En su estudio sobre el movimiento antivivisección, Bruna Bianchi señala que según Cobe, la concepción de mujeres y animales como seres inferiores a los que se podía hacer cualquier cosa se materializaba en aquellos hogares donde los niños se habituaron a mirar con indiferencia a sus madres cotidianamente golpeadas por sus padres, a las que llegaban a ver: “como un caballo azotado o un perro al que se le daba una patada” (2015, 46). Algo muy similar a lo que sucedía en los laboratorios donde los animales no humanos eran sometidos a experimentos, muchas veces sin utilizar anestesia, lo que también se hacía con algunas mujeres y varones de los sectores más desfavorecidos en hospitales de caridad.

Por su parte, Jimena Rodríguez Carreño (2012) argumenta que en Cobe coexistían ideas bastante tradicionales junto con planteamientos innovadores. La antiviviseccionista tenía la convicción de que las mujeres estaban llamadas a transformar moralmente a las sociedades, consideraba que la defensa de sus derechos no debería llevarlas a emular la falta de escrúpulos morales y la crueldad con la que se conducían muchos de sus compañeros. Su concepción sobre las mujeres como más sensibles y compasivas por naturaleza, chocó en forma brusca con las aspiraciones igualitarias de una buena parte de sus contemporáneas. Cobe expresa su desencanto ante una “ciencia materialista masculina” (2012, 90) que se desentiende de los bienes del alma y solo busca su desarrollo a cualquier precio, despreciando la compasión, la justicia y la piedad. Por otro lado, defiende el derecho de la población a cuestionar a “los expertos”, así como su capacidad de aportar elementos relevantes para rectificar un supuesto progreso fundado en actos de crueldad y exclusión. Esta última reivindicación sigue conservando vigencia y contrasta con algunos de sus planteamientos que parecieran dificultar el acceso a una posición más justa para las mujeres en las sociedades occidentales.

Casos como la epidemia de cirugías para extraer ovarios que se extendió por Europa a finales del siglo XIX evidencian la forma en que las mujeres y otros sectores empobrecidos fueron utilizados de forma similar a los animales no humanos en los laboratorios. Asimismo, muestra algunos de los motivos por los cuales fueron bastantes las mujeres que se afiliaron a las organizaciones antiviviseccionistas. Un ejemplo interesante es el de Elizabeth Blackwell, primera mujer médica registrada oficialmente de la que se tiene noticia, quien denunció la extirpación masiva de ovarios y su relación con la vivisección. Para esta científica, el verdadero progreso debería medirse por el respeto a la vida, y no solo por logros materiales (Bianchi 2015). Sus ideas sobre la misión social de las mujeres coincidían con las expuestas por Cobe.

Aunada a la actualidad de la crítica de la antiviviseccionista sobre la ciencia como ámbito de “expertos” carentes de responsabilidad moral, Rodríguez Carreño sostiene que algunas de las afirmaciones de Cobe sobre las capacidades de animales como los perros, a los que se refiere de manera específica como portadores “de inteligencia, sentimientos y carácter” (2012, 106) coinciden con los hallazgos de la etología cognitiva más reciente (107). A mi juicio, los planteamientos de esta antiviviseccionista, con sus luces y sombras, la convierten en una precursora de la ética animal y del ecofeminismo, además de sus importantes aportaciones para el abordaje de la violencia ejercida contra mujeres y niñas(os) en el ámbito doméstico. Al igual que Cobe, como veremos en el siguiente apartado, las ecofeministas esencialistas llegaron a concebir a las mujeres como más cercanas por naturaleza a la vida, el cuidado y la compasión, ideas puestas en cuestión por las ecofeministas constructivistas, y por el feminismo de la igualdad. Por lo que respecta al movimiento a favor de los derechos de los animales no humanos y la ética animalista, su trabajo sienta las bases para la extensión de las consideraciones morales más allá del límite de lo humano y la protección jurídica de los animales.

De acuerdo con Bruna Bianchi (2015) y Jimena Rodríguez Carreño (2012), la mayoría de las activistas antivivisección no fueron críticas del consumo de carne ni de la caza, como fue el caso de la propia Cobe, a pesar de haber establecido conexiones entre la violencia contra las mujeres, la crueldad hacia los animales y la pornografía. Sin embargo, a finales del siglo XIX comenzó

a extenderse el vegetarianismo en algunos sectores feministas que también abrazaron la antivivisección: “La dieta vegetariana era presentada como el primer paso hacia el rechazo de todas las formas de la violencia y fue considerada una cuestión feminista” (Lenan citada en Bianchi 2015, 44). A continuación, cito algunas fuentes que corroboran esta afirmación y muestran el fuerte vínculo existente entre vegetarianismo y feminismo en esa época:

Charlotte Despard, presidenta de la Women’s Freedom League, una de las tres organizaciones sufragistas más importantes del país a principios del siglo xx, era una vegetariana convencida. Pero es necesario señalar que su postura no reflejaba una decisión puramente individual, sino que el vegetarianismo formaba parte del *ethos* de la organización. Existen también claros indicios de una fuerte presencia del vegetarianismo en otra de las principales organizaciones sufragistas del momento Women’s Social and Political Union (Rodríguez Carreño 2012, 109).

Teóricas y militantes de la primera ola del movimiento feminista como Susan B. Anthony, Elizabeth Cady Stanton, Lucy Stone, Margaret Fuller, Emma Goldman y Charlotte Perkins Gilman incluyeron el vegetarianismo y reformas orientadas a la eliminación de la crueldad contra los animales en sus diferentes propuestas de transformación social (Puleo 2011, 139).

Vegetarianismo, feminismo y pacifismo fueron defendidos por muchas pensadoras y activistas de finales del siglo xix e inicios del xx. La figura de la feminista sueca Lizzi Lind af Hageby, fundadora de Anti-vivisection and Animal Defence Society (1906) ejemplifica la interseccionalidad con la que se abordaron tales cuestiones. Como apunta Bianchi (2015): “Hageby se comprometió con la difusión de una dieta vegetariana y el pacifismo; de hecho, creía en la unión y el refuerzo mutuo de estas causas” (56). La autora italiana señala que Hageby fue una iniciadora de las manifestaciones masivas contra el

maltrato animal. Ingresó a la Facultad de Medicina para documentar la mayor cantidad de evidencias que le permitieran argumentar con razones científicas en contra de la vivisección. La publicación de sus apuntes fue fundamental para que se hiciera pública la historia de un perro, conocida como “el caso del perro marrón”, sometido a diferentes intervenciones quirúrgicas sin que se le aplicara anestesia. Este hecho suscitó un gran revuelo social sobre la tortura que la ciencia infligía a los animales no humanos, además de evidenciar las crueles burlas que algunos “eminentes hombres de ciencia” hacían sobre el sufrimiento de seres vivos sintientes en condiciones de vulnerabilidad. Bianchi (2015) afirma que las mismas técnicas de alimentación forzada que se experimentaron en animales no humanos fueron utilizadas para obligar a comer a las sufragistas encarceladas que hacían huelga de hambre.

Ahora bien, teóricas feministas como Josephine Donovan (1993), Carol Adams, Marti Kheel y Lori Gruen (2016) sostienen que este feminismo animalista, vegetariano y pacifista, que resurgió en la década de los setenta del siglo xx, ha ido cobrando cada vez más fuerza, como lo muestran la expansión de santuarios de animales tradicionalmente destinados a la alimentación humana, así como de asociaciones feministas que defienden a los animales y promueven el vegetarianismo/veganismo. En el siglo xxi, el horizonte de reflexión y activismo se complejiza aún más ante el cambio climático, la mercantilización globalizada de los cuerpos de las mujeres en la industria de la prostitución y de los animales no humanos víctimas de la ganadería intensiva y la producción masiva de huevo y lácteos. Aunado a todo ello, desde contextos distintos al urbano occidental se plantean interrogantes sobre los vínculos entre prácticas alimenticias, contextos ecológicos diversos, consideraciones morales hacia los animales no humanos y hegemonías entre las culturas.

Ecofeminismos, ética animal y derechos de las mujeres

La ideología crea lo que parece ser ontológico: si a las mujeres se les determina ontológicamente como objetos sexuales (o violables, como algunas feministas plantean), a los animales se les determina como cuerpos comestibles.

CAROL J. ADAMS

El ecofeminismo sigue siendo poco conocido y suscita desconfianza entre muchas feministas que miran con recelo sus conexiones con el feminismo cultural, caracterizado por acentuar una supuesta diferencia ontológica entre los sexos mediante los binomios varón/mujer, cultura/naturaleza, humano/animal. Sin embargo, dentro de esta vertiente feminista existen diferentes posiciones, algunas bastante críticas ante los esencialismos. Esta pluralidad teórica y práctica también forma parte de la historia del feminismo y ha hecho aportaciones relevantes a la ética ambiental y a la ética animal.

El concepto ecofeminismo fue acuñado en 1974 por la escritora francesa Françoise d'Eaubonne. Esta pensadora anarquista, biógrafa de Simone de Beauvoir, planteó el vínculo entre sobrepoblación y problemas ecológicos acentuando la importancia de los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres, así como la necesidad de transitar hacia sociedades más igualitarias y sostenibles. Sus ideas fueron objeto de burlas y descalificación en Francia, pero suscitaban gran interés en Estados Unidos (Puleo 2011). En ese país, el ecofeminismo encontró un ámbito fértil para su desarrollo entre los colectivos feministas radicales que practicaban el vegetarianismo. Diversos grupos se enfocaron en la reflexión histórico-política sobre el medio ambiente, otros en una espiritualidad que potenciara la preservación y el cuidado de la naturaleza, algunos más se plantearon cuestiones éticas en torno al medio ambiente y la paz.

Carol Adams (2003) narra que fue en las clases de ética feminista de Mary Daly en el Boston College donde se comenzaron a difundir los primeros planteamientos ecofeministas: de Françoise d'Eaubonne, el libro *El feminismo o la muerte* (1974); de Sheila Collins, *Un cielo y una tierra diferentes* (1974);

y la obra *Nueva Mujer/Nueva Tierra* (1975) de Rosemary Radford Ruether. En palabras de Adams: “La génesis de los libros ecofeministas que vinculan a la mujer con los animales se origina en estos años, en esta comunidad y en asociación con Daly” (199). Esta ecofeminista afirma que su libro *La política sexual de la carne* (1990) surgió a partir de un trabajo preparado en el marco de dichos cursos de ética feminista.

El tema de los animales ha suscitado interesantes debates y novedosas propuestas de análisis dentro del ecofeminismo. Puleo (2011) sostiene que las diferentes posturas coinciden en rechazar la tortura sin precedentes que ha generado la instrumentalización de los animales en las granjas de producción intensiva. Sin embargo, mientras que algunas ecofeministas están más interesadas en el sufrimiento de los animales no humanos considerados en su individualidad, otras asumen posturas holistas que incluyen contextos culturales diversos. Estas discusiones se ejemplifican en las posturas de Carol Adams, una de las más relevantes figuras del ecofeminismo vegano, y Val Plumwood, feminista y ecologista. Por otra parte, quiero destacar en este apartado los análisis ecofeministas desarrollados en el contexto ibérico sobre la crítica a la tauromaquia, la participación de las mujeres en los movimientos en defensa y cuidado de los animales no humanos y la relación entre prostitución, maternidad subrogada y explotación animal.

En lengua castellana, la historia y las diferentes vertientes del ecofeminismo han sido dadas a conocer principalmente por Alicia Puleo (2008, 2011, 2015a, 2015b, 2019). Esta filósofa plantea una perspectiva ecofeminista propia, fundada en el feminismo ilustrado, desde el cual reivindica una Modernidad olvidada donde encuentra el origen de la extensión de las consideraciones morales más allá del ámbito humano. Como ya se expuso en el apartado anterior, la reflexión sobre sufragismo y defensa de los animales ha sido tratada por Jimena Rodríguez Carreño (2012). Por su parte, Angélica Velasco (2017), en la misma línea argumentativa que Puleo, se ha planteado la interesante pregunta sobre si la ética animal constituye una cuestión feminista, tema central para este capítulo. Asimismo, Isabel Balza (2016, 2018) explora la participación de las mujeres en el movimiento animalista y estudia los vínculos entre la discriminación de las mujeres y los animales no humanos. Al respecto, me

parece que estos trabajos abonan a la discusión sobre dichas temáticas fuera del ámbito anglosajón, especialmente en el feminismo iberoamericano, que ha permanecido bastante alejado de estas cuestiones.

Tensiones entre el ecofeminismo vegano y el vegetarianismo contextual

En un artículo titulado “Ecofeminismo y consumo de animales” (2003 [1996]),¹ Carol Adams se plantea la siguiente pregunta: “¿Qué pasa con los animales en la teoría y práctica ecofeminista?” (2003, 195). Uno de los principales objetivos perseguidos por esta autora, posiblemente la más conocida ecofeminista vegana, ha sido reflexionar sobre el tema de los animales no humanos en la ética feminista. Como punto de partida, Adams sostiene que es necesario poner en cuestión la noción del ser humano como depredador *natural*, así como las analogías entre humanos y animales carnívoros. Señala que la mayoría de los primates son herbívoros, y aquellos que consumen carne lo hacen esporádicamente y están mejor dotados que los humanos para cazar. Argumenta que entre nuestros antepasados solo algunos comían carne —por lo general vinculados a posiciones de poder—, pero la mayoría se alimentaba de frutos y semillas. De acuerdo con ella: “el consumo de carne es una construcción cultural creada para parecer natural e inevitable” (212), es decir, se trata de una ideología de la alimentación que se oculta tras la máscara de una pretendida ontología. Respecto a la subordinación de los animales y las mujeres opera una lógica análoga: mientras a estas “se les determina ontológicamente como objetos sexuales (o violables, como algunas feministas plantean), a los animales se les determina como cuerpos comestibles” (214). Ambos son reducidos a *carne*.

Adams (1990, 2003) define el proceso conceptual por medio del cual el animal desaparece para dejar su lugar a la *carne*, “estructura de referente ausente”. Esta estructura consiste en el proceso por el que los cuerpos de los

¹ Traducido al castellano en 2003.

animales muertos se diluyen hasta desaparecer de nuestros platos: por una parte, desaparecen literalmente para dejar en su lugar un conjunto de trozos en los que no se les puede reconocer. En algunas ocasiones, se les cambia también de nombre, el animal asesinado aparece como desconectado del trozo de *carne* al que se le ha reducido. Según apunta Adams, al igual que los animales, las mujeres también son “referentes ausentes”. Nuestro lenguaje invisibiliza al agente que perpetra la violencia: la realidad que enfrentan los animales, a saber, “ser asesinados por alguien para que sus cadáveres sean comida para alguien más”, se reduce “a los animales los matan para que sean comidos como carne” y, finalmente, “comemos carne” (213). La ecofeminista denuncia las atrocidades cometidas por la industria alimenticia, y es consciente del problema medioambiental que implica la producción de carne.² Siguiendo las ideas de Sarah Hoagland, Adams afirma que en el caso de las mujeres sucede algo análogo: “Juan pega a María” se transforma en “a María le pega Juan”, esto en “a María le pegan”, terminando en “mujeres maltratadas” (214). En la pornografía y las películas *snuff* —sostiene la ecofeminista— las mujeres desaparecen para dejar en su lugar trozos de carne, al igual que los animales en las granjas y factorías.

Con el propósito de desarrollar una epistemología —y también una ética— “feminista radical” (2003, 201), Adams entrevistó a diversas mujeres vegetarianas para explorar sus concepciones sobre el vegetarianismo y las relaciones que encontraban entre la dominación de las mujeres y la de los animales. Las entrevistadas coincidieron en identificar sus propias experiencias de subordinación con la instrumentalización de los animales, a quienes han aprendido a concebir como seres valiosos en sí mismos independientemente de su utilidad para los humanos. A partir de los testimonios de estas mujeres se perfila una ética ecofeminista que considera desde una dimensión moral el sufrimiento de los animales. En ese mismo sentido, esta pensadora propone una epistemología basada en las narrativas y el saber experiencial de las mujeres:

² Sobre el impacto ambiental de los productos de origen animal como carne, huevos y lácteos, véase De Vries y De Boer (2010).

Las feministas se dan cuenta de lo que significa ser explotada. A las mujeres como objetos sexuales, a los animales como objetos comestibles. A las mujeres las convierten en madres patriarcales, y a las vacas en máquinas de dar leche [...]. En mi consciencia ya no existe la posibilidad de comer animales. Igual que cuando tengo hambre no me como mi propia mano.

La objetivación de la mujer, las metáforas que describen a las mujeres como pedazos de carne [...]. Lo identifico especialmente con el modo en el que explotan a las vacas y a los pollos. La manera en la que los engordan y arruinan sus cuerpos para venderlos en el mercado capitalista [...] (Adams 2003, 201).

Además de las reflexiones anteriores, Adams analiza la posición del ecofeminismo animalista ante la caza. Preocupada de que sus argumentos queden limitados a una perspectiva urbana occidental, se pregunta si en otros contextos dicha práctica puede ser aceptable. En sus palabras: “Cada situación ha de entenderse dentro de su contexto específico. Yo denomino a este énfasis de lo específico sobre lo universal ‘filosofía de la contingencia’” (1996, 215). Desde ese enfoque, comer animales producto de la cacería, al igual que el canibalismo en situaciones críticas para la sobrevivencia, puede ser necesario, pero causa repugnancia en cuanto acto moral. En la *caza relacional* practicada por algunas culturas indígenas donde se supone que existe reciprocidad entre el humano y el animal cazado, la autora analiza con escepticismo si es legítimo aplicar la “filosofía de la contingencia”, porque, al final de cuentas, para el animal cazado no existe gran diferencia entre ser asesinado con reverencia por una tribu nativa o ser asesinado por un cazador carente de la cosmovisión indígena de reciprocidad. A su juicio, en la narrativa de la caza relacional se sobrepone las razones humanas ante el sufrimiento silenciado de los animales.

Adams se pregunta por qué la insistencia en mostrar a las culturas indígenas como depredadoras, cuando en muchas de ellas la alimentación ha dependido principalmente de la agricultura. Considera que, en todo caso, las prácticas de algunas de estas culturas respecto a los animales tampoco pueden extrapolarse a otros contextos, y que el hecho de no ser hegemónicas no significa que estén exentas de ser a su vez cuestionadas. La ecofeminista animalista

encuentra un paralelismo entre la justificación de la caza relacional, según la cual el animal cazado acepta su destino e, incluso, mira al cazador como expresión de admitir su propia muerte como parte del ciclo vital, con aquellas violaciones sexuales en donde se argumenta que la mujer respondió de forma afirmativa al entablar contacto. Por medio de este mecanismo se mitiga la violencia perpetrada y se erradica la responsabilidad del agente: el animal, aceptó dar su vida, en tanto que la mujer, ha sido cómplice de su violación. El análisis de las relaciones de poder que reducen a mujeres y animales a objetos de consumo, así como las consecuencias que se derivan de esas opresiones interrelacionadas, constituyen elementos esenciales para la ética animal y el ecofeminismo. Es importante destacar que Adams ha sido una de las primeras teóricas en observar las conductas de los varones violentos ante los animales de compañía de las mujeres a las que maltratan (2006).

Por mi parte, planteo las siguientes interrogantes en relación con lo expuesto: ¿Qué sucede con aquellos animales que no se pueden ontologizar como comestibles? ¿Qué subtextos de género podemos encontrar en las violencias ejercidas contra esos otros animales (en espectáculos, ecosistemas destruidos por patrones de consumo insostenibles)? Junto a estas preguntas, me inquieta el excesivo entusiasmo de Adams y otros de los más reconocidos teóricos de la ética animal, como Singer y Regan, en la soya, sin detenerse a pensar en los estragos ambientales y sociales que implican los cultivos de soya transgénica. ¿Cuántos animales no humanos han perdido sus ecosistemas y están muriendo ante la expansión de los campos de soya? ¿Qué otras manifestaciones de violencia y discriminación trae esta forma de agricultura desde una perspectiva de género, etnia, clase, edad, especie, etcétera?

Una de las principales críticas de los planteamientos de Adams ha sido la pensadora australiana Val Plumwood quien, a pesar de reconocer las aportaciones de la autora estadounidense, cuestiona su etnocentrismo. De acuerdo con ella: “Carol Adams ha proporcionado una poderosa crítica de nuestras relaciones con los animales, mostrándolas como opresivas y como políticas más que naturales, y ha invitado a las feministas a oponerse a ellas” (2004, 57). Plumwood considera que el argumento de Adams según el cual ningún ser digno de consideración moral puede ser nunca concebido como alimento,

es bastante problemático en determinados contextos culturales, como los de algunos grupos indígenas, donde los animales pueden llegar a ser alimento, sin que eso signifique que se les reduzca a *carne*, ni que se les despoje de su valor como seres vivos con una finalidad propia. En el caso de los vegetales, sostiene Plumwood, el hecho de concebirles como alimento implicaría, siguiendo la lógica de la escritora estadounidense, negarles valor más allá de las necesidades humanas. Afirma que la demonización de la caza, considerada como *masculina*, en contraste con la supuestamente pacífica y respetuosa labor de recolección *femenina*, muestra la influencia del feminismo cultural. Lo anterior plantea conflictos con el feminismo no esencialista, la antropología feminista y las experiencias de las mujeres en culturas indígenas. La ecofeminista australiana insiste en que la depredación no siempre es moralmente condenable, y que los dualismos generizados no operan de la misma manera en las distintas culturas. Aunado a lo anterior, sostiene que todos los seres vivos somos comestibles, incluso los humanos, a pesar del horror que esto pueda causarles a quienes defienden el vegetarianismo ontológico.

Para Plumwood, explica Sagols (2017, 242), “el criterio de respeto y valor de un animal y de cualquier ser vivo reside en estar activo en su horizonte de relaciones y acción y no tan solo en si poseen pensamiento, goce y sufrimiento”. A pesar de sus diferencias, los distintos seres tienen una intencionalidad propia, es decir, una capacidad interna de organizarse, automantenerse, crecer y florecer, aunque lo hagan de diferentes formas. Estas reflexiones constituyen una importante aportación de Plumwood a la ética animal, que tradicionalmente ha reivindicado la capacidad de sufrir como la característica principal para ser sujeto de consideración moral. Ante lo que denomina un ecofeminismo vegano ontológico, propone un vegetarianismo contextual, preocupado por establecer vínculos entre distintos agentes para denunciar el infierno de las fábricas de carne —asunto que no parece ser prioritario para Adams según Plumwood— y consciente de los desequilibrios ecológicos que puede traer consigo la importación de hábitos alimenticios ajenos a las diferentes culturas.

Conuerdo con algunos de los argumentos críticos de Plumwood, en especial los referidos a la necesidad de contextualizar las prácticas alimentarias, así como de evitar los dualismos generizados varón-depredador/mujer-

recolectora, que no corresponden con las realidades de muchas culturas, ni con las conductas individuales, ya que existen varones comprometidos en la defensa de los animales y mujeres indiferentes ante su sufrimiento. No obstante, pienso que es injusto sostener que Adams rechace focalizar de manera prioritaria el tema de las granjas-factorías, porque ella expresa en varias ocasiones su preocupación ante el holocausto animal que se lleva a cabo en esos lugares. La defensa que hace la ecofeminista estadounidense de los animales ante las narrativas de la caza relacional me parece justa. Entiendo que para Plumwood es más importante el equilibrio de los ecosistemas considerados como un conjunto de relaciones e interdependencias, en tanto que, para Adams, no se puede pasar por alto el sufrimiento de los animales en su individualidad. Lo anterior me permite afirmar que las analogías entre la opresión ejercida sobre mujeres y animales teorizadas por Adams son quizás más vigentes en estos momentos que antes, sobre todo ante la globalización de la producción industrializada de alimentos de origen animal en paralelo con la industria mundial de pornografía, prostitución, tráfico y trata de mujeres y niñas.

La cuestión de los animales en el ecofeminismo crítico

La crítica feminista al especismo, es decir, la discriminación de los animales ante los humanos por razón de especie, se ha llevado a cabo principalmente en el contexto anglosajón.³ Ahora bien, en el feminismo filosófico español, Alicia Puleo ha desarrollado una propuesta original, que vindica un ecofeminismo de raíces ilustradas y recupera el concepto de razón “como fuerza crítica que puede y debe aplicarse a todos los ámbitos” (2011, 406). Desde esta perspectiva, la autora aborda la interseccionalidad entre androcentrismo y antropocentrismo sin caer en esencialismos, ni generalizaciones abusivas. Puleo (2011) analiza la tauromaquia —tema ajeno al ecofeminismo anglo— a partir de las coordenadas del feminismo crítico.

³ Me refiero a pensadoras como Carol J. Adams, Marti Kheel, Lori Gruen, Josephine Donovan, Deborah Slicer, Greta Gaard, entre otras.

Por una parte, le interesa examinar el sexismo, entendido como “la ideología de la inferioridad de uno de los sexos, por la que se discrimina y tiende a excluir a las mujeres de las actividades consideradas valiosas, alegando su incapacidad, su especial fragilidad de algún tipo, o motivos de decoro, etcétera” (2011, 383). La historia del toreo muestra que, con excepciones bastante recientes, se trata de un mundo de varones. La concepción tradicional de las mujeres como destinadas a la maternidad y carentes de gallardía para afrontar los riesgos que implica un oficio como el de matador, las mantuvo durante mucho tiempo alejadas de estas prácticas, permaneciendo solo como espectadoras. Sin embargo, en los últimos años, algunas mujeres han defendido su capacidad para ejercer esta actividad. Puleo se pregunta si semejante vindicación puede considerarse *feminista*, a lo que responde de manera negativa, pues lo que a su juicio está en juego en este caso es la igualdad de oportunidades, no el cuestionamiento de los valores patriarcales sobre los que se sostiene la tauromaquia.

Por otra parte, esta filósofa nos recuerda que el feminismo no se reduce a defender la igualdad de oportunidades entre los sexos, sino que plantea además una ética y una filosofía política. En este sentido, argumenta que el feminismo reclama una crítica al androcentrismo, es decir, a la universalización del punto de vista masculino y a las experiencias de los varones que, a pesar de ser parciales, se presentan como “medida de todas las cosas” (2011, 388). Puleo afirma que el toreo tiene un sesgo patriarcal y, además de ser un negocio, constituye un claro ejemplo de la lógica de la dominación interseccional que ha denunciado el ecofeminismo. En sus palabras: “las corridas de toros y otras torturas públicas de animales son el lugar simbólico —y, desgraciadamente, muy real en el dolor y la sangre— en que se entrecruzan el antropocentrismo y el androcentrismo” (2011, 395). Esta autora enfatiza que el debate ecofeminista no se refiere a si las mujeres deben ser incluidas o no como protagonistas de las corridas de toros, sino al cuestionamiento de una práctica de crueldad y dominación que obstaculiza el desarrollo de la sensibilidad moral de los seres humanos.

La ética del cuidado teorizada por Carol Gilligan ha sido fundamental para el ecofeminismo en la medida en que recupera las voces de las mujeres e impugna el androcentrismo que ha imperado en la filosofía moral. En este sentido, las cuestiones relativas a la ética no solo implican deberes y principios, sino

también la consideración de contextos específicos. Algunas pensadoras, principalmente aquellas vinculadas con el ecofeminismo clásico de corte esencialista, rechazan la ética de los derechos por considerarla atrapada en la lógica de los dualismos generizados de impronta patriarcal, y enarbolan la defensa de los animales no humanos desde la ética contextualista del cuidado. Puleo piensa que es imprescindible eliminar el sesgo de género de virtudes como el cuidado, la compasión y la empatía, y promover su universalización.⁴ Argumenta que la ética de los derechos es irrenunciable para abordar el tema de los animales no humanos, siempre y cuando no se deje en segundo plano la voz de las mujeres.

Una cuestión que suscita diversas interrogantes es qué tanto en el movimiento por los derechos de los animales como en los albergues que cobijan a los animales que han sido abandonados y sometidos a maltrato, la presencia de las mujeres es porcentualmente mucho mayor que la de los varones. Para el caso de España, Balza y Garrido (2016) han realizado un interesante estudio que muestra lo anterior en cifras: “Un 77.68 % de las/os voluntarias/os de las ONG españolas animalistas consultadas son mujeres y el 21.77 restante son hombres” (300). Los autores afirman que esta disparidad no se repite en otras ONG dedicadas a la acción social, y que el caso animalista implica una “excepcionalidad de género” en la mayor parte de los lugares donde se le ha estudiado (299) y no solo en España. Al respecto discuten tres hipótesis, la primera ha sido la más defendida por el ecofeminismo esencialista: la ética del cuidado, la empatía y la compasión facilitan la conexión de las mujeres con los otros no humanos; la segunda, las mujeres han visto reflejada su condición de subordinación en los animales no humanos; y la tercera, “entendemos que el modelo masculino de socialización mantiene un fuerte bloqueo a la empatía interespecífica” (301). Balza y Garrido apuestan por una postura constructivista.

La teoría ecofeminista ha mostrado que la crueldad hacia los animales humanos y no humanos forma parte de los rituales de iniciación a la masculinidad hegemónica. Esto no quiere decir, afirma Puleo (2011) que los varones no puedan ser empáticos y generosos con la causa animalista, ni que todas las

⁴ Véase el capítulo de Makieze Medina y Margarita Velázquez incluido en esta publicación (nota de las coordinadoras).

mujeres sean compasivas y sensibles ante el sufrimiento animal, puesto que existen ejemplos concretos que muestran numerosas excepciones. No obstante, la abrumadora presencia femenina en las tareas de cuidado, protección y defensa de los derechos de los animales no humanos es significativa. De acuerdo con esta autora, el cuidado y afecto que innumerables mujeres han prodigado a los animales no humanos constituye un desafío, en la mayor parte de los casos inconsciente, ante el sistema patriarcal. Al dirigir su amor y atenciones a los animales, en lugar de hacerlo respecto a los varones e hijos, según el mandato de género, las mujeres protagonizan “una huelga de celo al patriarcado” (400). Cumplen sus roles tradicionales al extremo: prodigan cariño, protegen, alimentan, pero no a los varones, sino a los seres en mayores condiciones de vulnerabilidad. Puleo apunta que: “La relación de las mujeres con los animales no humanos tiene la rara virtud de estar libre de los códigos y rangos patriarcales humanos” (399). Esta rebeldía no premeditada de las mujeres desquicia al patriarcado, por ello es común que se le descalifique como una desviación de su *natural* ser-para-otro, porque el sistema no contaba con que ese otro fuese diferente al varón y a su descendencia.

Aunado a lo anterior, Puleo considera que en la nueva sensibilidad hacia los animales se puede encontrar una evolución de la masculinidad en clave ecofeminista: “Internet y sus poderosas redes sociales muestran en numerosos videos muy populares un nuevo modelo de hombres: los que tratan bien a los animales. Ha surgido un nuevo héroe que no mata al Otro. Por el contrario, salva a los animales no humanos en apuros, con paciencia, esfuerzo y hasta poniendo en riesgo su propia vida” (2019, 124). Desde esta perspectiva crítica al androantropocentrismo patriarcal (153) se plantean elementos interesantes para los estudios sobre nuevas masculinidades.

A partir de las coordenadas del ecofeminismo crítico desarrollado por Puleo se han llevado a cabo revisiones sobre la ética animal en relación con temáticas centrales para la agenda feminista, como el debate en torno a la prostitución y la maternidad subrogada. Angélica Velasco (2017) se pregunta por qué si existe una tradición histórica que demuestra los vínculos entre feminismo y animalismo, así como numerosas autoras que han desarrollado planteamientos originales sobre la consideración moral de los animales no humanos, aunado al

hecho de que la mayoría de quienes conforman el animalismo son mujeres, los principales representantes de la ética animal sean varones. Velasco considera imprescindible cuestionar el sesgo androcéntrico de la ética animal hegemónica que ha dejado fuera de sus reflexiones los sentimientos morales implicados en la cuestión animal, temas que han sido tratados ampliamente en la ética ecofeminista. Asimismo, plantea al feminismo contemporáneo el desafío de posicionarse ante el sufrimiento animal y reflexionar sobre las conexiones de la violencia sexual y la tortura animal en el contexto del capitalismo neoliberal.

La industria de la prostitución ha sido teorizada por las pensadoras abolicionistas como un modelo de desigualdad humana incompatible con las reivindicaciones más elementales de derechos para las mujeres. Velasco afirma que de forma paralela a la ideología de la prostitución se ha desarrollado una “ideología de la subordinación-dominación-explotación de los animales” (2017, 296). Como ella misma sostiene: “Si la prostitución es ciertamente una escuela en la que se interiorizan las relaciones de desigualdad, la explotación de los animales me parece, sin duda, una escuela en la que se aprende la insensibilización moral” (303). En ambos casos, mujeres y animales son despojados de todo valor más allá de la compra-venta de sus carnes.

Algo similar sucede en lo concerniente a los vientres de alquiler, cuestión en la que se intersecan discriminaciones por pertenencia étnica y de clase según argumenta Isabel Baza (2018). Al igual que las hembras animales recluidas para la producción de huevos y lácteos, las madres subrogadas —por lo general mujeres empobrecidas del Sur— son reducidas a mercancías al servicio del capitalismo neoliberal. Estas condiciones las colocan en una posición mucho más cercana a la de las hembras de otras especies que a la de las mujeres que están en condiciones de pagar para obtener un bebé. Ante la concepción negativa de la *carne* a la que son reducidos mujeres y animales, Balza plantea una perspectiva positiva, como encarnación del cuerpo, como vida, actividad y subjetividad. De esta forma: “más allá de la opresión y el dolor en el que ser carne (muerta) ha situado a las mujeres y a los animales, ahora ser carne (viva) abre una continuidad posible entre humanos y animales no humanos” (40).

Como se ha expuesto en este apartado, el ecofeminismo crítico ha llevado a cabo una profunda revisión del sexismo, el androcentrismo y el especismo,

a mi juicio imprescindible para transitar hacia otros mundos posibles de justicia, solidaridad y compasión. Para concluir, quiero referirme a la resignificación que propone Puleo (2011) sobre un mito griego considerado como fundacional del pensamiento occidental, me refiero a la historia de Ariadna y el Minotauro, vencidos y engañados por Teseo. De acuerdo con Puleo, el ecofeminismo ha dado a luz a una nueva Ariadna, capaz de reconciliar a Teseo con el Minotauro, para que, en lugar de asesinarle, le ayude a liberarlo del laberinto en el que se le ha encerrado, y reconozca los lazos que unen a los seres humanos con el resto de las especies en la búsqueda común de la sanación de la Tierra.

Consideraciones finales

Las reflexiones reunidas en este capítulo muestran la urgencia de que el feminismo y el animalismo contemporáneos establezcan alianzas para acercarse a una comprensión más compleja de las relaciones de dominación y explotación en clave interseccional. Soy consciente de que el feminismo enfrenta una gran diversidad de retos, pero me parece que los argumentos aquí expuestos evidencian la necesidad de la actualización de su memoria solidaria ante el infierno en que viven millones de animales no humanos. En la actualidad se han alcanzado mayores niveles de igualdad entre mujeres y hombres y, sin embargo, la industria de la pornografía, la prostitución y otras formas de mercantilización de los cuerpos de las mujeres y las niñas han aumentado de forma exponencial. Nos encontramos ante cifras desbordadas de feminicidios y violaciones sexuales, y al mismo tiempo, nunca se había asesinado a tantos animales confinados en las más indignantes condiciones de existencia para la producción intensiva de alimentos. Ante semejante panorama me pregunto: ¿Por qué el feminismo rechazaría enriquecer sus planteamientos a partir del horizonte que plantea una ética comprometida con los enormes desafíos a los que nos enfrenta la pérdida de la biodiversidad y el cambio climático? Concuero con las ecofeministas citadas en que la tortura infligida hacia los seres más indefensos ha funcionado como el modelo sobre el que se ha construido la dominación de las mujeres, la violencia feminicida y la discriminación de otros colectivos humanos; pienso

que para subvertir esta situación es imprescindible cuestionar nuestros prejuicios especistas, incluidos los hábitos alimenticios.

Ahora bien, durante este recorrido me han acompañado algunos interrogantes de cara al contexto latinoamericano desde el cual escribo: ¿Qué significa esta historia olvidada del feminismo occidental, específicamente del anglosajón, para el feminismo en América Latina? ¿Por qué animalismo y feminismo parecen estar tan alejados entre sí en estas geografías? El ecofeminismo espiritualista latinoamericano y el feminismo comunitario han llevado a cabo potentes críticas al etnocentrismo, el androcentrismo y el antropocentrismo (Tapia 2018). Si bien los animales no humanos son mencionados junto a las plantas y los minerales como habitantes de la Pachamama y se reconoce su valor y dignidad más allá de los intereses humanos, hasta donde llega mi conocimiento, no se ha llevado a cabo una reflexión específica al respecto. Pienso que la ética biocéntrica y holista de los pueblos indígenas explica de cierto modo la escasez de reflexiones sobre el sufrimiento individual de los animales no humanos, paralelamente abundan los testimonios de mujeres indígenas que expresan ser tratadas “como animales”.

En los últimos meses, encontré un texto titulado *Incendiar el paraíso* (2019) de María Galindo, cofundadora del colectivo feminista Mujeres Creando,⁵ en donde se aborda la interseccionalidad entre el cuerpo-territorio y la capacidad de sufrir de los animales. Hasta donde tengo conocimiento, con estas reflexiones de Galindo se añade un elemento nuevo a la concepción de las mujeres y la tierra como territorios de conquista: la preocupación por el sufrimiento de los animales. Con referencia a los incendios que hace algunos meses devastaron la Amazonia, Galindo expresa que el dolor de los animales que perecieron entre las llamas tiene la fuerza de interpelar la lógica de muerte del patriarcado neocolonial. De acuerdo con sus palabras: “Las llagas de los animales calcinados son las mismas que las de una mujer brutalmente violada, los aullidos de espanto de los animales que mueren con la boca abierta de dolor se me confunden en la sien con los de las mujeres asesinadas por quienes

⁵ Colectivo feminista boliviano. Para mayor información puede consultar el sitio web <http://www.mujerescreando.org>

necesitan matarlas y retenerlas como propiedad” (2019, 1). Más adelante continúa: “Es el sufrimiento de los animales contra nuestros pechos el que puede sacarnos de un jalón del androcentrismo, para intentar comprender y sentir a los animales” (2019, 3). La injusticia en contra de los animales —en este caso, causada por la codicia que ha llevado a los terratenientes de Santa Cruz, Bolivia a “incendiar el paraíso” para producir biodiesel, sembrar soya transgénica y ampliar la frontera agrícola con el objetivo de exportar carne a China— representa un ámbito de lucha más allá de las diferencias entre pertenencias culturales. Desde Latinoamérica surge una potente reivindicación feminista ante la depredación de la naturaleza y el sufrimiento de los animales sobre lo que nos queda mucho por pensar.

Con el propósito de dar continuidad a estos planteamientos en una investigación posterior, sostengo que un análisis en torno a los paralelismos entre la discriminación hacia los pueblos indígenas, las mujeres y los animales no humanos puede ayudar a entender la estructura sobre la que se fundamenta la lógica de la dominación. Considero imprescindible que las ecofeministas animalistas occidentales, cuyas voces han sido silenciadas y sus historias olvidadas por el Norte hegemónico, dialoguen en condiciones de equidad con las mujeres del Sur que encabezan movimientos socioambientales, y que a partir de este encuentro se construyan alternativas civilizatorias que apunten hacia una ética no especista, sin dejar de lado la justicia de género y la pluralidad cultural.

Referencias

- Adams, Carol. (1996) 2003. “Ecofeminismo y el consumo de animales”. En *Filosofías ecofeministas*, editado por Karen J. Warren; traducido por Soledad Iriarte, 195-225. Barcelona: Icaria.
- Adams, Carol. 2000. *The Sexual Politics of Meat. A Feminist-Vegetarian Critical*. Nueva York: Continuum.
- Adams, Carol. 2006. “Woman-Battering and Harm to Animals”. En *Animals and Woman. Feminist Theoretical Explorations*, editado por Carol Adams y Josephine Donovan, 55-84. Durham: Duke University Press.

- Adams, Carol J. y Lori Gruen, eds. 2016. *Ecofeminism. Feminist intersections with other animals & the Earth*. Nueva York: Bloomsbury.
- Balza, Isabel y Francisco Garrido. 2016. “¿Son las mujeres más sensibles a los derechos de los animales? Sobre los vínculos entre el animalismo y el feminismo”. *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política* 54: 289-305. <http://doi.org/10.3989/isegoria.2016.054.13>.
- Balza Mújica, Isabel. 2018. “Una biopolítica feminista de la carne. La gestión subrogada como ejemplo de los vínculos de opresión entre las mujeres y los animales no humanos”. *Asparkía* 33: 27-44. <http://dx.doi.org/10.6035/Asparkia.2018.33.2>.
- Bianchi, Bruna. 2015. “¿Es compatible la ciencia con la ética? El pensamiento de las sufragistas antiviviseccionistas del siglo XIX”. En *Hacia una cultura de la sostenibilidad. Análisis y propuestas desde la perspectiva de género*, coordinado por Alicia Puleo, Aimé Tapia, Laura Torres y Angélica Velasco, 41-64. Valladolid: Universidad de Valladolid. <https://observatorio.aguayvida.org.mx/media/hacia-una-cultura-de-la-sostenibilidad.pdf>.
- Donovan, Josephine. 1993. “Animals Rights and Feminist Theory”. En *Ecofeminism. Woman, Animals, Nature*, editado por Greta Gaard, 167-194. Filadelfia: Temple University Press.
- Galindo, María. 2019. *Incendiar el paraíso*. <https://www.rebellion.org/noticia.php?id=260117&titular=incendiar-el-para%EDso->.
- Kheel, Marti. 2006. “License to Kill: An Ecofeminist Critique of Hunters’ Discourse”. En *Animals and Women. Feminist Theoretical Explorations*, editado por Carol J. Adams y Josephine Donovan, 85-125. Durham: Duke University Press.
- Plumwood, Val. 2004. “Feminismo y ecología: ¿Artemisa versus Gaia?” En *Mujeres y ecología: historia, pensamiento y sociedad*, coordinado por María Luisa Cavana, Alicia H. Puleo y Cristina Segura, 53-106. Madrid: Al-Mudayna.
- Puleo, Alicia. 2011. *Ecofeminismo para otro mundo posible*. Madrid: Cátedra.
- Puleo, Alicia. 2015a. “El ecofeminismo y sus compañeros de ruta. Cinco claves para una relación positiva con el ecologismo, el ecosocialismo y el de-

- crecimiento”. En *Ecología y género en diálogo interdisciplinar*, editado por A. Puleo, 387-406. Madrid: Plaza y Valdés.
- Puleo, Alicia. 2015b. “Ese oscuro objeto del deseo: cuerpo y violencia”. *Revista de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid*, 6: 122-138.
- Puleo, Alicia. 2019. *Claves ecofeministas para rebeldes que aman a la Tierra y a los animales*. Madrid: Plaza y Valdés.
- Ramírez Barreto, Ana Cristina. 2011. “15 tesis sobre humanos y otros animales”. *Rojo Amate* 1 (5): 72-74. https://www.academia.edu/1033450/15_tesis_sobre_humanos_y_otros_animales.
- Rodríguez Carreño, Jimena. 2012. “Frances Power Cobe y la lucha contra la vivisección como causa femenina en la Inglaterra del siglo XIX”. En *Animales no humanos entre animales humanos*, editado por Jimena Rodríguez Carreño, 85-116. Madrid: Plaza y Valdés.
- Roldán, Concha. 2015. “La filosofía de Anne Finch Conway: bases metafísicas y éticas para la sostenibilidad”. En *Ecología y género en diálogo interdisciplinar*, editado por Alicia Puleo, 101-123. Madrid: Plaza y Valdés.
- Romero Pérez, Rosalía. 2015. “Inteligencia y sentimientos en la Filosofía de la Naturaleza del siglo XVI español”. En *Hacia una cultura de la sostenibilidad. Análisis y propuestas desde la perspectiva de género*, coordinado por Alicia Puleo, Aimé Tapia, Laura Torres y Angélica Velasco, 75-84. Valladolid: Universidad de Valladolid. <https://observatorio.aguayvida.org.mx/media/hacia-una-cultura-de-la-sostenibilidad.pdf>.
- Sagols, Lizbeth. 2017. “La otra dimensión de los animales y la nueva cultura de Val Plumwood”. *Dilemata* 9 (24): 235-246.
- Tapia González, Aimé. 2018. *Mujeres indígenas en defensa de la Tierra*. Madrid: Cátedra.
- Velasco Sesma, Angélica (2017). *La ética animal: ¿una cuestión feminista?* Madrid: Cátedra.
- Vries, Marion de e Imke J. M. de Boer. 2010. “Comparing Environmental Impacts for Livestock Products: A Review of Life Cycle Assessments”. *Livestock Science* 128 (1-3): 1-11. <https://doi.org/10.1016/j.livsci.2009.11.007>.

6

Antropoceno y Capitaloceno

Nancy Merary Jiménez Martínez
Raúl García Barrios

Introducción

El concepto de Antropoceno ha cobrado importancia en los últimos años. Se le ha utilizado para señalar que la actividad humana ha adquirido la potencia necesaria para considerarse como una fuerza geológica negativa. En referencia al tema ha surgido una agenda de investigación académica y un campo de debate en el que se discuten tanto los sucesos que marcan el inicio de dicha fuerza como los procesos que en mutua constitución le dieron origen. Como resultado del debate ha aparecido un nuevo concepto que pretende sustituirlo, el Capitaloceno. Este debate se recupera en este capítulo.

El texto se organiza de la siguiente manera. En la primera parte se desarrolla una genealogía del Antropoceno desde las ciencias de la Tierra, se exponen las referencias básicas y las principales tensiones presentes en su discusión. En una segunda parte se presentan, en dos secciones, las críticas más importantes que desde las ciencias sociales se han hecho al concepto. Una sección se dedica al Capitaloceno, la respuesta más crítica al Antropoceno. En la tercera parte, que también consta de dos secciones, se presentan las contribuciones que una mirada feminista aporta al Antropoceno y al Capitaloceno y se exponen las contribuciones y limitaciones de ambos en el análisis de las relaciones socioambientales en América Latina. En la última parte se propone un giro dialéctico al debate. Se retoman los puntos anteriores desde una perspectiva enfocada en la emergencia y subsunción de las fuerzas involucradas en la producción y reproducción del capital en su fase contemporánea, lo que da lugar a consecuencias inesperadas y perturbadoras.

Los orígenes del Antropoceno

Nos dicen que vivimos actualmente en el Antropoceno, una nueva época geológica marcada por la actividad humana. El término surgió con el nuevo milenio, cuando el biólogo estadounidense Eugene Stoermer y el holandés ganador del Nobel de química, Paul Crutzen, acuñaron el término en *The Newsletter of the International Geosphere-Biosphere Programme* (IGBP) para describir los rápidos cambios que la Tierra experimentaba debido a la presencia humana (Crutzen y Stoermer 2000). Pero la comunidad académica no aceptó el concepto de inmediato. Tuvieron que pasar varios años de debate y deliberación para que, en 2016, durante el 35 Congreso Internacional de Geología, los miembros del Grupo de Trabajo del Antropoceno (AWG, por sus siglas en inglés) de la Subcomisión de Estratigrafía del Cuaternario (SQS), junto con los de la Comisión Internacional de Estratigrafía (ICS) de la Unión Internacional de ciencias geológicas, votaran de forma unánime en favor del reconocimiento oficial del Antropoceno como una época geológica en la historia del planeta.¹

¹ De acuerdo a la clasificación estratigráfica geológica, una época tiene un estatus inferior respecto a un periodo y a una era. Se habla en la historia geológica de la tierra de la era Precámbrica, que se divide en dos periodos: el Arcaico y el Proterozoico, en los que se formaron la corteza terrestre, los océanos, el oxígeno terrestre y las primeras formas de vida unicelulares y pluricelulares. Vino después la era Paleozoica, en la que nacieron los seres acuáticos, y que se divide en los periodos Cámbrico (donde se ubica el origen de los crustáceos y trilobites), Ordovícico (caracterizado por la aparición de la vida oceánica), Silúrico (en el cual aparecen las primeras plantas terrestres), Devónico (representado por la aparición de los primeros anfibios e insectos), Carbonífero (donde aparecen los primeros reptiles, los bosques extensos y se inicia la glaciación en el hemisferio austral) y Pérmico (en el cual se da la primera catástrofe del ecosistema terrestre con una gran extinción marina-terrestre). Posteriormente se ubica la era Mesozoica, dividida en los periodos Triásico (caracterizado por la aparición de los dinosaurios y mamíferos, y cuando Pangea comenzó a abrirse), Jurásico (en el cual aparecen las aves y los bosques gigantes) y Cretácico (en el cual surgen algunos primates y las plantas con flores). Finalmente se ubica la era Cenozoica, dividida en el periodo Terciario y Cuaternario. El primero se divide en cinco épocas: el Paleoceno (que se caracteriza por la extinción de los dinosaurios), el Eoceno (donde aparecen los mamíferos y se forma el Himalaya), el Oligoceno (donde surgen los mamíferos carnívoros), el Mioceno (cuando aparecen los pastos) y el Plioceno

El término Antropoceno surgió así desde las ciencias de la Tierra para referirse a los cambios geológicos, morfológicos y climáticos producto del dominio de la humanidad sobre los principales procesos del planeta, siendo este dominio de tal magnitud que ha conducido a la formación de un nuevo estrato en el récord geológico. Con el Antropoceno se reconoce así una nueva subdivisión del Cuaternario, posterior al Holoceno, que como todas las otras épocas geológicas que lo anteceden tiene rasgos que lo hacen distintivo y que darán cuenta de las formas de vida de esta época por haber quedado grabado en un estrato de la tierra.²

Desde sus inicios el concepto fue debatido al interior del propio AGW por ciertas implicaciones que tiene replantear la historia geológica. En particular, fue difícil establecer el inicio de la época. Los mismos Crutzen y Stoermer fueron los primeros en sugerir un inicio del Antropoceno: la Revolución Industrial de finales del siglo XVIII (Crutzen 2002a, 2002b; Crutzen y Stoermer 2000), al considerar que la invención de la máquina de vapor en 1784 en Inglaterra, su posterior proliferación en el resto del mundo y la expansión del uso de combustibles fósiles son momentos que marcaron un hito en la historia terrestre. Otros autores (p. ej., Trsichler 2015, 26-27), sin embargo, señalaron posteriormente que el inicio debía remontarse a la revolución neolítica en el Cercano Oriente, cuando ocurrió la transición de las sociedades nómadas en sociedades agrícolas, hecho que dejó huellas en el registro geológico. Por último, hay quienes han apuntado que fue después de la Revolución Industrial que ocurrieron los impactos humanos más importantes. Estos autores argumentan que fue la *gran aceleración* (Steffen et al. 2015) del crecimiento económico en Europa y Estados Unidos, ocurrida en el siglo XX, la que permitió el desarrollo de la bomba atómica, el plástico, la agricultura industrializada y

(caracterizado por la aparición de prosimios). El periodo Cuaternario, a su vez, se divide en las épocas Pleistoceno (donde inicia la aparición de los primeros seres humanos y el surgimiento de la Edad del Hielo), el Holoceno (caracterizado por los deshielos y la presencia del *Homo sapiens* en la tierra) y el Antropoceno.

² Para Bonneuil y Fressoz (2016) son evidencia las concentraciones de dióxido de carbono y metano de aire atrapado en el hielo polar, que reflejan las concentraciones de dichos gases en la atmósfera en sus niveles más altos en los últimos tres millones de años.

el cambio climático, es decir, de los factores técnicos que dieron lugar a las señales estratigráficas permanentes, distinguibles y medibles —The Golden Spike (clavo dorado)³— que distinguen al Antropoceno del resto del registro geológico (Schwagerls 2013; Zalasiewicz et al. 2015).

Se debe advertir que durante los primeros años de definición del Antropoceno el debate en torno a los clavos dorados se circunscribió a un estrecho círculo de científicos de la Tierra, europeos y estadounidense, quienes se centraron en consignar las transformaciones radicales que la Tierra ha experimentado con la actividad humana y que pudieran indicar una ruptura irreversible con el pasado (Hamilton 2016). Para ellos, la verdad sobre el Antropoceno emergería de una investigación objetiva y rigurosa, y por ello moralmente inofensiva, de los cambios geológicos ocurridos a partir del desarrollo y uso intensivo de nuevas tecnologías y formas productivas (Harley 2015). Pero esta postura se volvió torpe e incómoda cuando los mismos geólogos proponentes incurrieron en la arena política y exigieron una intervención pública sobre la base de su definición del Antropoceno surgida del ejercicio del AGW (Mauelshagen 2017). Según estos científicos, la nueva marca geológica indicaba que se habían alcanzado las fronteras ecológicas y con ello la necesidad de convertirnos, por fin, en buenos administradores de las reservas aún no explotadas de los recursos terrícolas (Cristi 2013). Pero esto supone una pretensión de dominio de las ciencias naturales sobre el pensamiento político y social. En respuesta a esta pretensión, emergió con fuerza desde las humanidades y las ciencias sociales un movimiento crítico que se planteó nuevas interrogantes y perspectivas.⁴ Más que buscar *golden spikes*, para este movimiento alternativo lo importante y urgente es comprender los cambios de la Tierra a partir de las

³ El clavo dorado hace referencia a un signo distintivo y definitivo de la presencia humana en la faz de la tierra capaz de medirse, a partir de los estratos de sedimentos, y que impacte en los registros estratigráficos, es decir, que se registre en la histórica geológica (Zalasiewicz et al., 2008). Se han identificado como clavos dorados: el inicio de la agricultura, el comienzo de la Revolución Industrial o el año 1945.

⁴ Principalmente son las comunidades de investigadores de la ciencia política, la antropología, la sociología y la filosofía, junto con la historia, las que con más intensidad debaten el Antropoceno como concepto cultural (Trischler 2017, 52).

relaciones técnicas, sociales y culturales que constituyen la base material dinámica de la actividad humana y el crecimiento económico.

El Antropoceno: una lectura desde las ciencias sociales

El concepto geológico de Antropoceno logró llamar la atención sobre la intensidad de los impactos de los humanos sobre el planeta, pero fue cuestionado desde las humanidades y ciencias sociales. Según algunos autores, el término levantaba ciertas consideraciones éticas, pues nombrar a un intervalo de la historia en referencia a una sola especie —la humana— podría estimular el antropocentrismo (Finney y Edwards 2016) y disminuir aún más el valor intrínseco de la naturaleza (LeCain 2015). Más aún, numerosos autores consideran que el concepto ha reforzado el entendimiento de lo humano como separado de la naturaleza, al colocar a la humanidad por un lado y las consecuencias medioambientales de su actividad por el otro. Con ello ha resurgido un debate filosófico que inició con los griegos y se ha extendido por siglos.

Para los pensadores de cuño materialista, los humanos son seres biológicos y como tales partes inseparables de la naturaleza. Los idealistas, en cambio, consideran que la *humanidad*, en este caso conformada por “la empresa humana” (Steffen et al. 2011), debe entenderse como separada de la *naturaleza* aun cuando se encuentre sujeta a sus “fuerzas naturales”, y también represente una fuerza geofísica que modela la Tierra (Crutzen y Stoermer 2000). Para los segundos, la humanidad y la naturaleza son como el sujeto y el objeto cartesianos: entes distintos y separados, aunque en continua interacción.

Paradójicamente, esta es la posición que adoptaron los geólogos (que en lo que concierne a su objeto de estudio tienden a ser profundamente materialistas) al poner al hombre (*antrophos*) en el centro del concepto Antropoceno. Con ello, señalan los críticos materialistas, redujeron un proceso muy complejo a un modelo que abusa de simplicidad: la humanidad deja de ser “una red espacial y temporal de dependencias entre especies” (Haraway 2008, 11) y se homogeneiza. Hablar de lo humano en términos vagos y ahistóricos, como “empresa humana”, sin reconocer que somos seres complejos, interna y

externamente diferenciados y en constante desarrollo a través de las contradicciones del poder y la (re)producción económica, nos conduce a una interpretación de la historia de la humanidad marcada por la linealidad espacio-temporal. Ello, a su vez, impide dilucidar qué personas o grupos humanos, y qué tipo de prácticas, modelos, o estructuras, son responsables de la crisis que nos condujo al Antropoceno (Moore 2015; Haraway 2015; Harley 2015). El Antropoceno funciona entonces como uno más de los instrumentos del discurso hegemónico, en tanto los poderosos y ricos del sistema capitalista crean un problema para todos y luego nos responsabilizan de ello, reforzando las desigualdades globales (Moore 2017, 599).

Sobre este debate inicial se ha desarrollado una prolífica discusión. Desde la posición que llamaremos *acrítica*, el Antropoceno ha sido considerado como el concepto filosófico, religioso, antropológico y político más decisivo producido hasta ahora como alternativa a las nociones de lo moderno y la modernidad (Latour en Trischler 2017). Para algunos, su contribución más importante es poner a los diferentes sectores académicos en conversación, ya que se considera que es producto de discusiones interdisciplinarias que tratan de entender no a la Tierra sino al “sistema Tierra” (Hamilton y Grinevald 2015). Por lo tanto, es una promesa que pone fin a todos los binarios liberales, sobre todo a la oposición entre *naturaleza y cultura* (Chandler et al. 2018, 202) al redefinir la relación entre el medioambiente y la sociedad (Trischler 2017).

A esta visión *acrítica* se adhieren también quienes entienden el Antropoceno como la “fase interna de la mundialización capitalista” (Altvater 2014, 5) y promueven el *buen Antropoceno* (Bai et al. 2016; Asafu-Adjaye et al. 2015). Este propone aumentar el control humano sobre la naturaleza, con base en la idea de que “al avanzar hacia un mejor Antropoceno, el medioambiente será lo que hagamos de él” (Ellis 2015, 54). Si... “hemos transformado todos los ambientes que nos rodean ¿por qué no hacer lo mismo con el planeta?” (Nicolescu 2016, 81 en su crítica a Wood). Ubicamos también en esta vertiente a la agenda del *capitalismo verde*, una nueva propuesta tecnócrata-moral que re-institucionaliza y reorganiza tanto la naturaleza humana como la extrahumana por medio del desarrollo económico.

Entre todas estas posturas *acríticas* sobresalen los defensores del uso directo e intensivo de los poderes sociales, económicos, políticos y tecnológicos como mecanismos para proteger el clima y mejorar la vida de las personas (Nordhaus y Shellenberger 2007; Crutzen 2006), por ejemplo, mediante la *geoingeniería*.⁵ Esta es una nueva tecnociencia dirigida primero a manipular intencional y a gran escala el clima de la tierra (para provocar un enfriamiento global) y luego a transformar sin ningún límite a la Tierra y a todo lo que en ella habita (Crutzen 2006; Latour 2012).

Estrechamente vinculada con los científicos arriba señalados, también encontramos a quienes consideran el Antropoceno como un problema exclusivamente tecnopolítico. Para estos autores, si el problema que enfrentamos es la crisis global del medioambiente, solo puede resolverse en el ámbito global. Por ello, debe reconsiderarse el papel de los Estados como controladores (militares, legales y científicos) de una porción limitada de la Tierra (Parenti 2015), pues para la comprensión y actuación en el Antropoceno se requieren perspectivas como el marco de los regímenes internacionales (Krasner 1983), la gobernanza global (Steffen et al. 2015) o las redes transnacionales de defensa (Keck y Sikkink 1998).

A estas posiciones *acríticas* se contraponen otras, que llamaremos *críticas*, según las cuales las primeras tienen el riesgo de instrumentalizar el medioambiente y buscar objetivos de concentración del poder global en la resolución de la crisis ambiental. Para ellas, plantear políticas planetarias sin entender los mecanismos de formación y diferenciación de las agencias y de la distribución del poder es un llamado a la gobernanza de élite (Chandler et al. 2018), al surgimiento de tendencias profundamente autoritarias y despolitizadoras

⁵ Pertenecen a este grupo de científicos de élite investigadores de la Universidad de Stanford encabezados por Lowell Wood (un diseñador de armamento nuclear), Stewart Brand, Ken Caldeira y John Weyant. A ellos se ha sumado James Lovelock, creador del concepto Gaia. Ellos proponen, entre otras cosas, intervenciones deliberadas como lanzar partículas de sulfato a la estratósfera para abatir el debilitamiento de la capa de ozono y controlar el calentamiento atmosférico.

(Baskin 2014) y a que se refuercen las desigualdades globales a partir de nuevas leyes internacionales y cosmopolitas (Burke et al. 2016).

En el marco de esta polémica ha surgido el debate por el origen del Antropoceno. Según Moore (2017) la periodización de la historia que emerge al elegir una u otra fecha de inicio del Antropoceno cambia la interpretación de los sucesos y la elección de las estrategias de solución de la crisis asociada al mismo. Por ejemplo, la interpretación dominante —*acrítica*— lo ubica en la Revolución Industrial y la combustión de fósiles. Para los *críticos*, este planteamiento supone que el mundo anglosajón fue el origen de los procesos que transformaron al mundo, y por lo mismo sugiere que las posibles soluciones vendrán de ese mundo (Bonneuil y Fressoz 2016, 175); además refuerza el sesgo tecnológico por el que la innovación técnica es el motor de la historia, el origen de la crisis y también el único mecanismo de solución.

En consecuencia, con su crítica, algunos autores⁶ (Chakrabarty 2014; McNeill y Engelke 2014; Steffen 2005; Steffen et al. 2015, Waters et al. 2016) han sugerido que el inicio del Antropoceno debe ubicarse en la década de los cincuenta del siglo xx. Ellos argumentan que solo después de la Segunda Guerra Mundial se generalizó el modelo de crecimiento industrial basado en la combustión fósil establecido previamente en Estados Unidos y Europa. El planteamiento que subyace esta posición es que la Revolución Industrial y la quema de combustibles fósiles solo afectaron a determinadas sociedades; en cambio el capitalismo en su etapa de globalización sí ha representado un fenómeno de impacto planetario. El clima y el capital tienen historias conectadas (Chakrabarty 2009).

Otros autores *críticos* sostienen que las raíces del Antropoceno deben buscarse en un pasado más remoto (Malm 2016). Según Moore (2014, 5), el inicio debe remontarse al “surgimiento de la civilización capitalista después de 1450, con sus estrategias audaces de conquista global, mercantilización interminable y racionalización implacable”, ya que fueron estas transformaciones

⁶ En este bloque de pensadores se ubica también a Pfister (2010), quien antes del surgimiento del concepto del Antropoceno señaló a la segunda mitad del siglo pasado como un importante punto de inflexión, al que denominó “síndrome de la década de 1950”.

las que marcaron “un punto de inflexión en la historia de la relación de la humanidad con el resto de la naturaleza” (Moore 2014,17). Lewis y Maslin (2015), en cambio, sugieren adelantar la fecha de arranque a principios del siglo XVII, pues consideran que solo hasta ese momento las consecuencias de la actividad humana, en particular la colonización de América, se extendieron hasta el punto en que fue posible identificar un efecto global.

En esta polémica del origen se advierte cómo el reconocimiento de una u otra fecha de inicio tiene implicaciones profundas en la interpretación histórica del nivel y alcance geográfico de la acción humana y del cambio global (Mauelshagen 2017). Ubicar el inicio del Antropoceno en la Revolución Industrial nos lleva al norte de Europa y a la responsabilidad de un pequeño grupo de perpetradores: “una camarilla de hombres blancos y británicos que literalmente utilizaron la energía de las máquinas de vapor como armas” (Malm y Horgborg, 2014, 64). En el otro extremo, colocarlo en “la gran aceleración”, es decir, en el momento en que se alcanzó en firme la transformación a escala planetaria, oscurece las prácticas y agencias que precedieron y causaron dicho proceso. Al respecto Thomas (2017) señala que las prácticas económicas globales habrían fallado si no hubieran sido sostenidas (y transformadas) por técnicas y tecnologías de producción local, por lo que el modelo correcto es el que considera una “doble capa del crecimiento económico”.⁷

⁷ Thomas (2017) propone cuatro configuraciones económicas que cuentan la historia del desarrollo humano y la depredación ambiental para entender cómo la productividad económica y sus consecuencias transformaron el planeta: 1) el modelo retromodernista resume la visión dominante del Antropoceno y ubica sus orígenes en la Revolución Industrial y la combustión fósil; 2) el modelo de doble capa del crecimiento económico propone una interacción de sistemas globales y locales de producción en la cual la capa superior (economía globalizada) se combina con la inferior (economía local) para impulsarnos al Antropoceno; 3) el modelo de modernidades paralelas propone que existen estrategias de desarrollo paralelas con fortalezas en varias regiones y reconoce modernidades múltiples, coexistentes y viables en razón de los distintos ambientes naturales, y 4) el modelo de las escalas intersectadas que considera la multidimensionalidad de factores en juego en cualquier situación como diferentes tipos de agentes, marcos de tiempo y escalas espaciales que chocan en márgenes de error ecológicos estrechos.

Por ello, desde la mirada *crítica*, no se puede separar la historia ambiental de la historia económica. El Antropoceno, al proponer una reflexión de la crisis ecológica contemporánea sin considerar sus causas históricas, separa el crecimiento económico de su base material y omite una reflexión sobre el capitalismo (Head 2014). Por ello, Moore (2015) sugiere reemplazar el término Antropoceno por el de Capitaloceno, ya que describe mejor los impactos humanos sobre la geología de la Tierra. Es necesario reconocer que fueron las sociedades capitalistas las que, basadas en una “nueva forma de organizar la naturaleza y organizar nuevas relaciones entre el trabajo, la reproducción y las condiciones de vida” (Moore 2017, 607), desarrollaron las dinámicas económicas más notables de la historia del planeta, contribuyendo no solo al incremento acelerado de la producción de bienes, servicios y energía sino también de sus externalidades negativas. El Antropoceno, desde esta visión contrapuesta a la hegemónica, es la forma adecuada de pensar la historia sobre la crisis y los límites de la modernidad (Moore 2017, 598).

El Capitaloceno: una visión crítica al Antropoceno

El Capitaloceno también critica al Antropoceno por sus abstracciones naturalistas y humanistas. Según Moore (2017, 600) la separación entre la sociedad y la naturaleza, base del pensamiento moderno,⁸ fundamenta un aspecto de la praxis del capitalismo que es decisiva para la reproducción ampliada del capital: agrupar sin distinciones a todos los miembros de la especie como humanidad, tratar al resto del mundo como algo externo y llamarle naturaleza y explotarla como naturaleza barata (que, paradójicamente, incluye la fuerza del trabajo, es decir, la parte no humanizada del organismo humano capaz de trabajar). Lo que esta idea sugiere es que el sistema de pensamiento moderno fue aprovechado por el capital en la medida en que dotó al capitalismo de una fuerza

⁸ Para profundizar en este dualismo véase el capítulo de Estela Serret incluido en esta obra (nota de las coordinadoras).

material a través de una transformación del pensamiento y de una forma de entender el mundo (Harari 2015) al:

- Conferir un estatus ontológico a las entidades (sustancias) en oposición a las relaciones (Watts 2005, 150-151);
- Reforzar la separación naturaleza/sociedad;
- Favorecer la idea de un control intencional sobre la naturaleza por medio de la ciencia aplicada (Altvater 2016), y
- Privilegiar lo visual como el principal medio para conocer el mundo (Cosgrove 2008).

Un componente central del concepto de Capitaloceno, tal y como lo propone Moore, es que las condiciones del desarrollo capitalista no pueden reducirse ni al mercado mundial ni a la separación de los medios de producción de la fuerza de trabajo como tal. Antes bien, expresiones de la revolución cartesiana como el auge de la propiedad privada y las formas de relaciones surgidas de esta y respaldadas por el Estado, así como el mapeo planetario y la codificación colonial de las poblaciones humanas y no humanas, constituyen los medios para organizar la naturaleza en términos tanto ontológicos (¿qué es?) como epistemológicos (¿cómo lo sabemos?) (Harari 2015). En consecuencia, el origen del Capitaloceno debe situarse entre los siglos XVI y XVIII (Moore 2015a, 193-220), es decir, en la etapa en que se formó la narrativa ideológica y el sistema de organización del poder, distribución del excedente y (re)producción de la red de la vida (Moore 2017, 606; Haraway 2016) responsable de la crisis medioambiental contemporánea.

Dos aspectos sobresalen de esta postura. El primero es que la acumulación del capital se entiende a partir de la existencia, producción y explotación activa de la *naturaleza barata* (fuerza de trabajo, alimentos, energía, materia prima) en el proceso productivo, por lo que una parte considerable de los costos generales de producción se expresan como externalidades (Kapp 1950; Moore 2015a) que no son asumidos por la economía monetaria. Esta situación tiene sentido en un sistema donde los agentes económicos están en competencia descarnada y la explotación máxima de sus condiciones externas de

producción son un mecanismo necesario para la extracción ininterrumpida de ganancias (Moore 2015a; Altvater 2016; Malm 2016; Fornillo 2017).

El segundo aspecto es que nos brinda una explicación del pensamiento ecológico contemporáneo, es decir, de nuestras nociones sobre la naturaleza y su degradación: la concepción dualista hegemónica coloca a la historia ambiental como algo ajeno a las relaciones sociales. En consecuencia, funciona como una narrativa que describe el ámbito de lo no humano como formado de sustancias, es decir, como objetos o cosas aisladas de las relaciones socioecológicas de las que forman parte. Los dos elementos ayudan a entender cómo la *naturaleza* y toda la red de la vida son funcionales al capitalismo en tanto posibilitan la acumulación de valor.

Para ubicar los orígenes del Capitaloceno, por lo tanto, es necesario explicar cómo desde 1450 se instituyó el capitalismo como ecología mundial. Es decir, se debe situar el auge del capitalismo —histórica y geográficamente— dentro de la red de la vida, y para ello el capitalismo debe entenderse no como un sistema económico, sino como una ecología mundial donde el capital, el poder y la producción/distribución son situados y multiespecíficos (Moore 2016a; Haraway 2016).

Moore (2017) ofrece una revisión de los momentos empíricos y explicativos del Capitaloceno. Entre los primeros momentos, ubica la temprana revolución moderna del paisaje producto de la deforestación de Europa y la explotación del carbón (lo que sugiere que la revolución del carbón en Inglaterra no fue en el siglo XVIII sino en el XVI).⁹ Para el autor, enfocar las relaciones de poder y ganancias que posibilitaron esta transformación permite reflexionar sobre la revolución moderna de la productividad laboral, por la cual el valor pasó de la productividad de la tierra (del modelo feudal) a la del mercado mundial. En otras palabras, por medio de la mercantilización de la productividad laboral del trabajo humano se permitió su valorización en términos económicos, y al aprovechar las fuerzas de la naturaleza para incrementar dicha

⁹ La producción de carbón (en toneladas) pasó de 50 000 en 1530, a 210 000 en 1560, a 1.5 millones en 1630, a 2.9 millones en 1680 (Weissenbacher 2009; Nef 1966, 19-20, 36, 208, citados por Moore 2017).

productividad se dio su devaluación. Esto es el inicio de lo que Moore (2015, 2017) denomina *naturaleza barata*, una estrategia de acumulación del capital. Esta acumulación primitiva no era de propiedad sino de proletarización, de la apropiación capitalista del trabajo y de la naturaleza directamente implicada en la producción de productos básicos y de intercambio (Moore, 2015a).

Moore (2017, 611) además señala que “debido a que la ley del valor del capitalismo privilegia la fuerza de trabajo y su productividad como la métrica de la riqueza, un momento fundamental de cada gran ola de acumulación de capital es un movimiento pareado de proletarización/despojo y revolución agrícola”. Esto equivale a decir que la campesinización, la proletarización y el cambio agroecológico están entrelazados con la expansión del capitalismo, y que el capitalismo depende de la expansión global como el principal medio para promover la productividad laboral y facilitar la acumulación.

Al poner a la naturaleza en el centro del pensamiento sobre el trabajo y al trabajo en el centro de nuestro pensamiento sobre la naturaleza, el Capitaloceno propone una forma distinta de pensar la crisis ecológica mundial. “Al centrarse en la acción humana cruzada por relaciones desiguales de poder político y económico, características del capitalismo global como causante del cambio climático, y proponer análisis que destacan la valorización y apropiación de naturalezas y territorios como eje de las transformaciones ambientales” (Ulloa 2017, 60), avanza en el reconocimiento de ciertas relaciones históricas de poder y desigualdad. Sin embargo, aunque expone puntualmente algunas de las debilidades del Antropoceno, sigue siendo una crítica parcial pues no mira a otras. A continuación, se identifican nuevas debilidades desde una perspectiva feminista.

Críticas y contribuciones al Antropoceno y al Capitaloceno desde una mirada feminista

La epistemología feminista cuestiona la forma de conocer y teorizar sobre el Antropoceno. Los debates feministas anteriores al surgimiento del concepto habían señalado que la producción de conocimientos está siempre situada

tanto en espacios geográficos como en estructuras de poder políticas y sociales (Haraway, 1988). Por lo tanto, la crítica feminista a la forma de conocer el Antropoceno tiene dos aspectos. Primero se le cuestiona por ser un producto de la cultura occidental acotado a un pequeño grupo de científicos, en su mayoría varones blancos¹⁰ del Norte del planeta,¹¹ por lo que el Antropoceno bien podría recibir el nombre de *hombreoceno* o de *norteoceno* (Raworth 2014). En otras palabras, la crítica feminista cuestiona la mirada parcial que la denominación eurocéntrica imprime al término, y debate hasta qué punto se trata de una formación política y cultural o una época geológica materialmente nueva (Schneiderman 2017).

En segundo lugar, la crítica feminista señala que la forma de la producción de conocimientos sobre el Antropoceno, al estar acotada a un grupo de varones, también es reproductora de estereotipos de género, los que se traducen en nuevas desigualdades o refuerzan las existentes. Por su origen masculinista, el concepto corre el riesgo de reificar la subordinación femenina y universalizarla desde perspectivas parciales. Tanto el Antropoceno como el Capitaloceno (las feministas extienden su crítica a este concepto) relegan imaginariamente a las mujeres al contar la historia de las transformaciones biofísicas sin considerar en sus argumentos la historia de las diferencias sexuales y el surgimiento de la familia nuclear y el industrialismo, y ambos lo hacen sin cuestionar los criterios desde los cuales se ha legitimado la dominación trans-histórica de las mujeres.

Las críticas feministas al Antropoceno también se enfocan en la división entre los seres humanos y la naturaleza, y apuntan que el concepto en sí mismo podría ser el problema, ya que “mantiene una noción de naturaleza estabilizada, una naturaleza ideal para nosotros” (Colebrook 2017, 18): una

¹⁰ De los treinta y cuatro científicos que el grupo de trabajo mencionó en su sitio web como miembros al momento de la escritura de este capítulo, solo seis eran mujeres. Véase la página oficial de Grupo de Trabajo del Anthropoceno <http://quaternary.stratigraphy.org/working-groups/anthropocene/>, consultada el 15 de enero de 2019.

¹¹ Los integrantes del grupo de trabajo son de Inglaterra, Estados Unidos, Dinamarca, Polonia, Suiza, Canadá, Alemania, Francia, Noruega, Austria, China, España, Italia y Nairobi.

naturaleza de la que los seres humanos nos consideramos extraídos y donde esta se compone básicamente de elementos no humanos a disposición de la humanidad. La idea que subyace a esta crítica es que tal división ha logrado consolidar la idea de dos tipos distintos de naturaleza y dos formas de relacionarnos con ella. La primera implica una representación de la naturaleza como una fuerza indómita con la cual se relacionan los técnicos y expertos; y la segunda, una naturaleza biodiversa que precisa de protección para administrarla mejor. Esta división, y la reflexión que se origina desde la visión hegemónica de Antropoceno, omite que existen otras nociones de naturaleza en las que los humanos y los no humanos interactúan y se transforman permanentemente (Ulloa 2014). Es decir, el Antropoceno plantea que todos los seres humanos han tenido la misma relación ontológica con lo no humano y que esta ha sido de utilización y explotación.

La crítica feminista al Antropoceno, por el que los seres humanos han transformado la Tierra sobre la división entre naturaleza y cultura, es decir, sobre la diferenciación o segregación de lo humano de la naturaleza, permite recuperar lo que sus precursoras (p. ej., Haraway 1985) habían demostrado con anterioridad, a saber, que las distinciones entre los humanos y los otros seres vivos y no vivos han sentado las bases para el racismo sistémico, el sexismo y las desigualdades económicas a partir de la idea de que existen límites biológicos y materiales entre los humanos y la naturaleza.¹²

Otra de las críticas feministas al concepto del Antropoceno, que comparten con los autores del concepto Capitaloceno, es su planteamiento universalista del *anthropos*. No solo porque al plantearlo como un problema global oscurece las relaciones históricas de poder y desigualdad y da lugar a soluciones centradas en determinados actores internacionales (Ulloa 2017), sino porque también se piensa en lo humano como una especie (lo que en sí mismo no es necesariamente incorrecto) para excluir el análisis y la crítica de los sistemas económicos, la devastación ambiental y la injusticia social (Alaimo 2017, 101).

¹² Véase el capítulo de Georgina Aimé Tapia incluido en esta publicación para profundizar sobre este tema (nota de las coordinadoras).

En este sentido, la lectura feminista del Antropoceno advierte que la explotación, la desigualdad y la colonización no les son externas, sino son condiciones de su posibilidad, y que sus formulaciones continúan ejerciendo violencia sobre las víctimas del neocolonialismo al también hacerlos partícipes y responsables de las fuerzas que provocaron la degradación ambiental (Hird y Zahara 2017).¹³

En términos generales, la crítica feminista al Antropoceno (y al Capitaloceno) se enfoca en que no incluyen otras formas de vivir y de relacionarse con la naturaleza que no sean las masculinas y del Norte. Mujeres, indígenas, pueblos y comunidades son invisibilizados en sus capacidades humanas, políticas y de agencia para contribuir con sus conocimientos a enfrentar la crisis medioambiental.

¿Cuáles son las implicaciones analíticas, políticas y sociales de una mirada feminista al Antropoceno y al Capitaloceno? En general se mantiene una visión optimista que plantea que dicha mirada los enriquece en la medida en que les propone una manera de percibir la realidad que considera tanto a las mujeres como a los hombres y sus posiciones desiguales en relación con la crisis medioambiental contemporánea. De esta forma, ayuda a visibilizar a las mujeres y a otros actores y permite reflexionar sobre cómo estos conceptos están atravesados por el patriarcado y sus relaciones de poder. Las implicaciones políticas de esta perspectiva son evidentes. Por ejemplo, si para el Capitaloceno el origen de la crisis medioambiental contemporánea no es la humanidad sino un sistema económico particular que ha llevado a construir relaciones de subordinación específicas entre los seres humanos y la naturaleza, la perspectiva feminista puede ser útil en la medida en que es una herramienta epistemológica y política capaz de identificar aspectos cruciales de dichas relaciones y proponer medidas para superarlas. Es decir, la mirada feminista abre la agenda política hacia el reconocimiento de las desigualdades que impactan a las mujeres y otros grupos subordinados con relación a las crisis que actualmente

¹³ Al respecto, véase el trabajo de Natalia Armijo y Jazmín Benitez incluido en este libro (nota de las coordinadoras).

enfrentamos. Por ello es necesaria la transversalización de la perspectiva de género en estos conceptos (Ecosoc 1997).

El Antropoceno y el Capitaloceno en las relaciones socioambientales en América Latina

En este apartado se aborda la utilidad de los conceptos expuestos para discutir algunos aspectos materiales y simbólicos del ejercicio de poder en las relaciones socioambientales en América Latina. Hemos visto cómo el Antropoceno es un concepto débil en la medida en que desconoce las relaciones territoriales locales y no considera sus dinámicas, y que el Capitaloceno lo supera en tanto considera que la apropiación de la naturaleza se da mediante procesos de valorización en territorios específicos. Por lo tanto, este último tiene mayor afinidad con la megadiversa realidad latinoamericana.

Ulloa (2017) advierte que a diferencia de lo que ocurre en otras partes del mundo, donde los debates en torno a las transformaciones ambientales se ubican en el marco del Antropoceno, en América Latina estas discusiones tienen como común denominador los conflictos socioterritoriales y socioambientales derivados de los procesos históricos de la Conquista y la Colonia, y de las recientes dinámicas propias del neoextractivismo. Para esta autora, quizá una de las mujeres latinoamericanas que más ha contribuido a la reflexión en este tema,

[...] el Capitaloceno está relacionado con procesos extractivistas de larga duración que han producido la intensificación de la explotación, expulsión y desposesión, con procesos paralelos de desterritorialización-reterritorialización, y aumento de desigualdades entre seres humanos y entre seres humanos y no humanos, causados por las concepciones que los diferencian, basadas en la noción binaria de naturaleza-cultura y también asociadas a procesos de creación, apropiación y globalización de las naturalezas (Ulloa 2017, 67).

De tal suerte que este es útil como concepto teórico para identificar elementos presentes en las relaciones socioambientales en Latinoamérica. En este sentido, Ulloa ha construido desde el Sur una lectura alternativa del Capitaloceno.

Hemos visto que el Capital se apropia de las naturalezas baratas para su uso y reproducción y que sus fuerzas ignoran los límites ecológicos. Sin embargo, en reacción se forman otras fuerzas —internas y externas— que se oponen y luchan por mantener esos límites. Para Armiero y De Angelis (2017), la falta de reflexión sobre el esfuerzo de los *revolutionaries* y *commoners* que encarnan estas formas de resistencia y defensas de lo común es la mayor debilidad de la crítica radical al capital. Ellos sostienen que el Capitaloceno no solo construye victimarios y víctimas (en los cuerpos de estos últimos están inscritas la explotación, la subordinación y las desigualdades) sino también sujetos rebeldes y subalternos que elaboran estrategias de salida a la crisis medioambiental, procesos independientes de producción de conocimiento y prácticas alternativas para el futuro.

La aplicación de estas ideas al caso de Latinoamérica permitiría enriquecer, al darle concreción empírica, a la abstracción universalista del Capitaloceno, permitiéndole adoptar la forma de una realidad temporal, espacial y socialmente determinada, y dando visibilidad a los procesos de explotación y violencia, y de resistencia y defensa, propias del capitalismo. Tal construcción empírica consideraría los cientos de conflictos socioambientales que existen en América Latina y que a menudo cobran la vida de sus participantes más activos.¹⁴ Al mismo tiempo, debería reconocer las propuestas alternativas al desarrollo, como el *posdesarrollo* (Escobar 2005), el *postextractivismo* y el *decrecimiento* (Acosta y Brand 2018), que no solo plantean críticas al capitalismo actual sino que conducen a superar los binarios esencialistas y —desde la interdependencia— a explorar distintas posibilidades de transición hacia una

¹⁴ De acuerdo al último informe de Global Witness, publicado en 2018, en 2017 fueron asesinadas por lo menos doscientas siete personas activistas de la tierra y el medio ambiente en veintidós países; 60 % de estos asesinatos ocurrieron en América Latina y se perpetraron principalmente en Brasil, Colombia, México, Perú, Honduras y Nicaragua.

salida a la crisis ambiental. Desde América Latina, la transición tiende a plantearse en nuevas formas de habitar el territorio que son producto de las luchas y las resistencias sociales al neoextractivismo, y que se acompañan de una “narrativa político-ambiental asociada al ‘buen vivir’ y los derechos de la naturaleza, los bienes comunes y la ética del cuidado, cuya clave es tanto la defensa de lo común como la creación de otro vínculo con la naturaleza” (Svampa 2018, 278). En conclusión, desde el Sur puede construirse una visión alternativa del Capitaloceno.

Algunos giros dialécticos, con ciertas ideas perturbadoras

Hagamos en un párrafo un brevísimo recuento. Hace un par de décadas un grupo de científicos de filiación masculina y nortea descubrieron que la actividad humana ha adquirido la potencia necesaria para establecerse como una fuerza geológica (negativa). Este descubrimiento atrajo la simpatía de muchos, pero también algunas críticas sobre todo cuando los descubridores intentaron hacer recomendaciones simplistas de política pública para mitigar o manejar positivamente esta fuerza. Se estableció así una agenda y un campo de debate académico que ha ido haciéndose más y más complejo y profundo. Hasta ahora el debate ha girado en torno a dos temas: 1) Los eventos que marcan el inicio de operación de esta fuerza geológica emergente, y 2) Los procesos que, en mutua constitución, dieron origen a esa fuerza. El primer tema de debate, más afín al grupo originario, se ha remitido a la historia del impacto de las tecnologías humanas para determinar el momento en que alcanzaron un nivel geológico. Su concepto clave, de carácter abstracto y universalista, ha sido el de Antropoceno. El segundo tema, mucho más ambicioso, se ha (des)centrado en los procesos sociales, morales y culturales involucrados históricamente en la construcción de esas tecnologías y sus capacidades de impacto, y ha sido privilegiado por los y las humanistas y científicos sociales que ocupan diversas perspectivas subalternas. Su concepto clave, cada vez más concreto en el desarrollo del debate, ha sido el Capitaloceno. Como sería de esperarse, cada tema ha generado sus propias instancias críticas y debates internos; sus cronologías,

unas centradas en las emergencias y otras en las causas; y sus visiones y propuestas de salida de la crisis, más o menos concretas según las perspectivas adoptadas.

Hemos visto que desde varias perspectivas se critica al concepto Antropoceno por su antropocentrismo. Creemos que esta crítica no es tan radical como parece, y se le remonta si se define *anthropos* como una constelación de formas emergentes de asociación biológica organizadas en torno a la especie *Homo sapiens*, esta última definida no por cualidades *esenciales* sino solo por su aislamiento reproductivo respecto a otras especies (Mayr 1963, 1976). Definida de esta manera, *anthropos* nos refiere a un proceso evolucionado, multi-específico, emergente, novedoso, complejo, diferenciado y con amplias capacidades transformadoras, que sin embargo deben desarrollarse históricamente para emerger como una fuerza sicionatural con potencia geológica (como es evidente, la palabra clave en todo esto es emergencia).

Los críticos, sobre todo los agrupados en torno al segundo tema del debate, han explorado más y más a fondo los procesos involucrados en la formación de dicha fuerza; reconocen que proviene de la intersección de diversos procesos naturales y humanos no separables entre sí, pero no le han dado suficiente atención al momento histórico en que dicha fuerza tomó forma concreta (verdadero objeto del tema 1), ni a la subsunción formal y real que los mismos procesos constituyentes experimentaron con la emergencia de dicha fuerza.

El problema, por supuesto, nos remite al surgimiento histórico de capitalismo, es decir, a un tercer proceso de emergencia, el del *capital*, que subsume cada vez más al valor de uso de las mercancías a su propia (re)producción, incluyendo por supuesto a la fuerza de trabajo humana y su formación a través del consumo, y a los procesos equivalentes de otras fuerzas de la naturaleza. Recordemos que el *capital* es en primer lugar una fuerza productiva que opera desde su propia lógica de acumulación, y que el concepto de subsunción capitalista no solo supone la posibilidad de sujeción, dominación o explotación, sino también, y contradictoriamente, de cooperación, capacitación, rehabilitación y productividad. Uno de sus más altos valores, la autonomía, tan valorada por las posiciones críticas, debe ser entendida como el derecho de cada individuo de elegir libremente su propio plan de vida en las circunstancias creadas

por el derrumbe de la vida comunitaria bajo el capital (por lo mismo, supone el derecho de elegir con libertad la manera de enfrentarse a los riesgos de muerte o esclavización característicos del modo de producción). Como tal es un resultado directo de la subsunción formal de la razón humana bajo el mismo *capital*; si se le procura afanosamente es porque se le considera un recurso fundamental para prosperar en forma competitiva en el capitalismo.

Aunque persisten ciertas dudas (mencionamos el registro geológico de la aparición de la agricultura) parecería que la emergencia del *capital* es necesaria para alcanzar el nivel geológico de la capacidad de transformación de *anthropos*. Pero no es suficiente; antes de que el capitalismo alcance un nivel de impacto geológico debió desarrollar ciertos patrones tecnológicos y esto requirió tiempo. Es decir, los procesos humanos y naturales con potencia geológica no fueron inmediatos a la aparición del capitalismo, ni tampoco han sido completados (hasta el momento). Persisten numerosas fuerzas siconaturales que se le oponen, algunas por inercia histórica y otras surgidas de las propias contradicciones del *capital*. Paradójicamente, mientras esto ocurra el término Antropoceno mantendrá su valor, incluso para las perspectivas críticas, pues algunas fuerzas propias del fenómeno *anthropos* que no han sido subsumidas por el *capital* seguirán afectando y quizás mitigando la potencia geológica del capital. Tal vez (ojalá) el futuro inmediato vea el crecimiento de esas fuerzas, y por lo mismo la falta de concreción plena del concepto de Capitaloceno.

Pese a lo anterior, las utopías del *capital* podrían alcanzar su realización en el futuro. Seguramente la aparición y generalización de los *cíborgs*¹⁵ por la subsunción real de los cuerpos humanos a las necesidades de la competencia capitalista dará lugar a una potenciación enorme de las capacidades transformadoras y diversificadas del trabajo humano, con mayores impactos sobre los procesos terrestres. Más perturbadora resulta, sin embargo, la posibilidad de la

¹⁵ De acuerdo con la Real Academia Española, un *cíborg* es un ser formado por materia viva y dispositivos electrónicos. El vocablo es la traducción de *cyborg*, el acrónimo inglés de *cyber* (cibernético) y *organism* (organismo), que se refiere a una criatura compuesta de elementos orgánicos y dispositivos cibernéticos. Donna Haraway (1985) lo ha utilizado en la literatura feminista.

inteligencia artificial general bajo control corporativo (Tegmark 2017). Cuando esta emerja —algunos expertos la esperan en 2048— el propósito existencial que Hegel confirió a la persona humana: ser el Prometeo de la emergencia del Universal Consciente desde la Naturaleza, podría por fin ser alcanzado. *Anthropos* será entonces encadenado a la roca de la extinción y devorado por el olvido, y el Capitaloceno se podrá realizar no solo en la Tierra sino en todo el Cosmos.

Referencias

- Acosta, Alberto y Ulrich Brand. 2018. *Salidas del laberinto capitalista. Decrecimiento y postextractivismo*. Santiago de Chile: Editorial Quimantú; Fundación Rosa Luxemburg.
- Alaimo, Stacy. 2017. “Your Shell on Acid: Material Immersion, Anthropocene”. En *Anthropocene Feminism*, editado por Richard Grusin, 89-120, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Altvater, Elmar. 2014. “El capital y el Capitaloceno”. *Mundo Siglo XXI* 9 (33): 5-15.
- Altvater, Elmar. 2016. “The Capitalocene, or, Geoengineering Against Capitalism’s Planetary Boundaries”. En *Anthropocene or capitalocene?*, editado por Jason W. Moore, 138-152. Oakland: PM Press.
- Asafu-Adjaye, John, Linus Blomqvist, Stewart Brand, Barry Brook, Ruth Defries, Erle Ellis, Christopher Foreman, David Keith, Martin Lewis, Mark Lynas, Ted Nordhaus, Roger Pielke, Jr., Rachel Pritzker, Pamela Ronald, Joyashree Roy, Mark Sagoff, Michael Shellenberger, Robert Stone y Peter Teague. 2015. *An Ecomodernist Manifesto*. <http://www.ecomodernism.org/manifesto-english/>.
- Bai, Xuemei, Sandervan der Leeuw, Karen O’Brien, Frans Berkhout, Frank Biermann, Eduardo S. Brondizio, Christophe Cudennec, John Dearing, Anantha Duraiappah, Marion Glaser, Andrew Revkin, Will Steffen y James Syvitski. 2016. “Plausible and Desirable Futures in the Anthropocene: A New Research Agenda”. *Global Environmental Change* 39: 351-362.

- Baskin, Jeremy. 2014. "The Ideology of the Anthropocene". MSSI Research Paper Series, núm. 3. https://sustainable.unimelb.edu.au/__data/assets/pdf_file/0012/2763498/MSSI-ResearchPaper-3_Baskin_2014.pdf.
- Bonneuil, Christophe y Jean-Baptiste Fressoz. 2016. *The Shock of the Anthropocene: The Earth, History, and Us*. Nueva York: Verso Books.
- Braidotti, Rosi. 2017. "Four Theses on Posthuman Feminism". En *Anthropocene Feminism*, editado por Richard Grusin, 21-48. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Burke, Anthony, Stefanie Fishel, Audra Mitchell, Simon Dalby y Daniel Levine. 2016. "Planet Politics: A Manifesto from the End of IR". *Millennium: Journal of International Studies* 44 (3): 499-523.
- Chakrabarty, Dipesh. 2014. "Climate and Capital: On Conjoined Histories". *Critical Inquiry* 41 (1): 1-23.
- Chakrabarty, Dipesh. 2009. "The Climate of History: Four Theses". *Critical Inquiry* 35 (2): 197-222.
- Chandler, David, Erika Cudworth y Stephen Hobden. 2018. "Anthropocene, Capitalocene and Liberal Cosmopolitan IR: A Response to Burke et al.'s 'Planet Politics'". *Millennium: Journal of International Studies* 46 (2): 190-208.
- Colebrook, Claire. 2017. "We Have Always Been Post-Anthropocene: The Anthropocene Counterfactual". En *Anthropocene Feminism*, editado por Richard Grusin, 1-20. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Cosgrove, Denis. 2008. *Geography and vision*. Londres: IB Tauris.
- Crist, Eileen. 2013. "On the Poverty of Our Nomenclature". *Environmental Humanities* 3: 129-147.
- Crutzen, Paul J. 2002a. "Geology of Mankind". *Nature* 415 (23): 211-215.
- Crutzen, Paul J. y Eugene F. Stoermer. 2000. "The Anthropocene". *Global Change Newsletter*, núm. 41, 17-18.
- Crutzen, Paul J. 2002b. "The Anthropocene". *Journal de Physique IV* 12 (10): 1-5.
- Diccionario de la Lengua Española (23.^a edición). Madrid: Real Academia Española.

- Ecosoc (Consejo Económico y Social de las Naciones Unidas). 1997. "Mains-treaming: la perspectiva de género en todas las políticas y programas del Sistema de Naciones Unidas". Informe de Ecosoc A/52/3, 18 de septiembre, 27-34. Nueva York: Naciones Unidas.
- Ellis, Erle. 2015. "The Used Earth. Embracing Our History as Transformers". En *Welcome to the Anthropocene. The Earth in Our Hands*, editado por Nina Möllers, Christian Schwägerl y Helmuth Trischler, 52-55. Múnich: Deutsches Museum Verlag.
- Finney, Stanley y Lucy Edwards. 2016. "The 'Anthropocene' Epoch: Scientific Decision or Political Statement?" *GSA Today* 26 (3): 4-10.
- Fornillo, Bruno. 2017. "Caos sistémico global y políticas de postdesarrollo en América Latina". *Polisemia*, núm. 24, 15-26.
- Global Witness. 2018. "¿A qué precio? Negocios irresponsables y el asesinato de personas defensoras de la tierra y del medio ambiente en 2017". Reporte de la Global Witness. <https://www.globalwitness.org/en/campaigns/environmental-activists/a-qu%C3%A9-precio/>.
- Hamilton, Clive y Jacques Grinevald. 2015. "Was the Anthropocene Anticipated?". *The Anthropocene Review* 2 (1): 59-72.
- Hamilton, Clive. 2016. "The Anthropocene as Rupture". *The Anthropocene Review* 3 (2): 93-106.
- Harari, Yuval Noah. 2015. *Sapiens: A Brief History of Mankind*. Nueva York: Harper.
- Haraway, Donna. 1985. "Manifiesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980s". *Socialist Review* 80: 65-108.
- Haraway, Donna. 1988. "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective". *Feminist Studies* 14 (3): 575-599.
- Haraway, Donna. 2008. *When Species Meet*. Minnesota: University of Minnesota Press.
- Haraway, Donna. 2015. "Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin". *Environmental Humanities* 6: 159-165.
- Haraway, Donna. 2016. "Staying with the trouble". En *Anthropocene or Capitalocene?*, editado por Jason W. Moore, 34-76. Oakland: PM Press.

- Hartley, Daniel. 2015. "Against the Anthropocene". *Salvage* 1. <http://salvage.zone/in-print/against-the-anthropocene/>.
- Hird, Myra J. y Alexander Zahara. 2017. "The Arctic Wastes". En *Anthropocene Feminism*, editado por Richard Grusin, 121-146. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Kapp, K. William. 1950. *The Social Costs of Private Enterprise*. Nueva York: Schocken.
- Keck, Margaret E. y Kathryn Sikkink. 1998. *Activists Beyond Borders: Advocacy Networks in International Politics*. Ithaca: Cornell University Press.
- Krasner, Stephen. 1983. *International Regimes*. Ithaca: Cornell University Press.
- Latour, Bruno. 2012. "Love your Monsters. Why We Must Care for Our Technologies as We Do Our Children". *Breakthrough Journal* 2. <https://thebreakthrough.org/journal/issue-2/love-your-monsters>.
- LeCain, Timothy J. 2015. "Against the Anthropocene: A Neo-Materialist Perspective". *International Journal of History, Culture and Modernity* 3: 1-28.
- Lewis, Simon L. y Mark A. Maslin. 2015. "Defining the Anthropocene". *Nature* 519 (2): 128-146.
- Malm, Andreas. 2016. *Fossil Capital*. Londres: Verso.
- Malm, Andreas y Alf Hornborg. 2014. "The Geology of Mankind? A Critique of the Anthropocene Narrative". *The Anthropocene Review* 1 (1): 62-69.
- Mauelshagen, Franz. 2017. "Reflexiones acerca del Antropoceno". *Desacatos* 54: 74-89.
- Mayr, Ernst. 1963. *Animal Species and Evolution*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press.
- Mayr, Ernst. 1976. *Evolution and the Diversity of Life: Selected Essays*. Cambridge, Massachusetts: Belknap Press of Harvard University Press.
- McNeill, John Robert y Peter Engelke. 2014. *The Great Acceleration: An Environmental History of the Anthropocene since 1945*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Moore, Jason. W. 2015a. *Capitalism in the Web of life*. Londres: Verso.
- Moore, Jason. 2015b. "Cheap food and Bad climate". *Critical Historical Studies* 2 (1): 1-43.

- Moore, Jason W. 2016. *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*. Oakland: PM Press.
- Moore, Jason W. 2017. "The Capitalocene. Part I: On the Nature and Origins of Our Ecological Crisis". *The Journal of Peasant Studies* 44 (3): 594-630.
- Nicolescu, Basarab. 2016. "The Dark Side of Technological Singularity: New Barbarism". *Cybernetics and Human Knowing* 23 (4): 77-81.
- Nordhaus, Ted y Michael Shellenberger. 2007. *Break Through: From the Death of Environmentalism to the Politics of Possibility*. Boston: Houghton Mifflin Harcourt.
- Parenti, Christian. 2014. "The Environment Making State: Territory, Nature, and Value". *Antipode* 47 (4): 829-848.
- Pfister, Christian. 2010. "'The 1950s Syndrome' and the Transition from a Slow-going to a Rapid Loss of Global Sustainability". En *Turning Points in Environmental History*, editado por Frank Uekötter, 90-117. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Raworth, Kate. 2014. "Must the Anthropocene be a Manthropocene?". *The Guardian*, Sección Opinión, 20 de octubre. <https://www.theguardian.com/commentisfree/2014/oct/20/anthropocene-working-group-science-gender-bias>.
- Schneiderman, Jill S. 2017. "The Anthropocene Controversy". En *Anthropocene Feminism*, editado por Richard Grusin, 169-195. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Schwägerl, Christian. 2013. "Neurogeology: The Anthropocene's Inspirational Power". En *Anthropocene: Envisioning the Future of the Age of Humans*, editado por Helmuth Trischler, 29-38. Múnich: Rachel Carson Center for Environment and Society.
- Steffen, Will. 2005. *Global Change and the Earth System. A Planet Under Pressure*. Nueva York: Springer.
- Steffen, Will, Jacques Grinevald, Paul Crutzen y John McNeill. 2011. "The Anthropocene: Conceptual and Historical Perspectives". *Philosophical Transactions of The Royal Society A* 369 (1938): 842-867.

- Steffen, Will, Wendy Broadgate, Lisa Deutsch, Owen Gaffney y Cornelia Ludwig. 2015. "The Trajectory of the Anthropocene: The Great Acceleration". *The Anthropocene Review* 2 (1): 81-98.
- Tegmark, Max. 2017. *Life 3.0: Being Human in the Age of Artificial Intelligence*. Nueva York: Alfred A. Knopf.
- Thomas, Julia Adeney. 2017. "Historia económica en el Antropoceno: cuatro modelos". *Desacatos* 54: 28-39.
- Trischler, Helmuth. 2017. "El Antropoceno, ¿un concepto geológico o cultural, o ambos? *Desacatos* 54:40-57.
- Trischler, Helmuth. 2015. "The Anthropocene from the Perspective of the History of Technology". En *Welcome to the Anthropocene. The Earth in Our Hands*, editado por Nina Möllers, Christian Schwägerl y Helmuth Trischler, 25-29. Múnich: Deutsches Museum Verlag.
- Ulloa, Astrid. 2014. "Diferencias de género y etnicidad en las políticas globales-nacionales-locales de cambio climático". *Crítica y Emancipación* 6 (12): 277-294.
- Ulloa, Astrid. 2017. "Dinámicas ambientales y extractivas en el siglo XXI: ¿es la época del Antropoceno o del Capitaloceno en América Latina?". *Desacatos* 54: 58-73.
- Waters, Colin N., Jan Zalasiewicz, Colin Summerhayes, Anthony D. Barnosky, Clément Poirier y Agnieszka Gałuszka. 2016. "The Anthropocene is Functionally and Stratigraphically Distinct from the Holocene". *Science* 351 (6269).
- Watts, Michael. 2005. "Nature: culture". En *Spaces of geographical thought Deconstructing Human Geography's Binaries*, editado por Paul J. Cloke y R. J. Johnston, 142-174. Londres: Sage.
- Zalasiewicz, Jan, Colin N. Waters, Mark Williams, Anthony D. Barnosky, Alejandro Cearretad, Paul Crutzen, Erle Ellis, Michael A. Ellis, Ian J. Fairchild, Jacques Grinevald, Peter K. Haff, Irka Hajdas, Reinhold Leinfelder, John McNeill, Eric O. Odada, Clément Poirier, Daniel Richter, Will Steffen y Naomi Oreskes. 2015. "When did the Anthropocene Begin? A Mid-Twentieth Century Boundary Level is Stratigraphically Optimal". *Quaternary International* 383: 196-203.

Zalasiewicz, Jan, Mark Williams, Alan Smith, Tiffany L. Barry, Angela L. Coe, Paul R. Bown, Patrick Brechley, David Cantrill, Andrew Gale, Philip Gibbard, F. John Gregory, Mark W. Hounslow, Andrew C. Kerr, Paul Pearson, Robert Knox, John Powell, Colin Waters, John Marshall, Michael Oates, Peter Rawson y Philip Stone. 2008. "Are We Now Living in the Anthropocene?". *GSA Today* 18 (2): 4-8.

7

Biopoder

Ana De Luca Zuria

En el presente capítulo ofrezco una reflexión sobre el papel que juega el biopoder en la práctica de la política ambiental contemporánea desde una perspectiva de género y raza. Para dicho propósito, he propuesto el siguiente desarrollo temático. En primer lugar, explico el origen del biopoder y su vínculo con el discurso malthusiano. Para ello, abordo el concepto de biopoder propuesto por Foucault (2005), y de quienes han avanzado en teorizarlo (Rabinow y Rose 2006; Agamben 1998; Hardt y Negri 2001); así como la propuesta de analizar una biopolítica “más que humana”, la cual analiza la política centrada en la vida más allá de los cuerpos humanos (Darier 1999; Biermann y Mansfield 2014). En segundo lugar, hago referencia al nuevo estatus soberano que ha adquirido la ciencia en la era del biopoder, y su papel en determinar vidas válidas y dignas de ser vividas; y su diferencia con las que se matan y las que se dejan morir. En tercer lugar, me refiero a los dispositivos de género y de raza empleados en los discursos ambientales para asignarle valor a una vida humana y no humana. En el cuarto y quinto apartados analizo las implicaciones de género y raza en los discursos malthusianos y de la conservación, así como algunas de sus prácticas actuales. Por último, planteo una reflexión sobre el significado de lo expuesto en relación con los retos que enfrentamos en América Latina desde un feminismo socioambiental.

El origen del biopoder y su vínculo con el malthusianismo

En el siglo XVIII, después de que Europa fue sacudida por hambrunas y epidemias, se logró obtener cierto control sobre la amenaza de muerte y se crearon

las condiciones necesarias para fomentar un mayor crecimiento demográfico y mejorar la calidad de vida de las personas. De esa manera, aumentó la productividad agrícola y hubo una mayor disponibilidad de recursos. En este contexto se desarrollaron nuevas áreas de conocimiento, como fue el caso de la biología, la salud y la conservación (Rutherford 1999). En estas condiciones, el poder político se ocupó de la gestión de los seres vivos, y la vida empezó a hacer parte de los cálculos explícitos de poder (Foucault 2005). En este marco, la vida se convierte en el objeto de la política, con técnicas y racionalidades en busca de la seguridad, el crecimiento y el desarrollo de la vida individual y colectiva (Grove 2014). Es un poder que “se ejerce positivamente sobre la vida, que procura administrarla, aumentarla y multiplicarla” (Foucault 2005, 195). Como consecuencia de ello, un cambio epistémico se abrió paso dentro de la historia del poder clásico occidental. El poder político que se ejercía como poder represivo, el cual permitía la vida o daba la muerte, es decir, el poder de “hacer morir y dejar vivir”, se sustituyó por la gran tecnología del poder: el *biopoder*; y con éste, el poder de “hacer vivir y dejar morir”.

El objetivo del biopoder es administrar la vida, desde el cuerpo individual hasta “la regulación de la población como cuerpo político” (Estévez 2018, 12), y sus técnicas se expresan en dos ámbitos: las técnicas disciplinares que operan en los cuerpos individuales (*anatomopolítica*), y las técnicas gubernamentales que operan en el cuerpo poblacional (*biopolítica*). El primero de estos polos, la anatomopolítica, se centra en el cuerpo como máquina: su disciplina, la optimización de sus capacidades, el aumento paralelo de su utilidad y su docilidad, su inserción en controles de eficiencia y económicos. Los individuos trabajan sobre sí mismos a través de autotécnicas mediante las cuales los seres humanos deben juzgarse y actuar sobre sí mismos para “mejorarse” (Rose 2001). Los sujetos se convierten en el producto del poder, es decir, el arte de gobernar es posible a partir de individuos inscritos en formas de pensar y actuar que se alinean con los objetivos gubernamentales (Hobson 2013). En palabras de Morey: “Un rasgo característico del poder moderno es el desarrollo de unas técnicas de poder orientadas a los individuos e interesadas en dirigirlos en una dirección continua y permanente” (1990, 26). El segundo ámbito, la biopolítica, se centra en el cuerpo social, en la población

como especie, sus procesos biológicos; y se ocupa de las condiciones sociales, culturales, ambientales, económicas y geográficas en las que viven, procrean, enferman, mantienen la salud, y mueren los seres humanos.

Para Foucault, el biopoder adquirió legitimidad con la proliferación de nuevas formas de conocimiento en diversas áreas científicas como la demografía, la epidemiología, la estadística, la biología, la medicina, las ciencias ambientales; las cuales toman la vida como su objeto de interés (Cavanagh 2014). En el contexto de esta efervescencia científica surgen comunidades epistémicas, es decir, autoridades competentes en los diferentes campos científicos. Estas autoridades establecen discursos y con ellos, estrategias y políticas que intervienen en la existencia colectiva de poblaciones o subgrupos completos en nombre de la salud y la vida (Rabinow y Rose 2006; Grove 2014).¹ Como consecuencia de estos desarrollos científicos, la población emerge como un problema económico y político en el cual la preocupación central está orientada al equilibrio adecuado entre el crecimiento de la población y los recursos disponibles. En este proceso, no solo surge la idea de una población medible y manejable, sino también la noción del medio ambiente concebido como la suma de los recursos físicos de los cuales depende la población (Rutherford 1999). Interesó el buen funcionamiento de los servicios ecológicos como la regulación del clima, la preservación de algunas especies y ecosistemas, el control y la regulación de recursos para alimentos, los combustibles, los productos farmacéuticos, entre otros. A este control y regulación de la naturaleza, se le conoce como biopolítica “más que humana” (Bierman y Mansfield 2014; Asdal, Druglitrø y Hinchliffe 2017). Para permitir el buen desarrollo de la población, la naturaleza se consideró desde la lógica del “hacer vivir y dejar morir”.

En ese sentido, el aporte de Malthus (1789), en su libro icónico *Ensayo sobre el principio de la población* marcó un hito e inició una escuela que pretendía conocer los límites de la Tierra en relación con la población. Según su tesis, la población crece de manera rápida y en tasa geométrica, mientras que el

¹ Cabe aclarar que los discursos son cuerpos de conocimiento históricamente determinados mediante los cuales las personas se someten, regulan y le dan sentido a su mundo (Adler y Bernstein, 2009). Imponen normas, valores y creencias (Novikau, 2016).

ritmo de aumento de los recursos para su supervivencia crece de forma aritmética; una tendencia disruptiva frente a la capacidad de la Tierra. Para finales del siglo XIX los estudios que tenían como finalidad regular la población humana frente al ambiente, tomaban fuerza, y ahí la ciencia conservacionista tuvo un lugar preponderante.

La ciencia soberana y la *nuda vida*

Luego de estudiar el papel que tuvo la ciencia en la Alemania nazi, Agamben (1998) se percató del poder de las ciencias en la actualidad y la legitimidad que han adquirido para decidir sobre lo que debe vivir y se puede dejar morir. Durante la Segunda Guerra Mundial las ciencias médicas, la genética y la biología tuvieron un papel central en crear medidas de “salud pública” con fines eugenésicos, las cuales legitimaron los homicidios impunes a ciertas vidas que se habían catalogado como aquellas que “no merecen ser vividas”. Así, Agamben identificó el carácter soberano de la ciencia, pensando la soberanía como la esfera donde uno puede matar sin cometer asesinato. Para diferenciar las vidas que pueden matarse y aquellas que tienen derechos, Agamben recurre a dos vocablos griegos para diferenciar estos tipos de vida: *zoē* y *bios*. La *zoē* es la vida desechable, es la “no persona”; mientras que *bios* es la vida contemplativa, la vida política, cualificada y con derechos. Bajo la óptica del primer espectro biopolítico se encuentran las mujeres, los esclavos, el colonizado y el animal; es decir, los cuerpos despojados de derechos y sin un lugar en el espacio político. Aquellos que pueden ser apropiados sin posibilidad de realización. Quienes se ubican de ese lado, están en el lado de la naturalización, la cosificación y la desubjetivación (Balza, 2018). En suma, la *zoē* es la *nuda vida*, la vida desnuda, sin el ropaje que brindan los derechos humanos y la protección estatal.

En los discursos ambientales, como el caso específico del malthusiano, se determinan las vidas que ponen en riesgo la vida que se quiere desarrollar. Desde estos discursos se crean las posibilidades de ser excluido del orden jurídico; es decir legitiman la *nuda vida*. Lo que hace posible estar en la *nuda vida* es el estado de excepción que, de acuerdo con Agamben, se ha extendido en

tiempo y en espacio. De este modo, se crea el espacio biopolítico que Agamben define como el inminente campo de concentración, el cual “aparece como el paradigma oculto del espacio político de la modernidad, del que tendremos que aprender a reconocer la metamorfosis y los disfraces” (Agamben 1998, 156). Así pues, para Agamben, el campo de concentración es la figura que mejor explica hoy la legalidad de lo político. Es por ello que en el biopoder se está en un estado de excepción permanente.

La biopolítica, el hacer vivir y maximizar la vida, no opera sola; sino que actúa en compañía de la *necropolítica*, es decir, en los procesos de destrucción y devastación.² La necropolítica, de acuerdo con Achille Mbembe (2003), es el derecho a matar y el derecho a exponer a otras personas a la muerte. En tal sentido, Estévez (2018) expone que la biopolítica y la necropolítica son categorías constitutivas en la medida en la que se construyen la una a la otra. En el ámbito ambiental es necesario ver esa colisión de fuerzas, o en palabras de Estévez (2018): “es necesario situar los fines de cada uno —regulación de la vida y de la muerte, respectivamente— para ubicar con precisión cómo sus dispositivos y estrategias se entrelazan” (19). Se infiere, pues, que el hacer vivir, tanto la vida humana como la naturaleza, se encuentra en estrecha relación con el hacer morir, o dejar morir.

² Valencia (2010) explica que, si bien la biopolítica y la necropolítica en principio tienen diferentes ámbitos de aplicación, pues la primera por lo general está reservada para el primer mundo, y la segunda para el segundo y tercer mundo; en la actualidad, estas barreras son cada vez más difusas. En el primer mundo se supone que la biopolítica pretendía generar un buen estilo de vida (*life-style*), sin embargo, ha habido, cada vez más, un notorio abandono y empobrecimiento (Gržinić y Tatlić 2014). En ese contexto, se entiende como biopolítica cuando responde a la gubernamentalidad neoliberal relacionada al estilo de vida, la educación, la salud, y la formación de capital humano; y se convierte en necropolítica cuando se produce dentro de las condiciones extremas del capital, en contextos bélicos (Gržinić y Tatlić 2014).

Los dispositivos de raza y de género biopolíticos

El objetivo de este apartado descansa en desentrañar las maneras en las que la biopolítica opera haciendo uso de dispositivos raciales y de género para asignarle valor a una vida humana y no humana. Un dispositivo —concepto acuñado por Foucault (1980), y luego detallado por Deleuze (1992) y Agamben (2011)— consiste en los discursos, instituciones, habilitaciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, y las proposiciones filosóficas morales y filantrópicas cuya finalidad es la creación de subjetividades y el control de los cuerpos (Agamben 2011). Un dispositivo tiene como meta gestionar, gobernar, controlar y orientar —en un sentido que se quiere útil— los comportamientos, los gestos y los pensamientos de los hombres (Agamben 2011). Como exponen Barrón y Cardiel (2017), el dispositivo puede hacer visible la compleja organización de relaciones de poder que ocurren en la intersección de distintos niveles entre todos los tipos de sistemas (psíquicos, sociales, biológicos y tecnológicos). Para Foucault, el poder instala en el discurso dispositivos enmascarados y difíciles de rastrear, puesto que se han naturalizado y se dan por sentados sin cuestionamiento alguno. Estos dispositivos forman parte de las técnicas biopolíticas que operan fuera del estado de soberanía, separadas del agente al mando, para crear y sostener una sociedad regulada.

El dispositivo racista es, para Foucault, la característica esencial de la biopolítica, en tanto tecnología que separa y jerarquiza la vida, la cual discierne entre lo que se debe “dejar morir” y lo que hay que proteger para “hacerlo vivir”. El racismo señala al enemigo interno, lo anormal, lo recalcitrante y lo impuro, con base en leyes inmutables y en el nombre de asegurar los procesos esenciales de la vida de la población (Foucault 2006).³ La “anormalidad” se construye como una amenaza a la norma, y se pretende reducir esa “amenaza” a partir de su erradicación, su vigilancia o el castigo. De esa forma, se separa a la

³ Es importante anotar que, lo que se considera “anormal” y “normal”, no son categorías estables; su significado cambia en respuesta a la nueva comprensión de la vida y la seguridad (Grove, 2014).

población en razas y se justifica la dominación de una raza sobre la otra (Forti, 2006). Lo anterior da origen a un imperativo bélico que reza de la siguiente manera: “si quieres vivir, alguien debe morir”. En consecuencia, el racismo es la condición indispensable que permite y justifica que alguien mate y, por tanto, que se permita o legitime que otros mueran o se dejen morir. En palabras de Estévez (2018):

[...] se trata de un asesinato indirecto, porque sin necesidad de que poblaciones enteras sean matadas intencionalmente, éstas mueren como consecuencia de que el Estado no haga algo por ellas. El campo biológico controlado por el biopoder se fragmenta en una jerarquía de razas, y las que están en la parte inferior son los que son abandonados para morir (13).

De esa manera, desde los enunciados de “proteger la vida” y asegurar la vida de la especie, se puede terminar con aquello que amenaza la pureza de la raza. Este tipo de racismo opera, por un lado, mediante prácticas específicas de dominación y sujeción; y, por otro lado, a través del elemento subjetivo que tiene como efecto, hacer “germinar” en el sujeto colonizado un sentimiento de inferioridad (Fanon 2013).

El dispositivo de género, al igual que el dispositivo racista, es concebido como un elemento esencial dentro de la biopolítica. El género como dispositivo biopolítico se traduce en el acceso a la vida del cuerpo y de la especie y, por ello, es un dispositivo que se encuentra en la base del biopoder y es vital en su exitoso despliegue (Boyer 2012; Amigot y Pujal 2009). Así, el género es la bisagra que articula los ejes del biopoder con sus tecnologías de disciplinamiento del cuerpo y la domesticación por medio de la anatomopolítica y el posdisciplinamiento. En ese sentido, argumentan Amigot y Pujal (2009): “el cuerpo femenino aparece como un espacio estratégico, blanco del ejercicio del biopoder y sujeto a un proceso progresivo de objetivación y de control” (129). En la biopolítica, el cuerpo está regulado y supervisado (Foucault 1995), pero esta regulación dista entre hombres y mujeres. Esto último quiere decir que, para regular el cuerpo social, se tiene que intervenir en el cuerpo

individual de las mujeres, en la medida en la que intervenir en su cuerpo es controlar a mayor escala en las estadísticas y tasas de fecundidad a escala global.

Con base en los dispositivos de raza y género, en los siguientes dos apartados pretendo dar claves sobre cómo operan, en la actualidad, en el discurso malthusiano y en el de la ciencia conservacionista. Así pues, busco plantear que estos dispositivos sirven para crear categorías que dividen y jerarquizan, y crean los fundamentos que socavan el valor de ciertas vidas, en particular el de las mujeres del Sur global.

Los dispositivos de género y raza en los programas de planificación familiar en la conservación

El discurso malthusiano

A más de doscientos años de la publicación de Malthus, su influencia persiste y con ella la idea de que el crecimiento de la población pone en riesgo la “supervivencia” del planeta y sus recursos.⁴ Tuvo un nuevo auge en los años sesenta con el surgimiento del movimiento ecologista, cuyos principales textos predijeron escenarios catastróficos, que incluían hambrunas masivas, y guerras a causa del crecimiento de la población mundial (Meadows et al. 2004; Ehrlich 1968). Por un par de décadas perdió fuerza, luego de las críticas que surgieron en los años setenta y ochenta derivadas de los programas de planificación familiar que utilizaban medidas coercitivas de esterilización masiva. Sin embargo, sus vestigios prevalecieron y han resurgido como consecuencia de la crisis del cambio climático.

⁴ A pesar de que la población creció a un ritmo incluso más rápido de lo que predijo Malthus, la producción de la comida fue mucho más rápida también; por lo que la postura catastrofista dejó de centrarse en la producción de comida y se enfocó en el agotamiento de los recursos no renovables como el petróleo, minerales, y la pérdida de la biodiversidad, entre otras temáticas.

En todos los momentos de la historia, el malthusianismo ha presentado los problemas de la población de manera sesgada y politizada. Se presentan realidades complejas de forma simple, y se ofrecen políticas que resolverían el problema en la forma en la que se ha presentado, y no de la manera compleja como realmente se concibe.⁵ La población ha sido fuente de cálculos y estadísticas, por lo que, según Duden (1992) la población se convirtió en la “P” de la ecuación y estadísticas demográficas. Hoy en día se le atribuye a la “sobrepoblación” problemáticas como el calentamiento global, la migración, la pobreza e incluso, la guerra. Desde esta perspectiva, los problemas ambientales producen conflictos que ponen en riesgo la seguridad internacional (Hartmann 1995). Dividen el “nosotros” de “ellos”, y se plantea la premisa de que la supervivencia del primero depende de la intervención (o eliminación) del segundo (Lohmann 2005). Esto último ha dado paso a la proliferación de organizaciones que fomentan la planificación familiar alrededor del Sur global. No obstante, lo problemático de esta postura radica en que estos temores que inserta el discurso malthusiano legitiman el control del cuerpo de las mujeres a partir del estado de excepción. La fertilidad de las mujeres del mundo en desarrollo se representa de manera racista, como seres “hiperfértiles” a quienes se les adjudica todos los problemas del mundo actual (Hartmann 1998). Desde esta lógica, la solución se plantea de manera fácil: si la sobrepoblación es el problema, la planificación familiar es la solución universal aplicable a todas las mujeres del Sur global (Hartmann, 1995). Por tanto, se puede argumentar que la comunidad epistémica de los malthusianos, a partir de sus discursos, crea los cuerpos de las mujeres del Sur global en *zoē*, y legitiman sus cuerpos como un espacio la intervención a favor del planeta.

⁵ Por ejemplo, en términos de disponibilidad de alimentos, Sen (1981) demuestra que la producción de alimentos da suficientes calorías para cada ser humano, y que, por tanto, las hambrunas son producto de la falta de capacidades que tiene un ser humano, y no de la cantidad de suministro de alimentos.

Las prácticas malthusianas

Recientemente se han defendido los esfuerzos por combinar la planificación familiar con las acciones a favor de la conservación (Hendrixson 2019), impulsando la idea de que la población ejerce presión sobre la biodiversidad, por lo cual reducir las tasas de fertilidad es prioritario en los esfuerzos de conservación. Detrás de esto, se ubican proyectos de organizaciones como el Sierra Club, Conservation International, el World Wildlife Fund, the Nature Conservancy, entre otros.⁶ Estas organizaciones están siendo partícipes en una nueva forma de control poblacional, con argumentos sustentados en el discurso de la justicia social y el empoderamiento de las mujeres (Strathern et al. 2019). Promueven la planificación familiar dentro de las prácticas conservacionistas, argumentando que esto permite preservar especies y ecosistemas, a la vez que aboga por los derechos de las mujeres. Es importante resaltar que los llamados servicios de planificación familiar que proliferaron alrededor del mundo después de la Segunda Guerra Mundial —los proyectos por excelencia del desarrollo— no ofrecen servicios que impulsan los derechos sexuales y reproductivos de una manera integral, sino que se redujeron a crear estrategias para disminuir las tasas de fertilidad a expensas de los cuerpos de las mujeres y de la vida de comunidades enteras (Connelly 2010).⁷

Estas propuestas de planificación familiar en la conservación constituyen una nueva forma de control poblacional, pero operan desde el discurso de la modernidad y a partir de mecanismos de subjetivación y autogobierno. Se utiliza como fundamento la educación, la libertad, la atención médica y la calidad de vida como un discurso atractivo, el cual tiene como finalidad subjetivar a las mujeres, regulando una sexualidad que, a su vez, está íntimamente

⁶ Tal es el caso de los proyectos Population, Health and Environment en los que en áreas de alta biodiversidad se incluyen programas de planificación familiar (USAID 2018).

⁷ En cambio, los derechos sexuales se extienden a otros temas como son la educación sexual básica, los cuidados prenatales, la infertilidad, el derecho a decidir de manera libre, responsable e informada el número y espaciamento de los nacimientos, reconocer la importancia de las personas a tener una vida sexual satisfactoria y segura, entre otras.

involucrada en la lógica capitalista neoliberal (Sandilands 1999). En tal sentido, lo que se presenta bajo la idea de “los derechos de las mujeres”, en realidad pretende controlar la sexualidad de éstas en pos del ambiente, lo cual termina por arrebatar la poca autonomía que se tiene sobre el cuerpo, e instala nuevos parámetros de lo que significa ser una mujer “moderna” y “educada” (Sandilands 1999). En este contexto, el dispositivo que opera no solo es el de género, sino el de raza, puesto que lo que se pretende es que las mujeres de países del Sur global, cuyas poblaciones rebasan una tasa de fertilidad mayor a los 2.2 (tasa de reemplazo) adopten formas de vida de las mujeres blancas de clase alta (cuyo número de hijos supuestamente está en balance con los recursos naturales).⁸ Con el disfraz emancipatorio del feminismo liberal, las mujeres adoptan modos de subjetividad sexual capitalista. Entretanto, el poder es ejercido sobre el cuerpo por medio de discursos e instituciones con dispositivos raciales y de género. Estos proyectos son un ejemplo perfecto del biopoder: la regulación de la población mediante las tasas de fertilidad (biopolítica); y en el ámbito micro (anatomopolítica y posdisciplinamiento), con base en la vigilancia y el disciplinamiento de los cuerpos, interviniendo en el cuerpo con medidas que regulan la sexualidad y la vida reproductiva.

Los dispositivos de género y raza en los discursos conservacionistas

La Alemania nazi tuvo un papel preponderante en el desarrollo de la ciencia de la conservación, pues en dicho panorama, se enlazaba el nacionalismo con el ambientalismo y se hablaba de pureza e impureza biológica, tanto en humanos como en animales o especies no humanas (Staudenmaier 2011). Según Cavanagh (2014), la biopolítica, en un contexto de condiciones ecológicas cambiantes, apoya a ciertas formas de vida que no siempre son las mismas.

⁸ Lo que omite el discurso es que este tipo de familia suburbana consumista occidental, podría ser el origen de uno de nuestros problemas ambientales hoy en día (Sturgeon 2010).

La conservación determina qué especies proteger ahora y cuáles en el futuro (Swyngedouw 2010). Actualmente, se siguen operando con dispositivos de raza y género, definiendo sobre la “anormalidad” y la “impureza”. Cabe aclarar que, dentro del movimiento conservacionista, lo que se determina “hacer vivir” son poblaciones, no organismos en particular (ecosistemas, especies, poblaciones, reservas genéticas). De hecho, se considera que la intervención a nivel del individuo es aceptable solo cuando dicha intervención beneficiará a la población en general; es decir, las vidas individuales adquieren sentido únicamente cuando promueven el bienestar a largo plazo de la población en general o son esenciales para sostener procesos biológicos clave, especialmente la evolución. Cuando se habla de biodiversidad, no se está hablando de un tigre en particular, o de un chimpancé, sino de poblaciones enteras de estos. En las ciencias de la conservación existen lógicas raciales sobre la anormalidad, la aberración y la falta de pureza, las cuales buscan justificar lo que debe vivir o no en la naturaleza, pero tienen, a la vez, una función de reafirmar el propio racismo humano.

Los discursos conservacionistas

Bierman y Mansfield (2014) muestran que a partir de las ciencias de la conservación se apunta al control de la vida por medio de mecanismos que deciden la diversidad biológica que se debe promover y la que no. Por tal motivo, advierten que muchos científicos conservacionistas siguen insistiendo en la pureza relativa de las especies, así como en la necesidad de defender dicha pureza de las amenazas que pueden comprometer la integridad genética. En ese orden de ideas, se opta por dejar morir especies que amenazan a otras, identificadas estas como aquellas que promueven la vida, y explican que hay especies a las cuales “se deja morir” como, por ejemplo, los hongos que afectan los árboles; en aras de conservar otras especies. Por otra parte, también se busca mantener la pureza, y un ejemplo claro de ello son los árboles de castañas americanas. La manipulación genética de esta especie implicó la intervención de una especie china, sin embargo, los científicos lo hicieron de modo que no interviniera con

la “estética” americana del castaño y para que pasara inadvertida la “intervención china” (Bierman y Mansfield 2014). Además, las autoras también explican que la extinción es vista como algo negativo, pues implica una reducción de la diversidad biológica y la pérdida de poblaciones, especies o taxas. No obstante, la extinción se puede justificar o puede verse de manera positiva si las poblaciones y los grupos de genes están mal adaptados, y el medio ambiente es reemplazado por poblaciones bien adaptadas. La extinción destruye la vida, pero al hacerlo, hace posible nuevas formas de vida. Desde esa lógica, se ha justificado el “hacer morir” a unos para hacer a la población en general más fuerte; legítima que algunas especies mueran para que otros puedan tener vida.

Por su parte, el dispositivo de género también aparece en lo que se deja vivir y se deja morir en la naturaleza. Allí, se valora lo estéticamente “bello”, lo fértil y lo exuberante y, al hacerlo al mismo tiempo se reafirma aquello que valora en las mujeres. Ejemplo de ello es que se busca mantener prístina la naturaleza; un lugar “virgen” es un lugar con mayor valor. Con ello se regula la sexualidad y la reproducción de las mujeres, toda vez que los discursos históricos de la sexualidad y la naturaleza se tejen entre sí.

Es preciso mencionar, además, que el dispositivo de género opera a través del conocimiento que se tiene sobre los animales para la imposición de normas heterosexistas en la población. Ejemplo de ello es la manera en que se ha concebido a los pingüinos en el imaginario y cómo estos se han utilizado como símbolo y bandera de muchas causas en torno a la sexualidad. Noël Sturgeon (2010), explica en su texto *Penguin Family Values*, que los pingüinos siempre han sido empleados como ejemplo de animales monogámicos que permanecen con sus parejas por toda la vida; los comportamientos sexuales de los pingüinos Adélie, siempre se han empleado para ejemplificar el tipo de relación “natural” monogámica y heterosexual. Con este ejemplo, Sturgeon explica que se ha vendido una idea romántica, la cual no se corresponde, en un sentido lógico, con la naturaleza. En contraste, sirve para imponer ideas de lo “natural” en la sociedad, y en concreto a las mujeres. En este caso en particular, es especialmente relevante la información que se mantuvo oculta durante cien años alrededor de las prácticas sexuales de los pingüinos. Entre 1911 y 1912, el explorador doctor George Murray Levick hizo observaciones de esta especie

en la Antártida y se dio cuenta de que, de forma consuetudinaria, realizaban violaciones grupales, abuso sexual y físico de pequeños pingüinos, y practicaban la necrofilia. Cuando Murray regresó, quiso publicar sus observaciones y elaboró un artículo llamado “Historia natural del pingüino Adélie”; no obstante, la sección sobre las actividades sexuales de los pingüinos fue censurada, ya que se consideraba que “eran demasiado impactantes” y esta información se publicó hasta 2011 (*The Guardian* 2012). Esa censura, en realidad no tenía como fin proteger a los visitantes de información impactante, sino que se estaba protegiendo el dispositivo de género, el cual permite la regulación de la sexualidad y la utilización de la megafauna carismática como símbolos de las relaciones humanas. Estos ejemplos tienen la función de naturalizar una forma particular de familia: la heterosexual monogámica; así como legitimar la división sexual del trabajo y las relaciones desiguales de poder entre los sexos (Sturgeon 2010).

Las prácticas conservacionistas

Hoy por hoy, en el ámbito internacional, de acuerdo con Robert Fletcher (2010), quienes están a cargo de la conservación, no son los Estados, sino el movimiento conservacionista encabezado por lo que llaman las grandes ONG o “BINGOS” (*big environmental NGOs*) como, por ejemplo, Conservation International y The Nature Conservancy. Fletcher (2010) expresa que esta tendencia es problemática porque el control no está en manos de los miembros de la comunidad que habita las zonas de alta biodiversidad, sino que son las agencias internacionales las que influyen sobre el uso de los recursos locales; aunque en apariencia muestren a los miembros de la comunidad a cargo.

Por ello, con lo que hoy se cuenta realmente, según Youatt (2008), es un tipo de biodiversidad regulada por una especie de panopticismo que mide la biodiversidad global desde el Norte global. En ese sentido, se elaboran censos de biodiversidad por científicos que categorizan, nombran, cuentan y catalogan a las especies no humanas. Han cartografiado el mundo por entero de acuerdo con la biodiversidad y así, la vida no humana es “regulada y racionalizada en la matriz del conocimiento y de la ciencia en la que se preparan como

recursos productivos para el capitalismo y se extraen como depósitos de información genética” (Youatt 2008, 394).

En su versión más extrema, los esfuerzos conservacionistas se militarizan (Duffy 2016; Marijnen y Verweijen 2016; Massé y Lunstrum 2016). Por ello, la conservación y la protección a la biodiversidad se convierten en un vehículo para justificar y legitimar la presencia militar en territorios del Sur global, en donde está albergada la mayor parte de la biodiversidad del mundo. Lo que llama la atención es que, como observan Duffy, Dickinson y Joanny (2017), a largo plazo los “ejércitos de conservación” no pueden solucionar ninguna de las problemáticas de conservación de estas comunidades, más bien son contraproducentes en tanto que las alienan a quienes han convivido por generaciones en estos entornos.⁹ Ahí la biodiversidad pasa a ser *bios*, y las comunidades que la habitan son la *zoē*. Además, este tipo de conservación no disminuye la degradación de los recursos, sino que la desplaza, lo que termina por generar una redistribución de la degradación ambiental. En ocasiones, la conservación significa el desplazamiento de comunidades enteras (Youatt 2008).

A modo de conclusión: parresia, ética y los futuros análisis biopolíticos

En este capítulo me di a la tarea de analizar el discurso malthusiano y el de la conservación, prioritarios en la agenda ambiental internacional encabezada por organizaciones internacionales. Traté de demostrar que lo que vive y lo que se deja morir —ya sea a escala humana o más que humana— es producto de construcciones políticas arbitrarias, y no del orden “natural”¹⁰ de las cosas. Es decir, la vida está politizada y controlada por aparatos de poder que la jerarquizan y

⁹ Por ejemplo, el World Wildlife Fund (WWF) en nombre de la conservación, ha participado en el desplazamiento y la extinción cultural de los pueblos indígenas de todo el mundo (Huissman 2014).

¹⁰ El uso de las comillas es una forma de cuestionar todas las suposiciones y lugares comunes alrededor de lo que se ha construido como natural.

la dividen; que la destruyen o la hacen vivir. Por ello, desentrañar el discurso y las políticas ambientales, en apariencia inocuos, implica revelar su condición de aparatos reproductores de la desigualdad.

El análisis del biopoder se vuelve relevante para entender las formas en que producen, refuerzan y naturalizan las desigualdades en términos de raza y género. El reto desde el feminismo será lo que ha hecho durante toda su existencia, esto es, “desnaturalizar” lo que se nos ha presentado como natural, inamovible y férreo.¹¹ El feminismo permite ampliar el espectro de una ciencia que está intensamente gobernada por el poder, en una época en la que algunas vidas humanas se privilegian frente a otras humanas; pero también frente al fenómeno actual de que la vida de algunos animales no humanos o ecosistemas se privilegian frente a la vida de los seres humanos.

Tenemos un gran reto en América Latina al ser una región que alberga una gran cantidad de biodiversidad. Tendremos que estar alertas sobre cómo se define, desde territorios lejanos al nuestro, el valor de la vida propia y de lo que nos rodea. Debemos de reapropiarnos del discurso de la naturaleza, de modo que refleje el sentir de las personas que lo habitan, y no de las organizaciones internacionales de conservación. En ese sentido, el feminismo ambiental y descolonial podrá ayudar a crear rutas emancipatorias que exijan una conciencia aguda frente al carácter fascista que puede llegar a tener la ecología del Norte global. Además, tendrá que reflexionar sobre el discurso malthusiano que ha permeado a gran parte de la sociedad latinoamericana y sus implicaciones sobre los cuerpos de las mujeres. Estas posturas que culpan al tamaño de la población, como anota Hendrixson (2019), no sirven para salvar al planeta, nos presentan una idea distorsionada de justicia ambiental, y al mismo tiempo nos distraen para hallar verdaderas soluciones.

¹¹ Véase el capítulo de Estela Serret incluido en este libro en el que se profundiza sobre este tema.

Referencias

- Adler, Emanuel y Steven Bernstein. 2009. "Knowledge in Power: The Epistemic Construction of Global Governance". En *Power in Global Governance*, 294-318. Cambridge: Cambridge University Press.
- Agamben, Giorgio. 1998. *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos.
- Agamben, Giorgio. 2011. "¿Qué es un dispositivo?". *Sociológica* 26 (73): 249-264.
- Amigot, Patricia y Margot Pujal. 2009. "Una lectura del género como dispositivo de poder". *Sociología* 24 (70): 115-152.
- Asdal, Kristin, Tone Druglitrø y Steve Hinchliffe. 2016. *Humans, Animals and Biopolitics: The More-than-Human Condition*. Londres: Taylor and Francis.
- Balza Múgica, Isabel. 2018. "Una biopolítica feminista de la carne: la gestación subrogada como ejemplo de los vínculos de opresión entre las mujeres y los animales no humanos". *Asparkía* 33: 27-44.
- Barrón Pastor, Juan Carlos y Jorge Cardiel. 2017. "Critical Sociocybernetics: Developing the Concept of Dispositif for an Analysis of Steering Processes Between Social Systems". *Journal of Sociocybernetics* 15 (1). https://doi.org/10.26754/ojs_jos/jos.201812082.
- Biermann, Christine y Becky Mansfield. 2014. "Biodiversity, Purity, and Death: Conservation Biology as Biopolitics". *Environment and Planning D: Society and Space* 32(2): 257-273.
- Boyer, Amalia. 2012. "Biopolítica y filosofía feminista". *Revista de Estudios Sociales*, núm. 42, 131-138.
- Cavanagh, Connor. 2014. "Biopolitics, Environmental Change, and Development Studies". *Forum Development Studies* 1: 273-294.
- Connelly, Michael. 2010. *Fatal Misconception. The Struggle to Control World Population*. Cambridge: Harvard University Press.
- Darier, Éric. 1999. "Foucault against Environmental Ethics". En *Discourses of the Environment*, editado por Éric Darier. Oxford: Blackwell Publishers.

- Deleuze, Gilles. 1992. "What Is a Dispositif?". En *Michel Foucault, Philosopher: Essays Translated from the French and German*, traducido por Timothy J. Armstrong, 159-168. Londres: Routledge.
- Duden, Barbara. 1992. "Population" En *Development Dictionary. A Guide to Knowledge as Power*, editado por Wolfgang Sachs. Londres: Zed Books.
- Duffy, Rosaleen. 2016. "War by Conservation". *Geoforum*, 69: 238-248.
- Duffy, Rosaleen, Hanna Dickinson y Laure Joanny. 2017. "Foreign 'Conservation Armies' in Africa May Be Doing More Harm than Good". *The Conversation*. <http://theconversation.com/foreign-conservation-armies-in-africa-may-be-doing-more-harm-than-good-80719>.
- Ehrlich, Paul R. 1968. *The population bomb*. Nueva York: Buccaneer Books.
- Estévez, Ariadna. 2018. "Biopolítica y necropolítica: ¿constitutivos u opuestos?". *Espiral. Estudios sobre Estado y Sociedad* 25 (73): 9-43.
- Fanon, F. 2013. *Concerning violence*. Durham: Duke University Press.
- Fletcher, Robert. 2010. "Neoliberal environmentality: Towards a poststructuralist political ecology of the conservation debate". *Conservation & Society* 8 (3): 171-178.
- Forti, Simona. 2006. "The Biopolitics of the Soul. Racism, Nazism and Plato". *Political Theory* 34 (1): 9-32.
- Foucault, Michel. 1980. "The Confession of the Flesh". Entrevista en *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings*, editado por Colin Gordon, 194-228. Nueva York: Phanttheon.
- Foucault, Michel. 1995. *Discipline and Punish. The Birth of the Prison*. Nueva York: Vintage Books.
- Foucault, Michel. 2005. *La historia de la sexualidad. La voluntad del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, Michel. 2006. *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Grove, Kevin J. 2013. "Biopolitics". En *Critical Environmental Politics*, editado por Carl Death, 22-30. Londres: Routledge.
- Gržinić, Marina y Šefik Tatlić. 2014. *Necropolitics, Racialization, and Global Capitalism: Historicization of Biopolitics and Forensics of Politics, Art, and Life*. Londres: Lexington Books.

- Hardt, Michael y Antonio Negri. 2001. *Imperio*. Cambridge: Harvard University Press.
- Hartmann, Betsy. 1995. *Reproductive Rights and Wrongs*. Boston: South End Press.
- Hendrixson, Anne. 2019. "Population Control in the Troubled Present: The '120 by 20' Target and Implant Access Program". *Development and Change* 50 (3): 786-804.
- Hobson, Kersty. 2013. "On the Making of Environmental Citizens". *Environmental Politics* 22 (1): 56-72. <https://doi.org/10.1080/09644016.2013.755388>.
- Huissman, Wilfred. 2014. *The Dark Side of the wwf*. Bremen: Norbook.
- Lohmann, Larry. 2005. "Malthusianism and the Terror of Scarcity". En Betsy Hartmann, Banu Subramaniam y Charles Zerner. *Making Threats. Bio-fears and Environmental Anxieties*. Londres: Rowman & Littlefield Publisher.
- Malthus, Thomas. 1789. *Ensayo sobre el principio de población*. s. d. i.
- Marijnen, Esther y Judith Verweijen. 2016. "Selling Green Militarization: The Discursive (Re)production of Militarized Conservation in the Virunga National Park, Democratic Republic of the Congo". *Geoforum* 75: 274-285.
- Massé, Francis y Elizabeth Lunstrum. 2016. "Accumulation by Securitization: Commercial Poaching, Neoliberal Conservation, and the Creation of New Wildlife Frontiers". *Geoforum* 69: 227-237. <https://doi.org/10.1016/j.geoforum.2015.03.005>.
- McKie, Robin. 2012. "'Sexual Depravity' of Penguins that Antarctic Scientist Dared not Reveal". *The Guardian*, 9 de junio. <https://www.theguardian.com/world/2012/jun/09/sex-depravity-penguins-scott-antarctic>.
- Meadows, Donella, Jorgen Randers y Dennis Meadows. 2004. *Limits to Growth*. Londres: Earthscan.
- Morey, Miguel. 1990. Introducción a *Tecnologías del yo y otros textos afines*, de Michel Foucault, 9-44. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Novikau, Aliaksandr. 2016. "The Evolution of the Concept of Environmental Discourses: Is Environmental Ideologies a Useful Concept?". En

- Western Political Science Association Annual Meeting Paper. <https://ssrn.com/abstract=2754835>.
- Rabinow, Paul y Nikolas Rose. 2006. "Foucault today". En *The essential Foucault: Selections from the essential works of Foucault 1954-1984*, editado por Paul Rabinow y Nikolas Rose. Nueva York: New Press.
- Rose, Nikolas. 2001. "The politics of life itself". *Theory Culture & Society*, 18(6): 1-30.
- Rutherford, Paul. 1999. "The entry of life into history". En *Discourses of the Environment*, editado por Eric Darier. Oxford: BlackWell.
- Sandilands, Catriona. 1999. *Sex at the Limits*. En *Discourses of the Environment*, editado por Eric Darier. Oxford: Blackwell Publishers.
- Staudenmaier, Peter. 2011. "Fascist Ecology: The 'Green Wing' of the Nazi Party and its Historical Antecedents". En *Ecofascism Revisited: Lessons from the German Experience*, editado por Janet Biehl y Peter Staudenmaier. Porsgrunn: New Compass Press.
- Strathern, Marilyn, Jade S. Sasser, Adele Clarke, Ruha Benjamin, Kim Tallbear, Michelle Murphy, Donna Haraway, Yu-Ling Huang y Chia-Ling Wu. 2019. "Forum on Making Kin Not Population: Reconceiving Generations". *Feminist Studies* 45 (1): 159-172.
- Sturgeon, Noël. 2010. "Penguin Family Values: The Nature of Planetary Environmental Reproductive Justice". En *Queer Ecologies: Sex, Nature, Politics, Desire*, 102-133. Indiana: Indiana University Press.
- Swyngedouw, Erik. 2010. "Apocalypse Forever?". *Theory, Culture & Society* 27: 2-3.
- Valencia, Sayak. 2010. *Capitalismo Gore*. Tenerife: Melusina.
- Youatt, Rafi. 2008. "Counting Species: Biopower and the Global Biodiversity Census". *Environmental Values* 17 (3): 393-417.

8

Ciencia

Miriam Gay-Antaki

Muchos estudios documentan la desigualdad de género en la ciencia y exploran las razones por las cuales esta excluye y no representa a las mujeres, sobre todo en los principales cargos de investigación (Beasley y Fischer 2012; Gay-Antaki y Liverman 2018; Robinson 2011; Shen 2013). A pesar de la considerable documentación sobre la discriminación de género y raza en la ciencia y los consecuentes esfuerzos para combatir estas desigualdades, la mayoría de los estudios, como el publicado en la revista *Nature* en 2013, encuentra que las mujeres y las personas de color enfrentan una importante brecha salarial, un menor financiamiento para su investigación y una escasa representación en publicaciones y citas académicas (Shen 2013).

Varios estudios documentan la falta de representación femenina dentro de las ciencias ambientales (Buck, Gammon y Preston 2014; Carey, Jackson, Antonello y Rushing 2016; Glass 2015; MacPhee y Canetto 2015), y encuentran que menos de 15 % participa en ciencias atmosféricas (MacPhee et al. 2015). La ciencia ambiental abarca otras disciplinas además de la ciencia atmosférica, como la geociencia, la meteorología, la ecología y la geografía y, por ende, comparte los intereses, barreras y oportunidades que enfrentan las mujeres en tecnología, ingeniería y matemáticas. Cabe mencionar que, en geografía, mi propia disciplina, diversos análisis identifican las barreras adicionales a las que se enfrentan las mujeres, como la preponderancia de una cultura masculina en el trabajo de campo en la geografía física, por ejemplo (Carey et al. 2016). Específicamente en la ciencia ambiental, las mujeres enfrentan una serie de obstáculos que incluyen la falta de modelos a seguir, a lo que se añan las responsabilidades familiares, el aislamiento y la discriminación (Beasley y Fischer 2012; Settles, Cortina, Stewart y Malley 2007).

En el ámbito internacional, 70 % de hombres y mujeres perciben a la ciencia como un coto masculino (Shen 2013). Esta visión no cuestiona la ausencia femenina en la misma, sino que naturaliza diferencias entre hombres y mujeres y explica esta desigualdad al sostener que muchas mujeres simplemente deciden no involucrarse en estas disciplinas (Gay-Antaki y Liverman 2018). En esta formulación la falta de diversidad no es un problema si las mujeres mismas deciden no participar.

Este capítulo cuestiona la naturalización de esta diferencia y tiene como objetivo ilustrar que esto se debe, en gran parte, a la afirmación de la objetividad en la ciencia y su posicionamiento como la máxima autoridad epistémica (Blázquez Graf 2017). Tal naturalización necesita construir a un Otro que no produce ciencia, sino que se vuelve el objeto de estudio de esta.

La separación de cultura y naturaleza es clave para legitimar esta diferenciación. La ciencia es un vehículo crucial para la construcción de ciertas personas como más cercanas a la naturaleza y, por medio de la dicotomía naturaleza-cultura, se justifica la exclusión de diversas perspectivas dentro de la ciencia. Por medio de esta separación, se pretende entender problemas como la crisis socioambiental desde los laboratorios u oficinas, lejos de los lugares y cuerpos donde repercuten sus impactos. La ciencia occidental cree que solo es válido el conocimiento objetivo e imparcial (Haraway 1988).

Con base en perspectivas feministas y decoloniales argumentaré la importancia de reconocer que aprendemos en nuestros cuerpos. Esto admitiría que tal posicionamiento sociopolítico siempre motiva las preguntas que hacemos y lo que llegamos a entender (Haraway 1988). De manera similar, utilizo el pensamiento fronterizo ya que este refuerza que el conocimiento intuitivo, ese que nos enseña a desconfiar, es lo más cercano a la realidad que podemos alcanzar (Anzaldúa 2003). Una perspectiva desde América Latina requiere considerar cuestiones de género y raza, esenciales para entender nuestro contexto. Una ciencia ambiental feminista y decolonial permite conocer mejor nuestras relaciones sociales, así como la naturaleza, en particular desde esta región, y entender que este discernimiento transformaría la manera como que se practica la ciencia y se abordan problemas socioambientales en una cooperación y empoderamiento que hace posible su avance.

Epistemología y marginalidad

Una publicación que busca entender la relación entre el género y el medio ambiente desde una perspectiva feminista requiere una sección que aborde el tema de la epistemología y la marginalidad, que cuestione cómo es que la ciencia occidental se ha convertido en el conocimiento más valorado y cómo esta valoración perjudica otras maneras de conocer (Code 2014; Madhok y Evans 2014). Al trazar los orígenes epistémicos de la ciencia, se enfatiza que no hay nada inherente que divida a hombres y mujeres en su interés por el conocimiento científico. Las prácticas para designar a la ciencia como la máxima autoridad epistémica han necesitado apropiarse, marginalizar y silenciar de manera violenta otras formas de conocimiento; el colonialismo y el capitalismo son los vehículos de esta diferenciación.

La manera como se llevan a cabo las investigaciones epistemológicas, así como los conocimientos que resultan de ellas, dirigen y naturalizan las relaciones entre la sociedad y el medio ambiente. La autoridad epistémica que se le otorga a la ciencia define quién puede conocer, qué fenómenos merecen ser estudiados y, en consecuencia, ameritan reconocimiento, autoridad y legitimidad. Esta autoridad epistémica sostiene un punto de vista particular sobre el mundo y reafirma relaciones de poder que mantienen y naturalizan jerarquías sociales y geopolíticas. Las filosofías feministas pretenden desestabilizar las relaciones de poder al insistir en descubrir la identidad del que conoce y su manera de conocer (Longino y Lennon 1997; Neimanis 2014).

En esta época de crisis ambiental, otras maneras de conocer se vuelven esenciales y evidencian que nuestra relación con el medio ambiente no es suficiente para resolver dicha crisis. Cada vez más personas comienzan a darse cuenta de que la búsqueda activa de diferentes perspectivas es necesaria si se quiere encontrar soluciones sostenibles a largo plazo para los problemas sociales más apremiantes. Cuando se piensa en la ciencia, se suele creer que esta representa la realidad y que es objetiva e imparcial (Maynard 1997). El método científico produce conocimiento en el que confiamos, este es completo y se utiliza para entender mejor el mundo en que vivimos. Desde una perspectiva feminista, estas creencias se desmoronan, no porque no se reconozca

la utilidad del método científico, sino porque no se considera que esté libre de prejuicios o que represente al mundo tal cual es.

La palabra *epistemología* proviene del griego *episteme* (conocimiento) y *logos* (teoría, discurso, filosofía). El *Diccionario* de la Real Academia Española la define como la doctrina de los fundamentos y métodos del conocimiento científico. Norma Blázquez describe a la epistemología como una teoría del conocimiento que considera lo que se debe conocer y cómo, y a partir de qué maneras ciertas creencias se legitiman como representativas de la verdad (2017). Estas representaciones se figuran como objetivas e imparciales, pero en realidad, al trazar los orígenes de la ciencia occidental, notamos que es en gran parte una invención europea y griega. Hemos heredado la tradición de la filosofía occidental y los ideales de la razón y la objetividad de una población muy homogénea donde hay una separación muy clara entre el sujeto que produce y los objetos estudiados. Si reflexionamos de qué manera surge la epistemología en una ubicación geográfica específica, no es difícil entender que está inmersa en idiomas, relaciones sociales y genealogías particulares en las que el vocabulario griego, el alemán, francés e inglés predominan y que, idiomas provenientes del latín, como el italiano o el español, no participan en forma directa, es decir no producen conocimiento, sino que lo traducen. De esta manera, como lo explica Walter Dignolo, filósofo decolonial peruano: el alemán, francés e inglés son el hogar donde habita la epistemología moderna (1999). La epistemología dominante también dicta muchas de nuestras relaciones sociales que empoderan u oprimen, al mismo tiempo que las naturaliza. La ciencia, como la epistemología dominante, marginaliza otros paradigmas de conocimiento etiquetados como indígena, feminista, popular, tradicional. El conocimiento científico muchas veces sirve como base para incluir o excluir lo que se considera digno, al definir qué se considera normal o anormal y a qué se debe aspirar.

La ciencia produce otredad cuando transforma a un sujeto en objeto excluyéndolo de aportar a un único conocimiento considerado válido. A lo largo de la historia, la ciencia ha legitimado estas exclusiones, al naturalizar diferencias sociales con el argumento de que ciertas ventajas epistemológicas son naturales y no sociales. Al producir teorías sobre el Otro, la ciencia

invisibiliza actividades e intereses fuera del sistema patriarcal, colonial y capitalista, y reproduce así jerarquías sociales (Blázquez Graf 2017; Curiel 2007; Haraway 1988; Harding 1986; Lugones 2005; Mignolo 1999). De tal manera, la ciencia excluye perspectivas en la producción de conocimiento científico y tecnológico; les niega autoridad epistémica, al tiempo que denigra diferentes estilos y modos cognitivos. María Lugones, feminista decolonial, sostiene que la ciencia occidental se gobierna por las necesidades del capitalismo que naturaliza identidades, las relaciones de colonialidad y la distribución geocultural del poder capitalista mundial (Lugones 2007).

Podemos encontrar intersecciones de poder en las relaciones a todo nivel, desde prácticas institucionales hasta acciones individuales. Las relaciones de poder se expresan de diversas maneras: como injusticias materiales y normativas, dentro de estructuras sociales e instituciones de diversos tipos, y se viven, expresan y reproducen mediante prácticas sociales (Butler 1988). Las diferencias de poder se expresan también dentro de un entorno específico, generando conocimientos particulares y silenciando a una gran mayoría (Mignolo 1999).

Debido a la exclusión de tantas voces y perspectivas en la ciencia occidental, es fácil cuestionar su autoridad epistémica cuando se presenta como objetiva e imparcial. Este es precisamente el mayor peligro del método científico. Haraway lo describe como “la ciencia [...] es retórica, una serie de esfuerzos para persuadir a los actores sociales relevantes de que el conocimiento fabricado por uno es una ruta hacia una forma deseada de poder muy objetivo” (Haraway 1988, 577). Al asumir la objetividad, el método científico niega sus orígenes epistémicos y se declara por naturaleza superior a otras maneras de conocer. Este posicionamiento sirve para subyugar a otros conocimientos y a las personas que los generan negando así distintas formas de entender y conocer el mundo. Desde los estudios feministas se critica la idea de que los investigadores puedan distanciarse y participar de manera impersonal sobre aquello que estudian. La bióloga Mary O’Brien sostiene que ser científico significa tomar partido: una vez que nos declaramos científicos y asumimos preguntas sistemáticas sobre el Universo, nos inclinamos por una postura política (O’Brien 1993). Como científicos, hacemos algunas preguntas y otras no, trabajamos con algunas personas y no con otras, distribuimos nuestra ciencia

de cierta manera y por medio de medios particulares. Todas estas acciones son decisiones políticas. Así, se entiende que la ciencia es política cuando algunos valores e intereses se reproducen y otros no, y los productores de conocimiento científico adquieren autoridad sobre los demás. La manera en que se genera, organiza, almacena y disemina el conocimiento presupone ciertas relaciones de poder y control. Ignorarlas perjudicará a quienes no tienen los recursos para viajar, aprender idiomas o tener acceso a tecnologías (Agrawal 1995).

Adoptar un enfoque feminista permite investigar las relaciones de poder que producen conocimiento científico. Podemos trazar el origen de las ideas dominantes, cómo circulan globalmente y se legitiman. Es posible, también, investigar las maneras en que este se adquiere y junto con su distribución, cómo de forma sistemática se coloca en desventaja a personas debido a su género, ubicación geográfica, raza, religión, nacionalidad, orientación sexual, situación colonial, entre otras diferencias socioespaciales. Una mirada feminista también cuestiona la lógica y los procedimientos racionales que buscan asegurar la objetividad. El feminismo y su enfoque introspectivo duda que exista una realidad verdadera que sea externa y que, por lo tanto, el investigador pueda descubrir. Nuestra capacidad de comprender el mundo es inseparable de nuestra posición social que define lo que podemos entender y la manera en que lo hacemos. Como tal, el feminismo permite explorar las relaciones de poder que transforman a las personas en categorías jerárquicas, que también delimitan nuestra relación con el medio ambiente, así se entiende cuáles relaciones sociales y ambientales han contribuido a la crisis actual.

Perspectivas feministas sobre la ciencia y la tecnología

Las perspectivas feministas sobre ciencia y tecnología han tenido tres objetivos principales: 1) utilizar el tema de las mujeres como un vehículo para criticar a la ciencia occidental moderna, buscando cambiar su propia lógica; 2) descubrir los mecanismos por los cuales las mujeres son excluidas de la práctica científica con el objetivo de involucrarse más en ella, y 3) comprender la naturaleza de la ciencia en relación con el colonialismo o clase (Harding

1986; Rose 1994; Schiebinger 2000). Mientras que las perspectivas feministas sobre ciencia y tecnología no han investigado en detalle nuestra relación con el medio ambiente, en este capítulo señalaré cómo a partir de la dicotomía naturaleza-cultura, la ciencia deshumaniza a la mujer al aproximarla a la naturaleza. Esta visión es una herramienta clave por la cual el hombre se posiciona como una autoridad epistémica. La dicotomía hombre-naturaleza es el tema de la siguiente sección, pero primero se deben trazar las críticas feministas a la ciencia.

Algunas feministas críticas de la ciencia comparten con los científicos e ingenieros el reconocimiento del gran poder que tienen la ciencia y la tecnología en nuestra sociedad. Estas transforman la cultura en el sentido en que construyen conocimiento sobre nosotras e ideas sobre la naturaleza y nuestro papel dentro de ella (Code 2014; Maynard 1997). Cabe señalar que la ciencia y la tecnología no existen en un vacío; lo que se considera ciencia depende de su contexto histórico y, en particular, de los grupos de poder que definen sus límites. Las relaciones sociales construyen ciencia y tecnología y las relaciones de género son cruciales en ese proceso. Por eso, como feministas, es vital estudiar estos vínculos (Maynard 1997). Hillary Rose critica la tendencia anticientífica dentro de algunos feminismos ya que estos al negar de forma abyecta cualquier conocimiento positivista, niegan el reconocimiento al gran poder que gestiona la ciencia e impiden distinguir entre el conocimiento verdadero y falso, y la ciencia buena y mala (Rose 1994). Esta posición anticientífica contradice las posibilidades de desarrollar y contribuir con conocimientos que tengan impactos sociales positivos. El peligro de esta postura anticientífica de algunas ramas del feminismo es que se permite la continuación de una práctica de generación de conocimiento muy excluyente. Cuando permitimos que la ciencia se considere como un coto masculino, las mujeres y otros grupos marginados no pueden participar en problemas que les conciernen de manera directa. Cuando no participamos en la creación de conocimiento, sistemáticamente se nos excluye como productoras de este. El científico tiene una posición privilegiada y prestigiosa como creador de conocimiento. Al no diversificar a la ciencia permitimos que esta continúe beneficiando intereses capitalistas, patriarcales y coloniales. Por lo mismo debemos responsabilizarla

y participar en ella con perspectivas críticas para crear espacios donde podamos generar conocimientos que aporten a la justicia ambiental y social.

Una perspectiva feminista va más allá de cuestionar la baja participación de las mujeres en la ciencia, más bien se pregunta por qué excluye a las diferentes perspectivas. El feminismo asume varios enfoques en torno a la ciencia. Por ejemplo, por medio de una profunda historización de las ideas, Simone de Beauvoir demostró que “no se nace mujer: se llega a serlo” (1998b, 13). De Beauvoir inició su investigación con la premisa de que la mujer existe “en realidad, basta pasearse con los ojos abiertos para comprobar que la humanidad se divide en dos categorías de individuos en los que la vestimenta, el rostro, el cuerpo, la sonrisa, la actitud, los intereses, las ocupaciones son claramente diferentes” (1998a, 49). La autora acepta la posibilidad de que quizás estas diferencias sean superficiales y que tal vez algún día desaparecerán, pero destaca que estas diferencias existen y están inmersas dentro de relaciones de poder, donde a la mujer y a otros se les compara de forma constante con la variable de control: el hombre blanco. Si bien encontramos diferencias entre mujeres y nos cuesta definir las por características esenciales, insistimos en que las mujeres existen y entonces debemos afrontar la pregunta “¿qué es una mujer?” Al estudiar el trato hacia ellas a lo largo de la historia, De Beauvoir describe su subordinación y concluye que los hechos biológicos se deben considerar a la luz del contexto ontológico, económico, social y fisiológico. Mientras que investigaciones históricas como estas abrieron el camino para deconstruir categorías sociales como *mujer* y el papel de la ciencia en esa construcción, Haraway explica cómo este enfoque dejó a muchos sin herramientas para explicar el mundo real. Ya que, si es útil una profunda historización de las ideas, ¿cómo explicamos el mundo real?, ¿qué herramientas podemos utilizar para entenderlo mejor? (Haraway 1988).

Sandra Harding es una de las voces más influyentes en el tema de las mujeres y la ciencia como un vehículo para criticar a la ciencia occidental moderna (Harding 1986, 1998). Ella misma explica que una vez que comenzamos a teorizar y a definir el género como una categoría analítica dentro de la cual los humanos conciben y organizan su actividad social y no como una consecuencia natural de la diferencia sexual, es posible apreciar hasta qué punto

su significado influye en nuestros sistemas de conocimiento e instituciones. La misma importancia tiene evaluar de qué maneras el sexismo, el racismo, el clasismo y el imperialismo cultural restringen las oportunidades de vida de ciertos individuos y su aporte a la ciencia (Harding 1986). La afirmación de la objetividad en la ciencia ha sido puesta a prueba; Harding propuso la teoría del punto de vista feminista como método para llegar a la verdad, con un origen marxista y socialista (Hartsock 1983; Rose 1994; Smith 1974).

Los marxistas exponen que la conciencia humana emerge desde las interacciones con la naturaleza y con otros humanos cuando trabajamos para vivir. Estas interrelaciones, sobre todo las labores que emprendemos, nos forman y modelan nuestro conocimiento, pero también limitan nuestro saber. Así, los grupos subordinados tienen un punto de vista privilegiado ya que ven el mundo desde su posición marginal, pero también deben conocer la cultura dominante para sobrevivir. Este posicionamiento epistémico busca entender a la sociedad por medio de las relaciones de producción; sin embargo, asume que la división sexual del trabajo es natural y en gran parte ignora las relaciones de reproducción dentro del contexto capitalista. De este modo, mientras que logra desestabilizar al capitalismo, ignora las relaciones de poder dentro del patriarcado, del colonialismo y del imperialismo. En consecuencia, la Teoría del Punto de Vista Feminista subraya la importancia de cuestionar la división sexual del trabajo. Así, elucida cómo un aspecto social de la organización de las relaciones humanas está opacado por lo que entendemos que es natural.

Al igual que el pensamiento marxista, creo que es el subyugado (en la pirámide capitalista) quien tiene el punto de vista más completo y útil para entender las relaciones de dominación. En la Teoría del Punto de Vista Feminista se propone que dentro del patriarcado la situación marginal de las mujeres en un mundo dominado por los hombres les permite ver lo que a los hombres se les escapa desde sus posiciones de poder. Sin embargo, Patricia Hill Collins, importante figura dentro del feminismo negro, rechaza el argumento de que existe un grupo con privilegio epistémico que conozca la *verdad* sobre las relaciones sociales (Collins 1986). Si bien la Teoría del Punto de Vista Feminista fue útil para señalar la importancia de tomar en cuenta las perspectivas marginales y las relaciones de poder del patriarcado —dentro de las relaciones de

poder del capitalismo—, ha sido impugnada por asumir que todas las mujeres comparten un mismo posicionamiento social y que su identidad es inmutable. Muchas feministas, desde entonces, incluyendo a la misma Harding (2006), rechazan la tendencia esencialista de que exista una sola categoría social de *mujer*. Este cambio se debe atribuir a los feminismos *queer*, negros y del Sur que llamaron la atención sobre cómo la categoría singular de *mujer* únicamente representaba los intereses de las blancas de clase media, provenientes de Estados Unidos y Europa occidental. Así, cuestionaron que exista una esencia de la mujer.

Para entender mejor la situación de la mujer colonizada *versus* la mujer blanca, un enfoque decolonial provee postulados notables. Nelson Maldonado Torres señala cómo la colonialidad sobrevive al colonialismo. Se mantiene vivo en lo que leemos, lo que aspiramos, en los criterios académicos, en el sentido común, en nuestra autoimagen y en que “como sujetos modernos respiramos colonialidad todo el día y todos los días” (Maldonado-Torres 2007, 243). De esta manera es de primer orden entender al patriarcado junto con el colonialismo. María Lugones explica cómo género y raza van de la mano y cómo es imprescindible entender esta relación para explicar el posicionamiento de la mujer colonizada ante la mujer no colonizada (Lugones 2007). Lugones argumenta que la colonialidad no impuso un sistema de género europeo en los colonizados, sino un nuevo orden que creó una organización muy distinta entre hombres y mujeres colonizados y colonizadores. De esta manera, el orden de género en las colonias fue otra imposición que organizó las relaciones de producción, la propiedad privada y las maneras de conocer (Lugones 2007). Al respecto, Curiel Pichardo explica lo siguiente:

[...] una posición decolonial feminista implica entender que tanto la raza como el género han sido constitutivos de la episteme moderna colonial; no son simples ejes de diferencias, sino que son diferenciaciones producidas por las opresiones que, a su vez, produjo el colonialismo, y que continúa produciendo en la colonialidad contemporánea (2015, 55).¹

¹ Véase el capítulo de Natalia Armijo y Jazmín Benítez incluido en este libro en el que se profundiza sobre este tema (nota de las coordinadoras).

Ciencia, género y medio ambiente

Para entender las relaciones entre ciencia, género y medio ambiente, una mirada feminista decolonial ofrece un posicionamiento útil que pone en claro las relaciones de poder que oprimen a las mujeres y al medio ambiente. Reitero que esta opresión es posible a partir de la dicotomía naturaleza-cultura. El ecofeminismo esencialista hace suya la visión de que la mujer “naturalmente” está predispuesta al cuidado del ambiente (Merchant 1980).² Esta asociación con el medio ambiente la homogeniza y lleva a una lógica natural, incuestionable y que la responsabiliza del cuidado de su entorno, al mismo tiempo que se la excluye de la toma de decisiones alrededor de este, lo cual recalca las relaciones de poder que refuerzan los nexos coloniales en la modernidad.³

Un enfoque decolonial señala que esta visión no se distribuye en forma equitativa entre las mujeres. Como explican Armijo y Benítez en este libro, es la mujer del Sur a quien se le homogeniza y se convierte en “la mujer promedio del tercer mundo” (Mohanty 1988). Mientras que el ecofeminismo esencialista es una herramienta útil para avanzar en los derechos de algunas mujeres y del medio ambiente, esta homogenización esconde la gran diversidad y experiencia que existe entre las mujeres cuando el sexismo no es más que un obstáculo a combatir junto con el racismo, el colonialismo, el imperialismo y la heteronormatividad, donde nuestro género no es siempre el mayor impedimento. La homogenización de la mujer en esta formulación nos lleva a un solo opresor: el patriarcado, mientras no se consideren otras formas de opresión.⁴

Si se toma en cuenta solo al patriarcado cuando analizamos la situación de la mujer y el medio ambiente de manera global y concluimos que la del Sur global está en desventaja asumimos que esta opresión existe porque hay

² El ecofeminismo esencialista tiene esta postura, y es la postura que predomina en la corriente principal, pero el construccionista y el crítico ofrecen otras perspectivas.

³ Se abordan otras posturas ecofeministas en los capítulos 3, 4 y 5 de esta publicación (nota de las coordinadoras).

⁴ Una postura ecofeminista desde América Latina que incorpora estos referentes puede consultarse en Aimé Tapia (2018). *Mujeres indígenas en defensa de la tierra*. Madrid: Ediciones Cátedra (Nota de las coordinadoras).

más sexismo en el Sur que en Norte global (Mohanty 1988). Esto nos lleva a culpar al hombre colonizado por ambas opresiones, la del ambiente y la de la mujer, y permitir así intervenciones de “fuera”, de lugares “menos” sexistas que sostienen relaciones coloniales. De esta manera, al considerar solamente al patriarcado en esta formulación, no responsabilizamos al mayor culpable: el sistema capitalista que requiere infinitas fuentes de materia prima y trabajo para su funcionamiento. Una mirada decolonial enfatiza que no es solo el hombre el que oprime a la mujer en la modernidad, sino que también existen hombres que oprimen a hombres y mujeres que oprimen a mujeres. De cierta forma, lo que estas opresiones tienen en común es la deshumanización del oprimido al ubicarlo más lejos de la cultura y más cerca de lo natural y salvaje. Esto sucede gracias a la dicotomía cultura-naturaleza. Lugones señala que durante la colonización esta deshumanización no solo arrebató la humanidad de los colonizados, sino también el género, ya que el hombre no representó lo masculino ni la mujer lo femenino (2007). Así, se entiende cómo el sistema de género en el régimen capitalista no solo divide entre sexo, sino también entre raza. Por ejemplo, esta diferenciación se manifiesta en que únicamente responsabilizamos a las mujeres del Sur global por el cuidado del ambiente. Es la misma diferenciación racial que niega humanidad y género al colonizado (Lugones 2007). La asociación de “la mujer promedio del tercer mundo” con la naturaleza y su consecuente deshumanización es una herramienta clave por la cual se la excluye de contribuir de manera significativa a la ciencia y legitima el dominio sobre ella y la naturaleza.

De esta manera el esencialismo requerido en ciertos tipos de ecofeminismo devalúa la labor de las mujeres en el sector público mientras que apenas asume la no paga en el sector privado (Nagar et al. 2002; Perry 1993). Pero, en vez de valorar esta tarea, en el sistema capitalista se ignora su importancia al naturalizar el rol femenino como cuidadora natural. Es así como, al servir a intereses capitalistas, la ciencia naturaliza lo femenino y lo masculino al mismo tiempo que crea otro sistema de género en la población colonizada cuya tarea consiste en reproducir las condiciones de vida (Perry 1993). Pensar en categorías y binarios es central para la ciencia occidental, por ejemplo: sujeto/objeto, mujer/hombre, blanco/color, heterosexual/*queer*, cultura/naturaleza.

Uno necesita del otro para existir, pero uno es la norma y el otro la excepción. Estas categorías ordenan a la sociedad de manera que puedan ser legibles y controlables.

Pensamiento fronterizo

Es por eso por lo que algunas feministas de color buscan romper y trascender categorías y dicotomías jerárquicas ya que ellas no son la contraparte del estándar: el hombre blanco y europeo no encaja dentro de la formulación mujer/hombre, la cual ignora relaciones coloniales. El trabajo de Gloria Anzaldúa es fundamental al señalar las opresiones dentro de la lógica categorial cuando uno no representa el estándar o su contraparte. En su trabajo *La conciencia de la mestiza: hacia una nueva conciencia* traza la volatilidad de su identidad al navegar sus distintas localidades como mexicana americana, mestiza, americana y lesbiana. Anzaldúa sostiene que, como mestiza, no resulta en un ser inferior, sino en un ser híbrido, mutable, una especie flexible con un rico acervo genérico. Aunque orgullosamente asume sus raíces españolas e indígenas, en Estados Unidos navega por el mundo americano como una persona de color, mexicana, y el mundo mexicano como una americana que no encaja. Como lesbiana navega el mundo heterosexual malabareando distintas culturas y contextos cada vez que cruza fronteras, un cruce que le otorga una personalidad plural y flexible. Mientras que la experiencia de una identidad siempre volátil y cambiante puede ser dolorosa, Anzaldúa convierte su experiencia en algo que incluye en vez de excluir, explica que no se deshace de nada, lo bueno, lo malo y lo feo, nada se rechaza, nada se abandona (2003). Al no rechazar nada se trasciende identidades fijas e inmutables que no hacen más que buscar solidaridad por medio de exclusiones. Al cruzar fronteras tanto materiales como sociales se puede emerger entendiendo las contradicciones y ambigüedades que surgen desde la experiencia de diferentes culturas y localidades creando así solidaridades y una identidad propia que va más allá de categorías que dividen y oprimen.

Esta idea de entender mejor el mundo, de cuidarnos a nosotros y al planeta, lleva a cuestionar en qué consiste el conocimiento y cómo llegamos a conocer. La mayoría de las personas no caben ordenadamente dentro de las dicotomías jerárquicas y son convertidas en objetos estudiados por científicos. No se les permite ser dueñas de su conocimiento. Nos damos cuenta de que el conocimiento en el que habíamos confiado no es suficiente para el futuro que imaginamos (Anzaldúa 2002).

Hacia una ciencia ambiental feminista

Una ciencia ambiental feminista retendría el objetivo de la investigación científica para obtener métodos sistemáticos que reproduzcan conocimiento en el cual confiar (Schiebinger 2000), pero se alejaría de producir aquellos que contribuyan a la opresión de los marginados. Esta ciencia no preguntaría hasta qué punto se puede exponer a un ecosistema y a sus habitantes para generar lucro, sino que preguntaría qué tipo de relación es necesaria con el planeta para lograr una vida plena para sus habitantes, incluyendo especies no humanas (Carey et al. 2016; O'Brien 1993). No trataría de dominar y controlar a la naturaleza para continuar el *statu quo*, como refleja el punto de referencia de dos grados centígrados de calentamiento (Seager 2009). Se pretende entender la crisis socioambiental lejos de los lugares y cuerpos donde más impacta, en gran parte porque la ciencia occidental cree que solo es válido el conocimiento objetivo e imparcial (Haraway 1988). Si es que algunos de nosotros vamos a estos lugares, raramente hablamos con las personas locales y no reconocemos sus experiencias como conocimiento legítimo. A pesar del respeto que le otorgamos a los sistemas indígenas, estos deben pasar por criterios científicos antes de ser reconocidos como conocimiento válido (Agarwal 1995). Por ende, para comprender bien los impactos socioambientales y generar soluciones que empoderen, el concepto de una objetividad feminista de Donna Haraway resulta esencial ya que impugna a la ciencia que utiliza “el truco divino” el cual pretende ver todo desde ningún lugar (Haraway 1988). Haraway sostiene que es necesario reconocer que se aprende en nuestros cuerpos. Esto admitiría que

un posicionamiento sociopolítico siempre motiva las preguntas que hacemos y lo que llegamos a entender (Haraway 1988). De igual manera, Anzaldúa sustenta que el conocimiento intuitivo, el que nos enseña a desconfiar, es lo más cercano a la realidad alcanzable (Anzaldúa 2003). Es por esto también que mientras es esencial reconocer que nuestro cuerpo controla lo que es posible aprender, tal conocimiento solo puede ser parcial. Una ciencia feminista reconoce que, como conocedores, habitamos espacios diferentes con historias que influyen en lo que conocemos y lo que podemos conocer, luchando así contra posiciones que ven al mundo desde “ninguna parte” y, por lo tanto, desde cualquier lugar y para todos (Haraway 1988). Por ende, una ciencia ambiental feminista requiere un posicionamiento reflexivo que incorpore distintos puntos de vista sobre un mismo fenómeno, para evitar el reduccionismo con el fin de lograr conocer mejor (Grasswick 2014). Una lente feminista localizaría los efectos del cambio climático y sus diversos impactos en distintos cuerpos y geografías. Conocer en nuestros cuerpos permite controlar lo que nos interesa e importa. Cambiamos nuestro posicionamiento social como simples receptoras de conocimiento a otro que nos convierte en autoridades epistémicas con capacidad de generar uno útil y flexible. Este cambio deconstruye lo que se entiende por natural, deconstruyendo relaciones de poder que oprimen y marginalizan, trasciende la lógica categorial y las dicotomías jerárquicas ya que, si no hay mujer, no hay hombre, y si no hay hombre no hay quien domine sobre la naturaleza ni a quien se le asocie con ella (Code 2014). Vale destacar que no hay nada esencialmente femenino que espera expresarse, sino que hay una gran diversidad de experiencias buscando manifestarse con el potencial de conocer mejor (Neimanis 2014). Este enfoque estimularía la participación de muchas perspectivas con el fin de encontrar soluciones socioambientales.

Existen numerosos estudios que exponen la manera en que distintas experiencias mejoran la ciencia (Campbell, Mehtani, Dozier y Rinehart 2013; Dennehy y Dasgupta 2017; Nature 2018; Nielsen et al. 2017; Powell 2018; Stout et al. 2011). Estudios como el de Ergas y York (2012) encuentran que las emisiones de dióxido de carbono per cápita de una nación disminuyen cuando hay un mayor número de mujeres dentro de los círculos políticos. York y Bell (2014) encuentran que es posible mejorar la calidad de vida de las personas

sin aumentar la riqueza material o el consumo de recursos naturales al incrementar la igualdad de género en la política y cambiar las prioridades de gasto público (York y Bell 2014). Cabe señalar que solucionar el problema debe de ir más allá del solo hecho de añadir a mujeres ya que todavía existen barreras que estas y las personas de color enfrentan incluso cuando participan en círculos de élites de conocimiento como es el Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático (IPCC) (Gay-Antaki y Liverman 2018). Magnusdottir y Kronsell señalan que no es suficiente con incrementar el número de mujeres ya que esta acción no genera de forma automática políticas climáticas con perspectiva de género (2015). Gay-Antaki y Liverman (2018) enfatizan que para diversificar a la ciencia se debe transformar lo que se entiende por un buen científico. Las mujeres tienen que luchar contra barreras estructurales para participar en ella y no contra diferencias biológicas esencialistas. Para comprender por qué tan pocas mujeres participan en ciencia se debe cambiar el enfoque sobre ellas y ver desde diversas perspectivas las barreras estructurales que impiden su participación. Una ciencia ambiental feminista entiende que la vida en la Tierra forma parte de una red interconectada y aspira a una relación de cooperación y empoderamiento con la naturaleza ya que comprendemos que todos formamos parte de ella.

Referencias

- Agrawal, Arun. 1995. "Dismantling the Divide Between Indigenous and Scientific Knowledge". *Development and Change*, 26 (3): 413-439. <https://doi.org/10.1111/j.1467-7660.1995.tb00560.x>.
- Anzaldúa, Gloria. 2002. "Now Let Us Shift ... the Path of Conocimiento ... Inner Work, Public Acts". En *This bridge we call home: radical visions for transformation*, editado por Ana Louise Keating y Gloria Anzaldúa, 540-578. Nueva York: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203952962-87>.
- Anzaldúa, Gloria. 2003. "La conciencia de la mestiza: Towards a New Consciousness". En *Feminist Theory Reader Local and Global Perspectives*,

- editado por Carole R. McCann y Seung-kiung Kim, 509. Nueva York: Routledge.
- Beasley, Maya y Mary Fischer. 2012. "Why They Leave: The Impact of Stereotype Threat on the Attrition of Women and Minorities from Science, Math and Engineering Majors". *Social Psychology of Education* 15 (4): 427-448. <https://doi.org/10.1007/s11218-012-9185-3>.
- Beauvoir, Simone de. 1998a. *Los hechos y los mitos*. Vol. I de *El segundo sexo*. Madrid: Cátedra.
- Beauvoir, Simone de (1998b). *La experiencia vivida*. Vol. II de *El segundo sexo*. Madrid: Cátedra.
- Blázquez Graf, Norma. 2017. "Epistemología feminista: temas centrales". En *Gênero e sexualidade: intersecções necessárias à produção de conhecimentos*, editado por K. Diogo da Rosa, Marcio Caetano y Paula Almeida de Castro, 12-32. Paraíba: Realize.
- Buck, Holly Jean, Andrea Gammon y Christopher Preston. 2014. "Gender and Geoengineering". *Hypatia* 29 (3): 651-669. <https://doi.org/10.1111/hypa.12083>.
- Butler, Judith. 1988. "Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory". *Theatre Journal* 40 (4): 519-531. <https://doi.org/10.2307/3207893>.
- Campbell, Lesley, Siya Mehtani, Mary Dozier y Janice Rinehart. 2013. "Gender-Heterogeneous Working Groups Produce Higher Quality Science". *PLoS ONE* 8 (10). e79147. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0079147>.
- Carey, Mark, M. Jackson, Alessandro Antonello y Jaclyn Rushing. 2016. "Glaciers, Gender, and Science: A Feminist Glaciology Framework for Global Environmental Change Research". *Progress in Human Geography* 40 (6): 770-793. <https://doi.org/10.1177/0309132515623368>.
- Code, Loraine. 2014. "Feminist Epistemology and the Politics of Knowledge: Questions of Marginality". En *The SAGE Handbook of Feminist Theory*, editado por Mary Evans, Clare Hemmings, Marsha Henry, Hazel Johnstone, Sumi Madhok, Ania Plomien y Sadie Wearing, 9-25. Nueva York: SAGE.

- Collins, Patricia. 1986. "Learning from the Outsider Within: The Sociological Significance of Black Feminist Thought". *Social Problems* 33 (6): S14-S32. <https://doi.org/10.2307/800672>.
- Curiel Pichardo, Ochy. 2007. "Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista". *Nómadas*, núm. 26, 92-101.
- Curiel Pichardo, Ochy. 2015. "Construyendo metodologías feministas desde el feminismo decolonial". En *Otras formas de (re)conocer: reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista*, editado por M. Irantzu, Mendi Azkue Luxán, Marta Legarreta, I. Guzmán, Gloria Ziriorballo y J. Azpiazu Carballo, 45-60. Bilbao: Hegoa Publicaciones.
- Dennehy, Tara y Nilanjana Dasgupta. 2017. "Female Peer Mentors Early in College Increase Women's Positive Academic Experiences and Retention in Engineering". *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*. <https://doi.org/10.1073/pnas.1613117114>.
- Ergas, Christina y Richard York. 2012. "Women's Status and Carbon Dioxide Emissions: A Quantitative Cross-national Analysis". *Social Science Research* 41 (4): 965-976. <https://doi.org/10.1016/J.SSRESEARCH.2012.03.008>.
- Gay-Antaki, Miriam y Diana Liverman. 2018. "Climate for Women in Climate Science: Women Scientists and the Intergovernmental Panel on Climate Change". *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 115 (9): 2060-2065. <https://doi.org/10.1073/pnas.1710271115>.
- Glass, Jennifer. 2015. "We Are the 20%: Updated Statistics on Female Faculty in Earth Sciences in the U. S.". *Women in the Geosciences: Practical, Positive Practices Toward Parity* (mayo 2015): 17-22. <https://doi.org/10.1002/9781119067573.ch2>.
- Grasswick, Heidi. 2014. "Climate Change Science and Responsible Trust: A Situated Approach". *Hypatia* 29 (3): 541-557. <https://doi.org/10.1111/hypa.12090>.
- Haraway, Donna. 1988. "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective". *Feminist Studies*, 14 (3): 575-599.

- Harding, Sandra. 1986. *The Science Question in Feminism*. Ithaca; Londres: Cornell University Press.
- Harding, Sandra. 1998. "Women, Science, and Society". *Science* 281: 1599-1600. <https://doi.org/10.1126/science.281.5383.1599>.
- Harding, Sandra. 2006. *Science and Social Inequality: Feminist and Postcolonial Issues*. Illinois: University of Illinois Press.
- Hartsock, Nancy. 1983. "The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism". En *Discovering Reality*, editado por Sandra Harding y Merrill B. Hintikka, 283-310. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers. https://doi.org/10.1007/0-306-48017-4_15.
- Longino, Helen y Kathleen Lennon. 1997. "Feminist Epistemology as a Local Epistemology". *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volumes 71: 19-35.
- Lugones, María. 2005. "Multiculturalismo radical y feminismos de mujeres de color". *Revista Internacional de Filosofía Política* 25: 61-76.
- Lugones, María. 2007. "Heterosexualism and the Colonial/Modern Gender System". *Hypatia* 22 (1): 186-219. <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2007.tb01156.x>.
- MacPhee, David y Silvia Canetto. 2015. "Women in Academic Atmospheric Sciences". *Bulletin of the American Meteorological Society* 96 (1): 59-67. <https://doi.org/10.1175/BAMS-D-12-00215.1>.
- Madhok, Sumi y Mary Evans. 2014. "Epistemology and Marginality". *The Sage Handbook of Feminist Theory*, editado por Mary Evans, Clare Hemmings, Marsha Henry, Hazel Johnstone, Sumi Madhok, Ania Plomien y Sadie Wearing, 1-9. Nueva York: SAGE Publications.
- Magnusdottir, Gunnhildur y Annica Kronsell. 2015. "The (In) Visibility of Gender in Scandinavian Climate Policy-Making". *International Feminist Journal of Politics* 17 (2): 308-326. <https://doi.org/10.1080/14616742.2014.896661>.
- Maldonado-Torres, Nelson. 2007. "On the Coloniality of Being". *Cultural Studies* 21 (2-3): 240-270. <https://doi.org/10.1080/09502380601162548>.

- Maynard, Mary, ed. 1997. *Science and the Construction of Women*. Londres: UCL Press.
- Merchant, Carolyn. 1980. "The Death of Nature: Women and Ecology in the Scientific Revolution". *Earthcare: Women and the Environment*. Nueva York: Routledge.
- Mignolo, Walter. 1999. "I am Where I Think: Epistemology and the Colonial Difference". *Journal of Latin American Cultural Studies* 8 (2): 235-245. <https://doi.org/10.1080/13569329909361962>.
- Mohanty, Chandra T. 1988. "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses". *Feminist Review* 30: 61-88. <https://doi.org/10.2307/1395054>.
- Nagar, Richa, Victoria Lawson, Linda Mcdowell y Susan Hanson. 2002. "Locating Globalization: Feminist (Re)readings of the Subjects and Spaces of Globalization". *Source: Economic Geography* 78 (3): 257-284. <https://doi.org/10.1111/j.1944-8287.2002.tb00187.x>.
- Nature. 2018. "Science Benefits from Diversity". *Nature* 2018 558: 7708.
- Neimanis, Astrid. 2014. "Natural Others? On Nature, Culture and Knowledge". En *The SAGE Handbook of Feminist Theory*, editado por Mary Evans, Clare Hemmings, Marsha Henry, Hazel Johnstone, Sumi Madhok, Ania Plomien y Sadie Wearing, 26-44. Nueva York: SAGE.
- Mathias Wullum Nielsen, Sharla Alegria, Love Börjeson, Henry Etkowitz, Holly J. Falk-Krzesinski, Aparna Joshi, Erin Leahey, Laurel Smith-Doeer, Anita Williams Woolley, y Londa Schiebinger. 2017. "Gender Diversity Leads to Better Science". *Proceedings of the National Academy of Sciences* 114 (13): E2796–E2796. <https://doi.org/10.1073/pnas.1703146114>.
- O'Brien, Mary. 1993. "Being a Scientist Means Taking Sides". *BioScience* 43 (10): 706-708.
- Perry, Ruth. 1993. "Engendering Environmental Thinking: A Feminist Analysis of the Present Crisis-ProQuest". *The Yale Journal of Criticism* 6 (2): 1-16.

- Powell, Kendall. 2018. "These Labs are Remarkably Diverse - Here's Why They're Winning at Science". *Nature* 558 (7708): 19-22. <https://doi.org/10.1038/d41586-018-05316-5>.
- Robinson, Carol. 2011. "Women in Science: In Pursuit of Female Chemists". *Nature* 476 (7360): 273-275. <https://doi.org/10.1038/476273a>.
- Rose, Hillary. 1994. *Love, Power, and Knowledge: Towards a Feminist Transformation of the Sciences*. Indiana: Indiana University Press.
- Schiebinger, Londa. 2000. *Has Feminism Changed Science?* *Signs* 25. <https://doi.org/10.2307/2654350>.
- Seager, Joni. 2009. "Death by Degrees: Taking a Feminist Hard Look at the 2° Climate Policy". *Women, Gender and Research (Kvinder, Køn & Forskning)* 3-4: 11-21.
- Settles, Isis, Lilia Cortina, Abigail Stewart y Jante Malley. 2007. "Voices Matters: Buffering the Impact of a Negative Climate for Women in Science". *Psychology of Women Quarterly* 31: 270-281.
- Shen, Helen. 2013. "Inequality Quantified: Mind the Gender Gap". *Nature* 495 (7439): 22-24. <https://doi.org/10.1038/495022a>.
- Smith, Dorothy. 1974. "Women's Perspective as a Radical Critique of Sociology". *Sociological Inquiry* 44 (1): 7-13. <https://doi.org/10.1111/j.1475-682X.1974.tb00718.x>.
- Stout, Jane, Nilanjana Dasgupta, Matthew Hunsinger y Melissa McManus. 2011. "STEMing the Tide: Using Ingroup Experts to Inoculate Women's Self-concept in Science, Technology, Engineering, and Mathematics (STEM)". *Journal of Personality and Social Psychology* 100 (2): 255-270. <https://doi.org/10.1037/a0021385>.
- York, Richard y Shannon Bell. 2014. "Life Satisfaction Across Nations: The Effects of Women's Political Status and Public Priorities". *Social Science Research* 48: 48-61. <https://doi.org/10.1016/J.SSRESEAR.CH.2014.05.004>.

9

Cuidados

*Margarita Velázquez Gutiérrez
Makieze Medina Ortiz*

Introducción

El artículo presenta una revisión bibliográfica sobre los principales planteamientos de la ética del cuidado, el paradigma del cuidado emergente, y las aproximaciones al tema de los cuidados desde los postulados sobre género y medio ambiente. Se identifican las contribuciones teóricas y epistemológicas para la sostenibilidad de la vida (humana y no humana), así como las implicaciones simbólicas y políticas que representan en la lucha por los derechos de las mujeres, entre los que está vivir en un medio ambiente sano y de igualdad y justicia social y de género. Se identifican algunas tensiones en los planteamientos entre ambas posturas cuya ubicación es necesaria, en primer término, las que trastocan las relaciones sociales, de género y de poder en las que se sustenta la división sexual del trabajo y que conllevan a visiones que naturalizan a las mujeres como cuidadoras del medio ambiente; segundo, aquellas que derivan del diálogo frente a las obligaciones de los derechos, y tercero las que reflejan la urgencia de vincular los aportes y principios que se proponen desde los cuidados para avanzar hacia cambios epistémicos que prioricen la sostenibilidad ecológica y social de la vida en el planeta.

La ética del cuidado

Las acciones responsables y las relaciones morales entre las personas que tengan como fin el cuidado de sí y de las y los demás es lo que abanderará la ética del cuidado; tema trabajado por Carol Gilligan, su precursora, y el cual ha sido

investigado y debatido desde la enfermería, psicología, pedagogía, educación, filosofía, bioética, ecología, biología y ciencias de la sostenibilidad, entre otros campos.

Uno de los más importantes estudios de Gilligan derivó del modelo evolutivo del desarrollo moral que elaboró Kohlberg (1980). Este incluía diferentes niveles relacionados con los principios de la justicia y de la ley, y con valoraciones que correspondían a nociones universalistas e individualistas generadas por el pensamiento ilustrado-liberal. Sus resultados concluyeron que el juicio moral de las mujeres alcanzó estadios menores que el del grupo de los hombres. Las diferencias radicaron en que los hombres enfrentaban los mandatos morales centrándose en criterios universales de justicia y de los derechos individuales, mientras que las mujeres lo hicieron considerando sus emociones y la responsabilidad que sienten por las otras personas y por el mundo.

Ante estos planteamientos, Gilligan reconoció deficiencias en la teoría de Kohlberg, sobre todo en cómo se ha conceptualizado la moral al considerar a la persona en lo individual y no como parte de las relaciones interpersonales sobre las que se estructuran las formas de producción y de reproducción social. De acuerdo con esta autora, Kohlberg describe a las mujeres como “inferiores” en sus razonamientos por su bondad, atención y sensibilidad a las necesidades de otras personas.

En su libro *In a Different Voice*, Gilligan (1982) abordó el proceso de deliberación moral de las mujeres y las niñas; reconoció que piensan de distinto modo que los varones, pero ello no significa que tengan menores capacidades para hacer razonamientos morales, sino que privilegian los vínculos con los demás, así como las responsabilidades en el cuidado por encima del cumplimiento abstracto de deberes y del ejercicio de derechos.

Encontró que estas voces de mujeres compaginaban razón y emoción, individuo y relaciones, porque eran personales en vez de impersonales. Que estaban insertas en un contexto espacial y temporal y que valores como responsabilidad, vinculación, solidaridad les eran muy importantes en sus dilemas morales (Gilligan, 2013). La expresión de todas estas emociones y razonamientos dejaban ver una moralidad que tenía una “diferente voz” a la de los

estudios de Kohlberg, y también expresaban una ética del cuidado diferente a la de la justicia.

Identificó que hay una ética de la responsabilidad hacia los otros que es central en la moral femenina, ya que las mujeres entendían los problemas en términos de conflictos de responsabilidades. De manera que, Gilligan reconoció que el imperativo moral para las mujeres se expresa en las relaciones con los otros, con una misma y en un mandato para el cuidado; en contraparte, el imperativo moral para los varones es muy diferente ya que su obligación hacia las otras personas se evidencia en un mandato a respetar los derechos de otros, protegerlos, y no interferir.

La autora identificó que las mujeres y las niñas están más inclinadas al cuidado, pero no lo explica desde una posición esencialista de su sexo, sino como parte de la constitución de las identidades de género que formula Nancy Chodorow en 1984. Esta autora argumenta que los papeles sexuales asignados por la sociedad a mujeres y hombres son diferenciados. Desde esta lógica, a las mujeres/madres se las responsabiliza, casi por completo, de la crianza y el cuidado de niños y niñas, modelo que es aprehendido por estas últimas. Así, en el proceso de su constitución de identidad como mujeres, ellas aprenden a ser madres y a fortalecer su femineidad con las relaciones íntimas y la responsabilidad hacia las personas cercanas, lo cual es contrario a nociones morales que privilegien solo los valores de la ley, de la justicia y de individuos independientes.

En su libro, Gilligan intentó demostrar que los resultados de Kohlberg derivan más de las limitaciones de sus parámetros e instrumentos que de la inferioridad moral de las mujeres, en particular cuando sus mediciones excluyeron las consideraciones éticas que dan sentido a la moral de las mujeres.

Afirmó que “los problemas que los psicólogos identifican en mujeres lo eran únicamente en el marco de su interpretación” (Gilligan 2013, 13) ya que sus opiniones no correspondían con lo que había que decir y que no habían sido consideradas las diferencias de género, sobre todo la asistencia y a los vínculos con los otros. Quiso demostrar que “lo que se había calificado de debilidad propia de las mujeres o como una limitación a su desarrollo se podía interpretar en cambio como una virtud humana” (Gilligan 2013b, 61).

Carol Gilligan defiende la ética del cuidado como complementaria y no inferior a las éticas de la justicia o a la de los derechos, y la reconoce como una guía para actuar con cuidado en el mundo humano. Algunos de los elementos constitutivos más importantes de su propuesta son:

Es relacional. Para esta autora cuidar de sí mismo/a y de las otras personas responsablemente, es parte constitutiva del desarrollo moral de una persona. Es central el cuidado de una misma/uno mismo y de los demás de una forma responsable y cuidadosa. Inclusive es necesario “sustituir la actual ética del beneficio propio por una ética del cuidado y de la responsabilidad colectiva” (Gilligan 2013b, 46).

Hay una *responsabilidad frente a las otras personas*. Se trata de abarcar al yo y a las otras personas; actuar frente al conflicto siendo responsables de nosotras/os mismas/os y de las demás personas; entender que cuando algo afecta a una persona de forma directa también afecta a otras por lo que intenta evitar el daño a escala social y no meramente individual.

Respeto a las diferencias sin dejar de prestar atención de las necesidades de las otras personas, ya que reconoce el contexto, la circunstancia y la posición que uno ocupa en la sociedad y recalca el precio que supone la falta de cuidado: no prestar atención, no escuchar, estar ausente en vez de presente, no responder con integridad y respeto (Gilligan 2013, 34).

Los sentimientos son esenciales. Lo cual representa un gran contraste con el sujeto moral en las éticas modernas “que se planteó o bien como el individuo abstracto, autodefinido y autoconstituido por su propia razón, bien como la encarnación real de un *ethos*, del espíritu de una comunidad que colocaban en el centro de la idea moral al hombre y/o su mundo” (Serret 2000, 4).

Feminismos y cuidados

El vínculo de la ecología y el feminismo ha sido abordado desde diversas posturas. Como en el caso del feminismo, hoy nos encontramos ante un abanico de visiones sobre este tema entre las que destacan al menos dos: el ecofeminismo esencialista y el constructivista (o feminismos ambientales). Dentro

del primero, destacan las propuestas de autoras como Shiva y Mies (1993) quienes afirman que el sistema capitalista, desde su inicio y hasta la fecha, se ha constituido y se mantiene por medio de la dominación de la naturaleza y la dominación de las mujeres (Warren 2003). En particular sobre el tema de los cuidados, en del ecofeminismo de Shiva (1991) hay una visión biologicista y esencialista que asocia la sensibilidad y la naturaleza orgánica de las mujeres con el cuidado de la naturaleza, enlazando de esta manera las luchas feministas y ambientales (Shiva 1991).

Más recientemente, autoras como Alicia Puleo (2004 y 2008), argumentan que al abordar el binomio género-naturaleza se evidencian los dualismos generizados y simbolizados desde la lógica del dominio, tales como: naturaleza/cultura, doméstico/público, emoción/razón, cuerpo/mente, que muestran la desvolarización de las mujeres, la naturaleza, los sentimientos y los animales.

En contraparte, está la corriente constructivista (Vázquez y Velázquez 2003) que considera las condiciones históricas, económicas, educativas, de socialización, como parte de las explicaciones centrales en la construcción de la identidad de género; de manera que, reconocida como construcción socio-cultural, abre paso a la capacidad de agencia y lucha de las mujeres para deconstruir los modelos patriarcales de feminidad que nos han sido impuestos y avanzar hacia su emancipación.

Dentro de la corriente constructivista o de los feminismos ambientales, se señala que la relación de las mujeres con la naturaleza es el resultado de un proceso histórico que las ha mantenido en el ámbito doméstico, a cargo de las tareas de reproducción social, entre las que destacan las actividades de cuidado. Desde esta lógica las relaciones que las mujeres establecen con sus entornos naturales están determinadas por los contextos económico, sociales y culturales en los que transcurren sus vidas cotidianas. Desde estas perspectivas, y en el marco de estos contextos, es donde las mujeres viven y se aproximan al cuidado, su ética y las actividades y tareas que de él se desprende (Medina-Vincent 2015).

En la vinculación de la naturaleza con el cuidado y los trabajos de reproducción social que realizan las mujeres, tanto el ecofeminismo como los

feminismos ambientales reconocen que el capitalismo, para lograr su acumulación ilimitada y su expansión, ha requerido la dominación y explotación de los sistemas naturales, para su propio beneficio y enriquecimiento, y también, requiere de la incautación de los tiempos de las personas para ponerlos al servicio del mercado por medio de la venta de su fuerza de trabajo.

En sociedades patriarcales, los trabajos domésticos y de cuidados de las mujeres, a pesar de considerarse separados del entorno productivo y de que no suelen ser visibilizados ni valorados socialmente, producen una mercancía fundamental para el sistema económico: la fuerza de trabajo. En este punto, lo que subrayan los feminismos ambientales en su vinculación con los cuidados es que “la vida, y la actividad económica como parte de ella, no es posible sin los bienes y servicios que presta el planeta (bienes y servicios limitados y en progresivo deterioro) y sin los trabajos de las mujeres, a las que se delega la responsabilidad de la reproducción social” (Pascual y Herrero, 2010, 4).

Para los feminismos ambientales somos seres *ecodependientes* puesto que vivimos en la naturaleza y dependemos de ella para sobrevivir; es esta una noción que nos permite comprender mejor la relación de los seres humanos con la naturaleza y con las bases materiales que le dan sentido a la vida humana. Pero también somos seres *interdependientes* a lo largo de todo el ciclo de nuestra existencia: vulnerabilidades, necesidades y una gran demanda y tiempos de cuidados, sobre todo en las etapas de vida en las que somos más dependientes, cuando se presenta alguna discapacidad o enfermedad que no nos permite cierta libertad física y autonomía.

Asimismo, admiten que todas las personas requerimos de cuidados tanto para *sostener la vida física*, como para poder *mantener las condiciones que nos permitan subsistir*. Los cuidados en los feminismos ambientales son imprescindibles para que podamos existir, para que haya reproducción social cotidiana y para que subsista la reproducción generacional de la vida humana.

Otros factores que han vinculado los cuidados con los feminismos ambientales derivan del reconocimiento de la crisis de los cuidados que empatan con la crisis ecológica. En esta última, el cambio climático avanza, la biodiversidad se reduce, los recursos naturales se agotan, los territorios se devastan y diversas desigualdades crecen, de manera que hay una amenaza constante

en las dinámicas naturales que explican la existencia de la especie humana; también hay problemas en la esfera de la reproducción social ya que cada vez es más difícil compaginar los tiempos y el trabajo de mantenimiento de la vida humana en los propios hogares con el trabajo remunerado en el mercado.

Algunos cambios lo explican: en las últimas décadas hubo una incorporación significativa de las mujeres al empleo remunerado sin que en el hogar haya habido una repartición mayormente equitativa de los trabajos de cuidados con los varones o con otros integrantes de las familias. Aumentó la esperanza de vida y en las ciudades prevaleció un modelo urbanístico que se puso al servicio del sistema económico y que privilegia la distancia, exige más tiempo y es más complicado para dar respuesta a la necesidad de cuidado de las personas. Además, la crisis de cuidados se agrava por el desmantelamiento y la privatización de los servicios sociales, de manera que la reproducción social se ha delegado cada vez a las familias, donde son mayoritariamente las mujeres quienes han asumido las responsabilidades y cargas de estos cambios (Pascual y Herrero 2010; Herrero 2012).

Las consecuencias de la crisis de cuidados han llevado a que las mujeres asuman dobles o triples cargas de trabajo y realicen una serie de malabares en su vida cotidiana. Con ello se han mercantilizado los servicios de cuidados, lo que ha generado mercados de un alto costo económico y supuestamente servicios de mayor calidad a los que acceden solo aquellas mujeres y familias que pueden costearlos; en el otro extremo, existe un amplio conjunto de servicios precarios ofrecidos a las mujeres de familias de menores ingresos, pero que pueden costearlos. Todo ello, en paralelo, ha creado cadenas globales de cuidados, concepto que se contextualiza en la división internacional del trabajo reproductivo. En estos casos, quienes trabajan fuera de la unidad doméstica, delegan las tareas de cuidado en manos de otras mujeres migrantes y de menores recursos. Estas mujeres, a su vez delegan, por lo general en abuelas, hermanas o hijas mayores, entre las más usuales, las tareas cotidianas de cuidado, que asumen estas últimas en condiciones de precariedad (Pascual y Herrero 2010).

Desde el enfoque de los cuidados, los feminismos ambientales, al igual que la economía feminista, pone en el centro del debate, no solo el sostenimiento de la propia vida; plantean, también, un radical cambio de dirección,

al salir de la lógica androcéntrica y vislumbrar otro paradigma que sitúe en el centro de interés la conservación de una vida humana digna y compatible con la naturaleza.

Entre los criterios que contribuyen a avanzar en este sentido se vislumbran: cambiar el modelo de producción por uno sostenible que no sea incompatible con la salud de los ecosistemas; poner límites a la creación del dinero y revincular la oferta monetaria para incrementar la ecoeficiencia; reconfigurar el modelo del trabajo donde empleos de sectores o actividades que no son socialmente deseables no se mantengan y, en contraparte, se incorporen, visibilicen y den valor a todos los trabajos no remunerados e imprescindibles para el bienestar humano. Otros criterios apuntan a instaurar mecanismos que contribuyan a reducir el consumo, redistribuir la riqueza, disminuir la pobreza y la desigualdad, donde propuestas como la renta básica de ciudadanía o los sueldos complementarios contribuyan a modos alternativos de producir, cuidar o distribuir, de gestionar la propiedad, de financiar proyectos y a colectivos en el marco de una insuficiente respuesta social (Herrero 2012).

El paradigma del cuidado emergente

Otro de los principales autores que ha vinculado la reflexión del cuidado con el medio ambiente es Leonardo Boff, para quien las condiciones críticas que presenta la humanidad, la Tierra y la naturaleza han sido unas de las principales motivaciones para reflexionar y proponer otras formas de relacionarnos y de posicionarnos con estas. Para él, cuidado y sostenibilidad caminan de la mano y los concibe incluso como dos valores axiales capaces de fundar un nuevo ensayo civilizatorio. La categoría cuidado la evoca como el eje estructurador de una nueva relación con la naturaleza, con la Tierra y con los seres humanos (Boff 2008, 2010). Este autor advierte que al cuidado se le ha reconocido como una relación amorosa, respetuosa y no agresiva, y por eso no destructiva de la realidad. Presupone que los seres humanos somos parte de la naturaleza e integrantes de la comunidad biótica y cósmica, con la responsabilidad de protegerla, regenerarla y cuidarla. Para él, más que una técnica, el cuidado es

un arte, un nuevo paradigma de relación con la naturaleza, con la Tierra y con los seres humanos (Boff 2008).

Inclusive nos dice que el cuidado no se agota en actos, sino que es una actitud que tiene una expresión natural-objetiva con varios sentidos (Boff 2012). El primero es el de atención e importancia a alguien o algo que está implicado en nuestra vida; un segundo sentido de preocupación, afecto, inquietud o desasosiego; un tercer sentido de apoyo, sostén y protección. La precaución es cuidado porque no se pueden saber todas las consecuencias e impactos de ciertas decisiones, iniciativas, políticas que causarían daños al medio ambiente, a los ecosistemas, a las personas. Y prevención es cuidado también porque, al saber en algunos casos las consecuencias de ciertas decisiones y actos, es posible evitarlos.

Otra expresión del cuidado para Boff es el ético-consciente, el cual se asume conscientemente como valor, interiorizado de forma deliberada y se convierte en actitud y proyecto de vida. En este punto existe una decisión que depende de nuestra voluntad y de nuestra libertad. Con base en este principio, en la concepción, las expresiones y los sentidos del cuidado que tenemos, está presente la idea de que no somos seres independientes sino interdependientes y dependientes de los sistemas físico-bióticos del planeta que sustentan la vida humana.

Al ampliar la interdependencia, que es reconocida en las relaciones sociales, Boff (2017) plantea tomar con seriedad el hecho de que todas las personas somos interdependientes y, por tanto, las soluciones también tendrían que plantearse a partir de esta interdependencia en las diferentes esferas de nuestra vida. Tal como se expresa en la Carta de la Tierra, “nuestros retos ambientales, económicos, políticos, sociales y espirituales están interrelacionados, que juntos podemos proponer y concretar soluciones globales” (Carta de la Tierra). Por otra parte, también expone que “somos seres profundamente ecodependientes, portadores de una carencia fundamental que es compensada por las personas, la cultura y los recursos y servicios de la naturaleza (Boff 2014, 24).

Así, es en el reconocimiento de esta ecodependencia que el cuidado nos garantiza la vida y la continuidad. Es en el cuidado consciente por el que podemos estar atentos a nuestras palabras, gestos, pensamientos, sentimientos

y relaciones para que sean buenos para nosotros y para las demás personas. Es el sentido de cuidado, prevención y protección en el que Boff reconoce que tenemos una misión de guardianes de la herencia que hemos recibido del universo; esto es, cuidar es necesario para adaptarnos y mitigar los efectos negativos de la acción humana sobre el planeta.

El cuidado tiene una dimensión ética para este autor porque: “es el condicionamiento anticipado de todos nuestros actos para que sean buenos en lugar de nocivos para nosotros y para la Madre Tierra” (Boff 2017, 55). También es un paradigma nuevo y alternativo en términos de Thomas Khun (1971), que lo define como una constelación de visiones del mundo, de valores, conceptos clave, ciencias de saberes, sueños, utopías colectivas, prácticas espirituales y religiosas, hábitos asumidos colectivamente, factores todos ellos que orientan a una determinada sociedad y le confieren sentido y la necesaria coherencia interna.

La intención es fundar una nueva relación con la naturaleza; formular otras formas más sostenibles de habitar en este planeta. Esto significa que se deben construir otros modos de ser, de actuar, de producir y reproducir socialmente, de distribuir los bienes producidos y de manejar los residuos (Boff 2014), lo que requiere a su vez un cambio de modelo energético que no esté basado en materiales fósiles y contaminantes, sino en energías alternativas no contaminantes que pueden ser de origen solar, eólico geotérmico, mareomotriz y la bioenergía (Boff 2017). En esta propuesta de cambio de paradigma para privilegiar el desarrollo de una cultura del cuidado, para Boff es indispensable que exista un sentimiento profundo de bienestar por el futuro común y por las futuras generaciones.

Como todo nuevo proyecto de futuro social, esto requerirá de un comienzo novedoso en las mentes y en los actos para vislumbrar y acordar otros destinos comunes. Sin demeritar que su aceptación, proceso o acercamiento requerirá de una gran complejidad, tanto en el cambio de ideologías, de intereses, de fuerzas políticas, de formas de producción, de relación con la naturaleza y algunas más; en este contexto, Boff (2014) plantea las siguientes exigencias como las básicas que deben marcar el *nuevo paradigma emergente del cuidado*:

1. *El rescate de la razón cordial.* Que requiere otro tipo de razón adecuada a la naturaleza del cuidado y no al servicio de la dominación ni del enriquecimiento. En esta exigencia, el ámbito de los afectos es central. La capacidad para la sensibilidad y espiritualidad, sobre todo si la búsqueda es desarrollar una nueva relación de cuidado y benevolencia con la Tierra.
2. *La reciprocidad: refundar el pacto natural.* Una relación en la que es sustancial articular los pactos sociales con los pactos naturales, lo que implica que los elementos naturales sean reconocidos en sus derechos y sean considerados igualmente como ciudadanos. Esto significará desarrollar acciones consecuentes para proteger, garantizar, exigir y judicializar los derechos de la Tierra y la naturaleza.
3. *Los derechos de la madre Tierra, el respeto y la veneración.* Desde el precedente reconocimiento de que la Tierra no debe ser considerada un repositorio de recursos a ser explotados para el enriquecimiento de unas pocas personas, sino como un gran sistema físico-biótico con derechos que deben ser respetados. La Asamblea General de la ONU aprobó por unanimidad el 22 de abril de 2009 la afirmación de sus siguientes derechos: el derecho de regeneración; el derecho a una vida pura; el derecho a vivir bien; el derecho a la armonía y al equilibrio con todas las cosas de la Madre Tierra; el derecho de conexión con la Madre Tierra y con el Todo del cual somos parte.
4. *La justa medida como exigencia del cuidado.* Implica intervenir justamente en la naturaleza para que no se estrese ni perjudique el capital natural y al mismo tiempo cubra nuestras necesidades.
5. *La autocontención como demanda del cuidado.* Vislumbra imponerle límites y autocontención a nuestro deseo: al comer, al trabajar, al producir, al consumir, y más aún en las situaciones de conflicto para no perder el rumbo de la vida.

Otras reflexiones antropológico-filosóficas expuestas por Boff (2014) en el marco del paradigma del cuidado son necesarias porque contribuyen a

una cierta *revolución espiritual* ante un nuevo acuerdo de la vida con la naturaleza. Entre estas destacan las siguientes:

- *Revalorar y reconocer la sabiduría indígena ancestral.* La referencia son todos los pueblos originarios que tienen como valor el cuidado y el respeto que han cultivado siempre a la Madre Tierra. La cosmología que han elaborado les ha permitido aprender a descifrar y comprender el idioma de la madre Tierra; vivir en armonía con los elementos de la naturaleza y saberse y sentirse sus cuidadores.
- *Considerar y practicar formas alternativas de producción a partir del cuidado.* Tema que involucra introducir y practicar una conciencia ecológica que plantee nuevas formas de relación con la naturaleza, para utilizar y manejar de otra forma aquellos recursos naturales escasos o frágiles y desarrollar nuevos hábitos de consumo, más simples y solidarios. Alternativas al respecto son: la reducción, reutilización y el reciclamiento de residuos; la producción de productos orgánicos; el manejo regulado por los límites de cada ecosistema, considerando la capacidad de regeneración de los bienes y servicios utilizados y en atención a las demandas de las próximas generaciones; la ampliación de la personalidad jurídica a la floresta-selva, a los ecosistemas y a la Tierra.
- *Tratar y habitar la Tierra de otra manera diferente: el buen vivir.* Una categoría andina que con una visión holística busca el equilibrio y la comunión con la Pachamama (Tierra), con las energías del universo y con Dios y que apunta a una ética de lo suficiente y de lo decente para toda la comunidad y no solamente para el individuo.
- *El alimento del cuidado: la ecología interior.* Desde una concepción antropológica y también cosmológica plantea que el universo no está hecho de un conjunto de objetos sino de la red de relaciones que existen entre ellos, y que los convierte en sujetos que intercambian informaciones y se enriquecen. En este sentido, la Tierra, el Sol, la Luna, la naturaleza, los animales no están fuera de nosotros, sino que viven en nosotros como figuras y símbolos cargados de emoción. Es un sentimiento de unión espiritual y de solidaridad con la naturaleza.

Boff subraya en varios momentos que la Tierra no solo nos ha hecho a nosotros, sino a toda la comunidad de vida (microorganismos, plantas, animales); sin embargo, entre todos los seres, quien posee una dimensión ética es el ser humano, quien debería tener la responsabilidad de cuidar nuestro hábitat. Por ello la importancia de reconocer, concientizar e introyectar que con la Tierra mantenemos relaciones de dependencia y complementariedad.

Puntos de encuentro y aportes de los cuidados en la defensa del medio ambiente y la naturaleza

A partir de la revisión bibliográfica en este apartado se destacan aquellas ideas centrales que pueden representar aportes y articulaciones teóricas, éticas o epistemológicas en el cuidado del medio ambiente, se identifican las implicaciones simbólicas y políticas que pueden fortalecer en la lucha de los derechos de las mujeres, los derechos de la Tierra y de la naturaleza.

Interdependencia y ecoddependencia

La importancia de mirar, reconocer y tomar en cuenta a las otras personas, y más aún, de tomar responsabilidad mutua en nuestros vínculos, son elementos centrales en la ética del cuidado y en los cuidados porque estos son inherentemente relacionales.

Es este un planteamiento de interdependencia pese a que tenga en contra varios valores hegemónicos liberales como independencia, autonomía, competitividad, individualismo; mucho tiene que aportar ante los impactos en la vida de las personas causados por la explotación y deterioro medioambientales y por la responsabilidad que deberíamos tener para prevenirlos, detenerlos y no provocarlos.

En el reconocimiento y la aceptación de que necesitamos de los demás, de su cuidado, atención, cualidades, así como los demás necesitan de nosotros,

está implícita la vulnerabilidad del ser humano y su no autosuficiencia.¹ En el nivel macro, además de inteligencia se requiere reconocer que somos seres interdependientes, y que las crisis ambientales, económicas, políticas están interrelacionadas y por ello se debe plantear otra forma de habitar “la Casa Común” en palabras de Boff (2017); es decir, otras formas de organización social con un gran sentido de racionalidad, emocionalidad, cuidado y sentido de colectividad que refleje nuestra relación y responsabilidad con las personas y con todo lo vivo.

Esta interdependencia que subraya la ética del cuidado se extiende a la ecodependencia enfatizada por las feministas ambientales y por el paradigma del cuidado emergente que defienden, que es imposible concebir la existencia al margen de la naturaleza, la Tierra, la biosfera, los ecosistemas, ya que los *otros* no son solo los seres humanos, sino también los seres de la naturaleza, los animales, los ecosistemas y la propia Tierra.

Por ello la interdependencia y la ecodependencia aportan ciertas claves y códigos de comprensión que abonan a sentirnos interrelacionados y corresponsables con estos sistemas complejos y donde es indispensable revalorar y reconstruir culturas del cuidado, con base en marcos de justicia que sean igualitarios entre las actuales generaciones y conscientes de las necesidades de desarrollo de generaciones futuras.

Con este planteamiento, al reconocer que el medio ambiente y los recursos naturales son esenciales para la vida humana en el planeta, sostener la vida significaría respetar los límites que tienen los procesos y los recursos naturales y dejar de valorarlos utilitariamente o instrumentalmente solo para nuestra acumulación, consumo o reproducción; dejar de verlos desde una relación de dominación, lo cual implicaría cuestionarse y alejarse de obstáculos epistemológicos como el antropocentrismo y el sociocentrismo que marcan una mirada limitada para solo ver y valorar a los humanos y a la sociedad.²

¹ Para ahondar en este tema, véase el capítulo de Ericka Fosado incluido en esta publicación.

² Al respecto, véase Arizpe (2019), así como el capítulo de Aimé Tapia incluido en esta obra.

Alejarnos entonces de una posición antropocéntrica, que lleva a centrarnos exclusivamente en el ser humano como eje que marca el principio, medio y fin de la existencia, es el primer paso para reconocer y eliminar las barreras, el aislamiento y la falta de comprensión y conocimiento que tenemos respecto de nuestro entorno natural.

De la misma manera, una ética del cuidado, por la implicación y responsabilidad ante y con lo otro y las y los otros, implica necesariamente cuestionar nuestro sociocentrismo que nos ha llevado a reconocer a la sociedad como si existiera aparte de la naturaleza, cuando existe como parte de esta. Tal y como Boff lo apunta: “Sólo reconocemos el contrato social (los acuerdos que hacemos entre nosotros para convivir dentro del marco del derecho y la justicia) sin articularlo con el contrato natural (las relaciones de mutualidad con la Madre Tierra por los bienes y servicios que gratuitamente nos presta)” (2012, 120).

Responsabilidades con nuestras generaciones y las futuras: reconstruyendo relaciones sociales y modos de vida

En la ética del cuidado la responsabilidad con las otras personas es un pilar fundamental. En el cuidado del medio ambiente y en el horizonte de la sostenibilidad, es deseable generar otras formas de conocimiento y comprensión del mundo que apunten a concebir al ser humano como parte del medio ambiente y del entorno natural en el que habita para entender y asumir la responsabilidad que tenemos todas las personas, con todo lo vivo que nos rodea. Responsabilidad en el presente y mirando también hacia el futuro.

Es importante distinguir que la responsabilidad, desde el planteamiento del cuidado, no se presenta únicamente desde una visión jurídica o punitiva. Sin demeritar la importancia y las consecuencias que nuestros actos tienen en un sistema social y sobre la naturaleza y el medio ambiente, debemos asumir responsabilidades por ellas, enfatizando que se hace por medio de la vinculación y de las emociones que nos unen a otras personas y a nuestro entorno.

Respecto de la noción de cuidado consciente y el cuidado preventivo de Boff, expuesta en párrafos anteriores, resulta vital ser conscientes de las

repercusiones y tensiones que intensificarán las desigualdades sociales, económicas, culturales, ambientales, políticas, de acceso al conocimiento y regionales (CICS, IDS y Unesco 2016) si no modificamos las formas de producir, distribuir, consumir, acumular, explotar, derivadas del capitalismo. Como lo expresa Boff: “El cuidado nos hace seres verdaderamente éticos que asumen la responsabilidad del bien vivir humano y ambiental, solidario con las generaciones de nuestros hijos y nietos, que también tienen derecho a heredar un mundo en el cual merezca la pena vivir, trabajar, alegrarse y pasar por él, en este corto espacio de tiempo” (2012, 151).

La preocupación por las generaciones futuras encuentra su razón de ser en los catastróficos escenarios de futuro a los que nos enfrentamos, resultado de los patrones de consumo y producción insostenibles, generados por la voracidad de los mercados regionales y globales para lograr el crecimiento económico a cualquier costo; al considerar la crisis ambiental vigente y los fenómenos naturales a los que las personas están expuestas debido al acelerado cambio climático; y ante el reconocimiento explícito de las crecientes desigualdades entre las personas. En este contexto, la necesidad de concientizar a las personas sobre el futuro y, por ende, de fortalecer el ejercicio ciudadano en marcos de igualdad y respeto se convierten en una exigencia para asegurar la observancia de los derechos de las generaciones futuras. Esto implica, también, contar con mecanismos e instrumentos que permitan a todas y todos tomar responsabilidades por otras personas y otras generaciones, tanto en lo individual como en lo colectivo y lo institucional, demandando a los gobiernos asumir mayores compromisos públicos. Un ejemplo en este sentido es la propuesta del derecho a un futuro (Social Watch, Friedrich Ebert Stiftung, Terre des Hommes y Global Policy Forum 2012).

La sostenibilidad de la vida en el centro

Varios son los aportes teóricos que los feminismos ambientales apuntan desde el enfoque de los cuidados. El primero es que desde la crítica al sistema capitalista y a la forma de opresión del patriarcado en las mujeres, reconoce la

necesidad de poner en el centro y como prioridad el sostenimiento de la propia vida con el interés de que sea compatible con la naturaleza y que se haga con criterios de justicia.

Los feminismos ambientales le dan importancia a los cuidados para nuestras relaciones de interdependencia porque reconocen que necesitamos del acompañamiento, atención y cuidados que nos brindan otras personas para sostener la vida física y la de futuras generaciones. Pero también reconoce la relevancia de los cuidados para nuestra relación de ecodependencia con la naturaleza y los ecosistemas; es decir, son necesarios tanto para sostener la vida física en el presente como para poder mantener las condiciones en la naturaleza que nos permitan perdurar.

Por tanto, los feminismos ambientales enfatizan esta dualidad: los problemas de sostenibilidad de la vida humana no se pueden abordar pensando solo en las relaciones con la naturaleza, sino que deben incluir las relaciones entre las personas, también entendiendo que las relaciones que las personas establecen con sus entornos naturales son también relaciones sociales. Ambas miradas permiten comprender mucho mejor el sentido relacional de la vida en su conjunto.

La trascendencia de poner la vida en el centro de nuestros debates y acciones radica en que lo humano, como hoy lo conocemos, solo es posible si nuestros entornos sociales y naturales son sostenibles. Por ello, cambiar el sistema de prioridades sociales poniendo la sostenibilidad en el centro y quitar gradualmente la centralidad que tienen hoy en día los mercados, con su lógica de acumulación en muy pocas personas y con la devastación que hacen de la naturaleza, requiere articular propuestas que coincidan con que la centralidad de la vida y la construcción de modos de vida no desiguales son prioridades de las políticas públicas y de la política como tal. Incidir en esta última, y en las representaciones de las ideas, permitirá crear sinergias, visibilidad entre diversas propuestas, y exigir acciones y responsabilidades públicas que las asuman. Sin duda, los cambios de prioridades políticas llevarán a disputas políticas e ideológicas que habrá que enfrentar.

Importancia de los cuidados para el sostenimiento de la vida

Si bien los feminismos ambientales plantean que el cuidado de la vida humana y los trabajos que se encargan de la reproducción social son imprescindibles, cuestionan que las mujeres continúen siendo las responsables exclusivas o que estos se institucionalicen. Así, en sus planteamientos se demanda que los varones, los estados-nación y mercados asuman también su corresponsabilidad (Sen y Durano 2014).

Sin demeritar la importancia de la redistribución en las cargas y los tiempos en los cuidados que recaen mayoritariamente en las mujeres y sin tener ningún interés de fortalecer el sesgo sexista del cuidado en nosotras, importa enfatizar que debido a la división sexual del trabajo y la posición de sometimiento que ocupan las mujeres en las sociedades patriarcales, a lo largo de la historia ellas han sido las responsables de realizar los trabajos domésticos y de cuidados lo que las relega al ámbito familiar e impacta en el acceso y garantía de varios de sus derechos.

En consecuencia, las mujeres han aprendido a asumir responsabilidades para el bienestar y el cuidado de otras personas, han sido socializadas para desarrollar experiencias de supervivencia con sus vínculos más cercanos y han aprendido habilidades emocionales favorables a la interdependencia de los vínculos como la atención, la escucha, la compañía, y la cohesión, entre las principales. Si bien estos aprendizajes han sido los motivos por los cuales se justifica la supuesta e incorrecta esencialización de las mujeres en los cuidados y en la dimensión emocional y subjetiva de la vida, hay que reconocer que estas habilidades y capacidades socioculturalmente aprendidas son más acordes con el sostenimiento de la vida, la sobrevivencia de la especie y sostenibilidad de la naturaleza que los valores individualistas, competitivos, de beneficios, ganancias, lucro que caracterizan al capitalismo patriarcal. En consecuencia, la intención no es demeritar las prácticas, habilidades y aprendizajes que ellas han adquirido en su papel social de cuidadoras. El argumento tampoco es defender que dichas capacidades son exclusivamente femeninas y que deben ser ejercidas solo por ellas. Al contrario, nuestro argumento es que este conjunto de responsabilidades y tareas en relación con la reproducción social y el

cuidado, derivadas de contratos sociales rígidos y patrones de división sexual del trabajo inflexibles, deben ser redistribuidos y asumidos no solo por los integrantes de las unidades domésticas, hombres y mujeres, sino también y de manera prioritaria por el Estado y las instituciones gubernamentales. En paralelo, sumado a esto último, está lograr que en los ámbitos social y mercantil estas tareas sean resignificadas y revaloradas desde las presencias, voces y experiencias femeninas, ya que estas representan un fuerte pilar para las relaciones de interdependencia, como también para el sostenimiento de la vida, de la naturaleza y de la sociedad (Pascual y Herrero 2010).

Las voces y presencias de las mujeres se tornan de suma importancia en dos sentidos. El primero, para visibilizar los problemas, impactos y demandas específicas de género que las mujeres presentan en su relación con el medio ambiente y con la sobrecarga de cuidados y de tiempos que le dedican, ya que, si bien los efectos del medio ambiente afectan a todas las personas, entre los grupos de mayor riesgo están las mujeres; y los efectos pueden intensificarse si se considera la edad, la región, el nivel de ingresos, la etnia. Al respecto se recomienda consultar los trabajos publicados por Velázquez, Vázquez, De Luca y Sosa (2016) y los estudios de caso sobre el tema de la minería trabajados por Salazar y Rodríguez (2015). Además, como lo argumenta Carol Farbotko, investigadora australiana, ciertas actividades ambientales como la separación de residuos, el ahorro de agua y energía, entre otras, aumentan el número de horas que las mujeres dedican a estos trabajos no remunerados y que exigen mayor esfuerzo que el uso de ciertas tecnologías (Farbotko 2018). Un tema de investigación sobre el que se ha trabajado poco en México y América Latina.

El segundo se refiere a la importancia de que las mujeres puedan socializar y trabajar grupalmente sobre sus experiencias y vivencias personales en torno a sus actividades, luchas y estrategias en torno a la defensa por la naturaleza y el medio ambiente. Esto debido a que como lo señala Velasco, ellas “descubren que no solo los ‘expertos’ pueden aportar conocimiento, sino que [...] también tienen mucho que enseñarse a sí mismas y mucho que aprender juntas” (2016, 207); un ejemplo de esta concientización se ha encontrado en los trabajos de intervención en materia de violencia de género que señalan cómo el trabajo grupal las lleva, entre otros aspectos, a la necesidad de pensar

en ellas mismas para no continuar priorizando y sacrificándose siempre por el bienestar de las demás personas.

Reconocimiento de los derechos de la naturaleza y de la Tierra

Los derechos de la naturaleza en el marco del planteamiento de protección y cuidado de la naturaleza no es una mera adición ambientalista sino un intento por construir sociedades en donde la naturaleza y la vida son centrales, mientras que a las personas nos corresponde, como lo señala Boff, “acoger su existencia, defenderla y garantizar las condiciones para seguir evolucionando” (2017, 90).

Los derechos de la naturaleza, así como el derecho de todas las personas a vivir en un medio ambiente sano, son como todo reconocimiento y garantía de nuevos derechos, producto de luchas históricas de movimientos sociales ante la destrucción que presenta la naturaleza. Representan un cambio conceptual e instrumental profundo que puede traer nuevos escenarios, argumentos, estrategias de litigio, criterios de legitimidad y de justicia que sirvan para cuidar, proteger y restaurar a la naturaleza.

En términos jurídicos representan una evolución al salirse del parámetro de los derechos centrados en los *humanos* para extender derechos a la vida y la naturaleza de la que formamos parte. Desde esta lógica la naturaleza y el medio ambiente dejan de ser objetos (o un conjunto de objetos), que sirven como medio para fines humanos, para ser sujetos de derechos y tener titularidad de estos, con las consecuentes obligaciones que el Estado, los mercados y las sociedades debemos observar para construir un bien común (Gudynas 2015).

Estos planteamientos aportan al cuestionamiento actual del antropocentrismo dominante, nuevas relaciones de protección, preservación y restauración de la naturaleza y el medio ambiente. En este contexto los derechos de la naturaleza en Ecuador, por ejemplo, se reconocen como un eje articulador, una garantía del buen vivir o *sumak kawsay*, como un legado de la cosmovisión de los pueblos indígenas andinos (Roa 2009), la cual es una propuesta de organización de la vida con dos premisas centrales: la armonía con la naturaleza

y la comunidad como forma de ejercicio de la vida social y política (Martínez 2017). Estos derechos, además, le reconocen atributos de independencia a la naturaleza y el medio ambiente, es decir existen aún en ausencia de las personas. En este sentido, se admite que tienen valores propios o intrínsecos ya sea en su conjunto o en sus elementos constitutivos, como las plantas, animales y ecosistemas y que son independientes de la valoración que le otorguen las personas (Gudynas 2015). Este último planteamiento permite finalmente incorporar diferentes cosmovisiones indígenas que reconocen valores propios en el ambiente e incluso consideran que otros seres vivos son agentes morales y políticos análogos a los seres humanos. Todo ello hace posible invocar la protección de todas las especies y los ecosistemas, independiente de su estética, utilidad, valor económico, impacto ambiental, riesgo o pérdida.

Por último, el reconocimiento de los derechos de la naturaleza y a un medio ambiente sano, facilitan la movilización de la sociedad civil como estrategia en la construcción de modos de vida sostenibles. Por medio de diversos grupos, organizaciones y colectivos, muchas comunidades y grupos sociales realizan diversas actividades que les permiten cuidar, preservar y no perder sus recursos, territorios, historias, culturas y cosmovisiones, al tiempo de fortalecer la observancia jurídica de estos derechos, y robustecer las agendas de los movimientos sociales en el sentido de plantearse nuevos horizontes y nuevas geografías, y abrir escenarios novedosos para la defensa territorial. En este punto es indispensable reconocer el papel de la defensoría del entorno medioambiental, en donde el papel de las mujeres como defensoras ambientales ha sido de gran importancia (Martínez 2017).

Tensiones por considerar entre los cuidados, el género y la sostenibilidad de la vida

En la revisión realizada en este capítulo, se identifican al menos tres tensiones en la relación de la ética del cuidado y los cuidados en la defensa del medio ambiente. Estas son:

1. *La importancia de no identificar ni reducir a la ética del cuidado como una ética femenina*, como esencialista de las mujeres o solo para ser analizada como un tema de género. Si bien los problemas relativos al género fueron los que identificó Gilligan para cuestionar la metodología y los resultados que minimizaban la moral de las mujeres desde visiones androcéntricas, no es posible asumir una posición del todo matrocéntrica.

En este texto se coincide con las posturas que ubican que cualquier ética es universal y no pertenece a ningún grupo; que el cuidado debe de ser ejercido por todas las personas; que las premisas de la ética del cuidado deben ser comprendidas en el contexto de una teoría moral y no en el de los hechos relativos a un género (Tronto 1987; Boff 2012); que no se puede defender que existen valores inherentemente femeninos para reforzar que la ética del cuidado es y debe seguir siendo una responsabilidad de las mujeres (Serret 2000) o que la naturaleza debiera ser feminizada. La ética del cuidado no asume el esencialismo femenino; por el contrario, al igual que los feminismos ambientales, confronta las posturas que descartan que el cuidado sea un campo femenino exclusivo, del que los varones están excluidos y que cuyas actividades no pueden ser asumidas desde la política pública (Camps 1998).

2. *La ética del cuidado no se reconoce como un posicionamiento que se coloque por encima de la ética de los derechos o de la ética de la justicia*, o como una teoría moral contextual donde las situaciones morales se definen en términos de relaciones de cuidado y no en términos de derechos y deberes (Al Insan Al Kamil 2013). Así, Gilligan (1982) señaló el cuidado y la justicia como dos perspectivas morales que organizan la mente, las emociones y que llevan a las personas a tomar diferentes acciones en la vida pública y en la privada.

Desde este planteamiento, no siendo consideradas como antagónicas ni jerárquicas, se han reconocido interrelaciones posibles entre la ética del cuidado y los derechos humanos, propiamente en la integración de valores y actitudes del cuidado con los derechos, responsabilidades y fines en los que se materializa. Arias (2007) plantea algunos puntos de encuentro, como el reconocimiento de que los derechos humanos involucran tres dimensiones: la ética, la jurídica y la política. En el extremo está la finalidad ética, también en su proceso de realización donde encuentran elementos de la ética del cuidado

para fortalecer su fundamento y puesta en práctica en los diversos campos de la convivencia. Y, además, en los límites y obligaciones en la vinculación de la ética con los derechos, lo que lo hace visible como un problema público, que debe ser atendido por la esfera pública. Con ello se politiza la concepción del cuidado colocándolo en un punto de tensión frente a la reducción del Estado, a la privatización de ciertos servicios sociales vinculados con este o a los debates sobre su remuneración justa. Así, los argumentos de Arias articulan en el cuidado “el sentimiento natural, la práctica cultural, con la postura ética, la seguridad jurídica y la operacionalidad de su corresponsabilidad en la política” (2007, 34).

3. *Incidir en cambios epistémicos, imaginarios y de representaciones en un sistema capitalista, patriarcal y androcéntrico para priorizar la sostenibilidad de la vida representa una tensión inmensa, pero de urgente necesidad, es la tendencia ante problemas medioambientales tan complejos como el cambio climático, la crisis energética y el desgaste, devastación y limitación de recursos naturales.*

Por ello es fundamental señalar que se requieren nuevas formas de conocimiento y de comprensión del mundo que no se procesen solo desde el paradigma racional, objetivo y kantiano, en el marco de un sistema capitalista con sus formas de producción, distribución, consumo y valores. Lo que necesitamos es generar nuevos planteamientos éticos y epistemológicos que den espacio a reflexionar moralmente los dilemas éticos para la existencia, preservación y sostenibilidad de la vida y para ser personas más cuidadosas de los entornos naturales en los que estamos inmersos y nos sustentan.

Lo anterior plantea un giro epistémico en el que la sostenibilidad de la vida sea central y en el que las ciencias, los horizontes políticos, las formas de concebir y posicionarnos en el mundo tengan como marco la relacionalidad; esto es, las formas de relación y dependencia con el medio ambiente y la interdependencia en las relaciones humanas, sociales, dándole importancia a los vínculos comunitarios y a lo colectivo.

Es en este replanteamiento epistémico, donde los argumentos derivados de la ética del cuidado, de los feminismos ambientales y del paradigma emergente del cuidado pueden entrar en diálogo. Ello considerando que en sus principios y concepciones centrales está la implicación sobre la responsabilidad y el

cuidado que se debe tener por la vida y por el destino de las demás personas, generaciones y seres vivos.

Ambientalmente implica ocuparnos del impacto que nuestras ideas, acciones, formas de organización y posturas de vida pueden tener en las demás personas y en el medio ambiente como un todo. Esto no se puede reducir a cambios solo comportamentales e individualistas, por el contrario, afirma que debemos construir un nuevo modo de habitar el planeta Tierra (Boff, 2012). De ahí la importancia que tiene la generación de cambios epistémicos que permitan el desarrollo de capacidades cognitivas para percibir, concientizar y tomar responsabilidad de la gravedad de los efectos ambientales provocados también por un sistema capitalista y patriarcal en el que se privilegian modelos de producción extractivistas e industrialistas que han generado una sociedad depredadora de la naturaleza, consumista e individualista.

La centralidad de la sostenibilidad de la vida y de todo lo vivo; la necesidad de descentrarnos del antropocentrismo y sociocentrismo; de tomar anticipación y conciencia de nuestros actos para establecer relaciones igualitarias y justas entre personas y grupos sociales y sostenibles para con el medio ambiente —como planteamientos de los feminismos ambientales y el paradigma del cuidado emergente—, también coadyuvan a modificar la brecha ontológica y binaria entre la razón y la naturaleza como un eje de dominación que organiza la vida y que ha jerarquizado subvalorado y subrepresentado a la naturaleza y a todo lo que la compone: cuerpos, emociones y relaciones.

Frente a la profundidad y complejidad de los cambios epistémicos y de orientación política que se requieren para llegar a otras formas de producción y de relacionarnos de manera armónica con la naturaleza, la búsqueda de nuevos paradigmas es de enorme importancia. Ello implicaría a gran y pequeña escala, a nivel macro y microsocioal, abandonar la relación de distancia y de dominación que mantenemos con el medio ambiente, y establecer nuevas relaciones con los entornos naturales para sentirnos como una parte de este todo. Para sabernos corresponsables del mismo. Desde otras visiones del mundo, valores, utopías colectivas, formas de producción y de hábitos colectivos se estaría expresando el paradigma del cuidado y, a su vez, la propuesta de que por medio

del cuidado tenemos que proteger la existencia, integridad y reproducción de la vida y del medio ambiente.

Conclusiones

En los planteamientos de la ética del cuidado, los cuidados de los feminismos ambientales y el paradigma del cuidado emergente se encuentran aportes teóricos y epistemológicos para la construcción de la sostenibilidad y la defensa y el cuidado del medio ambiente. Los puntos de coincidencia están en la importancia que le dan a implicarnos y responsabilizarnos éticamente frente a otras personas; a darle un lugar significativo a las emociones, sentimientos y a los dilemas éticos que experimentamos ante situaciones que pueden afectar a las y los demás. De igual manera, coinciden en otorgarle centralidad al cuidado en la interrelación que mantenemos con las demás personas y con los entornos sociales y naturales. En particular, en los feminismos ambientales y el paradigma del cuidado emergente, está presente la interdependencia que existe en todo el ciclo de la existencia y que expone nuestras vulnerabilidades, necesidades y la gran demanda y tiempos de cuidados que requerimos para existir. Por otra parte, estos enfoques, al reconocernos como seres dependientes de los entornos naturales, nos permite comprender mejor la relación de dependencia que tenemos con la naturaleza y con las bases materiales que le dan sentido a nuestra vida. Así la interdependencia y dependencia social y ambiental visibilizan la necesidad de los cuidados en el sostenimiento y la subsistencia de la vida humana y natural.

En el paradigma del cuidado emergente planteado por Boff (2014), el cuidado se concibe con una diversidad de representaciones. A la vez que es una relación amorosa respetuosa y no agresiva con la naturaleza, es también una actitud de precaución y prevención para evitar hacerle daño, impedir futuras heridas y sanar heridas pasadas. Con representaciones más profundas, se concibe al cuidado como un eje estructurador de una nueva relación con la naturaleza y también como un novedoso paradigma que tiene la intención de fundar una

nueva relación con la naturaleza y con la Tierra, es decir, de encontrar otras formas más benignas de habitar en este planeta.

Los principales aportes y articulaciones teóricas, éticas y epistemológicas en el cuidado del medio ambiente que derivan de los tres planteamientos presentados se centran en: 1) identificar la interdependencia y ecodependencia como elementos insoslayables para nuestra existencia sin que pueda darse al margen del medio ambiente —la Tierra, la biosfera, los ecosistemas, los animales—; 2) la responsabilidad en nuestras relaciones y con las futuras generaciones que nos exigen buscar y modificar las formas de producir, distribuir y consumir distintas a las impuestas por el sistema económico predominante; 3) poner en el centro y como prioridad el sostenimiento de la propia vida, con el interés de que sea compatible con la naturaleza y que se haga con criterios de justicia; 4) darle la importancia crucial a los cuidados para el sostenimiento de la vida y subrayar que las prácticas y la cultura del cuidado pueden representar un fuerte pilar para las relaciones de interdependencia, como también para el sostenimiento de la naturaleza y de la sociedad, y 5) reconocimiento de los derechos de la naturaleza y a un medio ambiente sano como parte de un cambio conceptual e instrumental profundo que sirva para cuidar, proteger y restaurar los modos de vida de las personas y la de los entornos medioambientales.

Entre las tensiones identificadas en las propuestas de la ética del cuidado y de los feminismos ambientales están aquellas posturas esencialistas que naturalizan, por un lado, la división sexual del trabajo desde postulados androcéntricos y aquellos que hacen a las mujeres cuidadoras innatas del medio ambiente. En este capítulo argumentamos que las posturas esencialistas solo llevan a debates vacíos y que para entender las relaciones entre las personas y entre estas y los entornos naturales es necesario comprender la diversidad de contratos sociales que median dichas relaciones.

Otras tensiones señaladas son las que derivan del diálogo frente a las obligaciones de los derechos; sin embargo, se mencionaron también los puntos de encuentro de la ética del cuidado en las dimensiones éticas, políticas y jurídicas de los derechos. Finalmente se planteó que los argumentos y principios derivados de la ética del cuidado, de los feminismos ambientales y del paradigma emergente del cuidado ayudan a la construcción de cambios

epistémicos multi e interdisciplinarios y a desarrollar capacidades cognitivas que permitan percibir, concientizar y tomar responsabilidad de la gravedad de los efectos ambientales; además de que sus propuestas priorizan la sostenibilidad de la vida y el cuidado ético del medio ambiente y conllevan la implicación, responsabilidad y cuidado que debemos tener por la vida y por el destino de las demás personas, generaciones, seres vivos, ecosistemas y la Tierra como un todo.

Referencias

- Acosta, Alberto y Esperanza Martínez, comps. 2013. *La naturaleza con derechos. De la filosofía a la política*. Quito: Abya-Yala.
- Alvarado, Alejandra. 2004. “La ética del cuidado”. *Aquichan* 4 (4): 30-39. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=74140405>.
- Arias, Rosa. 2007. “Aportes de una lectura en relación con la ética del cuidado y los derechos humanos para la intervención social en el siglo XXI”. *Revista del Departamento de Trabajo Social* 9: 25-36.
- Arizpe, Lourdes. 2019. *Cultura, transacciones internacionales y el Antropoceno*. México: CRIM-UNAM; Miguel Ángel Porrúa.
- Az-Zhara, María del Carmen. 2013. “Winnicott y la ética del cuidado”. *Al Insan Al Kamil* (blog), 8 de noviembre de 2013. <https://al-insan-al-kamil.webnode.es/news/winnicott-y-la-etica-del-cuidado/>.
- Boff, Leonardo. 2017. *Una ética de la madre Tierra. Cómo cuidar la Casa Común*. Madrid: Trotta.
- Boff, Leonardo. 2012. *El cuidado necesario*. Madrid: Trotta.
- Boff, Leonardo. 2010. *Cuidar da Terra—proteger a vida. Como evitar o fim do mundo*. Río de Janeiro: Record.
- Boff, Leonardo. 2008. *Opción Tierra. La solución de la Tierra no cae del cielo*. Santander: Sal Terrae.
- Camps, Victoria. 1998. *El siglo de las mujeres*. Madrid: Cátedra.
- Carta de la Tierra. <http://cartadelatierra.org/descubra/la-carta-de-la-tierra/>.

- CICS, IED y Unesco. 2016. *Informe mundial sobre las ciencias sociales. Afrontar el reto de las desigualdades y trazar vías hacia un mundo justo*. París: Unesco.
- Farbotko, Carol, 2018. *Domestic Environmental Labour: An Ecofeminist Perspective on Making Homes Greener*. *Routledge Explorations in Environmental Studies*. Londres, Nueva York: Earthscan; Routledge.
- Gilligan, Carol. 2013. "El daño moral y la ética del cuidado". En *La ética del cuidado*, 10-39. Barcelona: Fundación Victor Grifols i Lucas.
- Gilligan, Carol. 2013a. "La resistencia a la injusticia: una ética feminista del cuidado". En *La ética del cuidado*, 40-67. Barcelona: Fundación Victor Grifols i Lucas.
- Gilligan, Carol. 1985. *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Gilligan, Carol. 1982. *In a different voice. Psychological theory and women's development*. Cambridge: Harvard University Press Cambridge.
- Gudynas, Eduardo. 2015. "Los Derechos de la Naturaleza en serio. Respuestas y aportes desde la ecología política". *EcoPolítica Think tank ecologista*. <https://ecopolitica.org/los-derechos-de-la-naturaleza-en-serio-respuestas-y-aportes-desde-la-ecologia-politica/>.
- Herrero, Yayo. 2012. "Propuestas ecofeministas para un sistema cargado de deudas". *Revista de Economía Crítica*, núm. 13, 30-54.
- Kohlberg, Lawrence. (1971) 1980. "Stages of Moral Development as a Basis for Moral Education". En *Moral Development, Moral Education, and Religious Education*, editado por Brenda Munsey, 15-68. Birmingham: Birmingham Press.
- Kuhn, Thomas. 2005. *La estructura de las revoluciones científicas*. Madrid: Tecnos.
- Martínez, Esperanza. 2017. "Derechos de la naturaleza: un balance a los 10 años de su reconocimiento constitucional en el Ecuador". *Boletín WRM (Movimiento Mundial por los Bosques Tropicales)* 234. <https://wrm.org.uy/es/articulos-del-boletin-wrm/seccion1/derechos-de-la-naturaleza-un-balance-a-los-10-anos-de-su-reconocimiento-constitucional-en-el-ecuador/>.

- Medina-Vicent, María. 2015. "La evolución del ecofeminismo. Un acercamiento al deterioro medioambiental desde la perspectiva de género". *Forum de Recerca*, núm. 17, 53-72. <http://dx.doi.org/10.6035/ForumRecerca.2012.17.4>.
- Noddings, Nel. (1984) 2003. *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*. California: University of California Press. <https://al-insanal-kamil.webnode.es/news/winnicott-y-la-etica-del-cuidado/>.
- Pascual, Marta y Yayo Herrero. 2010. "Ecofeminismo, una propuesta para repensar el presente y construir el futuro". *CIP-Ecosocial -Boletín ECOS*, núm. 10, enero-marzo.
- Puleo, Alicia. 2008. "Libertad, igualdad, sostenibilidad. Por un ecofeminismo ilustrado". *Isegoría: Revista de Filosofía Moral y Política* 38: 39-58.
- Puleo, Alicia. 2004. "Hacia un feminismo con conciencia ecologista". *El Ecologista*, núm. 41, 54-55.
- Roa, Tatiana. 2009. "¿Derecho a la naturaleza o derechos a la naturaleza?". *Ecología Política. Cuadernos de Debate Internacional* 38. <https://www.ecologiapolitica.info/?p=4833>.
- Salazar Ramírez, Hilda y Maritza Rodríguez Flores. 2015. *Miradas en el territorio. Cómo mujeres y hombres enfrentan la minería*. México: Heinrich Böll Stiftung México, Centroamérica y el Caribe.
- Sen, Gita y Marina Durano, eds. 2014. *The Remaking of Social Contracts: Global Feminists in the Twenty-First Century*. Londres: Zed Books.
- Serret, Estela. 2000. "Ética y feminismo". *Debate Feminista* 21: 103-128.
- Shiva, Vandana. 1991. *Abrazar la vida*. Montevideo: Instituto del Tercer Mundo.
- Shiva, Vandana y Maria Mies. 1997. *Ecofeminismo*. Barcelona: Icaria Antrazyt.
- Silva, Nora. 2018. *Invitaciones a repensar los cuidados desde la economía feminista, el ecofeminismo y el Buen Vivir*. País Vasco: Agencia Vasca de Cooperación al Desarrollo; Diputación Foral de Bizkaia; Fundación Interred.
- Social Watch, Friedrich Ebert Stiftung, Terre des Hommes y el Global Policy Forum. 2012. "Derecho al futuro". <http://www.socialwatch.org/es/informe2012>.
- Tronto, Joan C. 1987. "Beyond Gender Difference to a Theory of Care". *Signs* 12 (4): 644-663. <https://www.jstor.org/stable/3174207>.

- Velázquez Gutiérrez, Margarita, Verónica Vázquez García, Ana De Luca Zuria y Dulce María Sosa Capistrán, coords. 2016. *Transformaciones ambientales e igualdad de género en América Latina. Temas emergentes, estrategias y acciones*. México: CRIM-UNAM.
- Velasco, Angélica. 2016. “Ética del cuidado para una superación del androcentrismo: hacia una ética y una política ecofeministas”. *Revista CTS* 31, núm. 11, 195-216.
- Warren, Karen. 2003. “Filosofías ecofeministas: una mirada general”. En *Filosofías ecofeministas*, editado por Karen Warren, 11-33. Barcelona: Icaria.

10

Energía

Verónica Vázquez García

Introducción

Los vínculos entre el acceso a la energía y la igualdad de género han adquirido creciente importancia gracias al énfasis puesto por organismos internacionales en la energía como una herramienta clave para el desarrollo. En palabras del ex secretario general de la Organización de Naciones Unidas (ONU) Ban Ki-Moon, la energía es “el hilo de oro” que conecta al crecimiento económico con la igualdad social y la sustentabilidad ambiental (Cecelski 2003). El Plan de Implementación de los Objetivos del Milenio adoptado por la Asamblea General de la ONU en 2002 reconocía de manera implícita que el acceso a servicios de energía era un prerrequisito para erradicar la pobreza (United Nations Development Program, 2004). Tiempo después, el acceso a servicios asequibles, confiables y modernos de energía se convirtió en el Objetivo 7 de los Objetivos de Desarrollo Sustentable lanzados en 2015 (Burney et al. 2017), mientras que el 5 se propuso impulsar la igualdad de género y el empoderamiento de mujeres y niñas (Prebble y Rojas 2017). A esta iniciativa se sumó la Convención Marco de la ONU para el Combate al Cambio Climático a partir del histórico Acuerdo de París que también reconoció la necesidad de reemplazar el modelo energético actual (basado en la quema de combustibles fósiles) con energías renovables (Mazorra et al. 2017).

Este artículo analiza los vínculos entre el acceso a la energía y la igualdad de género, resaltando los principales aportes y retos existentes en la literatura. Se muestra cómo el tema se ha ido complejizando en el transcurso del tiempo, al pasar de las estufas y la electrificación al concepto más integral de energía doméstica. El tema también se ha ampliado geográficamente, siendo

la preocupación original las mujeres rurales del Sur global para después incluir a las del Norte. El documento cierra con tópicos pendientes en la literatura, siendo el más importante la necesidad de superar dicotomías (Sur/Norte, rural/urbano) desde la óptica de la interseccionalidad para recuperar las voces de las mujeres.

Avances en el conocimiento del tema

Mujeres rurales y preparación de alimentos en el Sur global

Desde los años setenta del siglo pasado, el uso de biomasa (leña, carbón) para cocinar en el Sur global ha sido una preocupación central del desarrollo sustentable, originalmente motivada por la posible deforestación asociada con su extracción; de hecho, para muchas especialistas en sustentabilidad, el uso de biomasa por parte de las mujeres fue el punto de entrada al tema de la igualdad de género. A medida que el calentamiento global fue adquiriendo relevancia, se buscó reducir tanto la emisión de gases de efecto invernadero (GEI) como la deforestación mediante la difusión de tecnologías más eficientes, por ejemplo, estufas ahorradoras de leña o *mejoradas*. Estas se convirtieron en una estrategia mundial para promover la energía limpia, la mitigación del cambio climático y la igualdad de género (United Nations Development Program 2004), la cual se midió por la reducción del tiempo dedicado a recolectar leña en contextos de escasez y de los contaminantes que las mujeres respiran cuando preparan alimentos (Munien 2014; Prebble y Rojas 2017). Desde hace muchos años se ha insistido en la urgencia de avanzar en esta dirección, ya que la leña y el carbón cubren entre 50 y 90 % de las necesidades de energía de los hogares y de 60 a 80 % del consumo de madera en el Sur global (Baruah 2017). Las enfermedades respiratorias asociadas con la contaminación intramuros son la tercera causa de muertes prematuras (1.5 millones anuales) solo después del virus de inmunodeficiencia humana (VIH) y la malaria. Hablando específicamente de México, el porcentaje de hogares que utilizan leña para cocinar es de

alrededor de 15 %, y son los estados del Sur los que más la utilizan (entre 25 y 55 %) (Lagunes, González y Ortega 2015).

No es de sorprender que los esfuerzos se hayan enfocado en la difusión de estufas mejoradas. Para Cecelski:

[...] cocinar es la necesidad de energía más importante de las mujeres en términos de tiempo y esfuerzo. La biomasa sigue siendo la principal fuente de energía para hacerlo en países en vías de desarrollo, representando un tercio de toda la energía y hasta 90 % en algunos de ellos [...] a menos que las necesidades de preparación de alimentos sean debidamente atendidas, los impactos positivos en la emisión de dióxido de carbono, deforestación, salud y tiempo de las mujeres seguirán siendo marginales (2003, 27; traducción propia).

Organizaciones como la Alianza Global para Estufas Limpias se han propuesto alcanzar la meta de cien millones de hogares que usen estufas mejoradas para 2020. Su oferta de capacitación incluye temas de liderazgo, desarrollo de capacidades técnicas y de negocios para que las mujeres participen en la distribución de las estufas en calidad de pequeñas empresarias (Smith y Shankar 2015). Proyectos realizados en varios países de África reportan éxito en todos los rubros: reducción en la contaminación intramuros, en el tiempo dedicado a la colecta de leña y en la emisión de GEI (Mazorra et al. 2017). Sin embargo, la diseminación de estufas mejoradas ha presentado las dos limitaciones que se discuten a continuación.

La primera es que la asociación de las mujeres con el ámbito doméstico ha impedido que se consideren también sus necesidades de energía para otras actividades; por ejemplo, la generación de ingresos a partir de la elaboración y venta de alimentos y productos de alfarería que requieren mayores cantidades de energía metabólica y calórica (Prebble y Rojas 2017). Además, dicha visión no cuestiona los roles tradicionales de género y naturaliza la responsabilidad asignada a las mujeres de dar de comer a toda la familia (Baruah 2015), al tiempo que otros usos de energía (petróleo, gas, nuclear) en la agricultura, la industria y el transporte se asocian con los hombres (Elnakat y Gómez 2015). La función social de la estufa —como un instrumento que sirve no solo para

preparar alimentos sino también para iluminar, calentar y reunir a los integrantes del hogar— tampoco es tomada en cuenta, situación que puede obstaculizar el éxito de las intervenciones (Bielecki y Wingenbach 2014).

Segundo, se ha ignorado la visión de las mujeres y los motivos por los cuales usan leña, siendo su disponibilidad, a ningún costo, uno de los más importantes. Se concibe a las mujeres como beneficiarias pasivas e incapaces de expresar sus propias necesidades (Munien y Ahmed, 2012; Munien, 2014). Un estudio dedicado a “evaluar los hábitos alimentarios y energéticos de las familias” en Mendoza, Argentina, no menciona ni una sola vez la palabra *mujeres*, por lo que ni siquiera sabemos el sexo de 18 % de las personas que indicaron dificultades en la recolección de leña (Esteves, Cortegoso y Chorén 2004). Otro trabajo cuya finalidad es fomentar la “transición de leña a gas licuado a presión (GLP) en el sur de México” tampoco toma en cuenta las necesidades de las mujeres y minimiza el hecho de que el GLP es utilizado de manera esporádica (por ejemplo, para recalentar comida) debido a su alto costo y falta de disponibilidad (Lagunes, González y Ortega 2015, 37).

Sólo una mirada integral que coloque a las mujeres al centro de la discusión puede garantizar buenos resultados en la adopción de tecnología. Las mujeres suelen utilizar múltiples dispositivos y los nuevos se integran a los ya existentes, por lo que no es conveniente satanizar ninguno. Además, la participación femenina en el diseño es fundamental para generar aceptación de nuevas tecnologías (Calderón, Jiménez y Soto-Pinto 2018). Este esfuerzo requiere de planeación participativa y acompañamiento cercano que respete formas y tiempos, sin asumir que todas las mujeres tienen las mismas necesidades. Hacerlo es importante porque ayuda a superar la imagen de las mujeres del Sur global como igualmente vulnerables, pobres y carentes de agencia (De Luca et al. 2018).

Electrificación de las zonas rurales del Sur

La electrificación de poblados rurales del Sur global también ha sido conceptualizada como una necesidad de las mujeres. La electricidad puede servir

para cocinar y bombear agua (Cecelski 2003), se aborda, así, los dos temas tradicionalmente asociados con mujeres rurales: leña y agua. Otros beneficios de la electricidad son los siguientes: mejora de los niveles educativos de las mujeres; generación de ingresos; seguridad en vías públicas; acceso a espacios comunitarios (United Nations Development Program 2004). Las mujeres con acceso a la electricidad en la India pasan menos tiempo buscando leña, agua y cocinando, y más leyendo, viendo televisión y generando ingresos. En Brasil las niñas que habitan poblados con luz eléctrica tienen 59 % más posibilidades de terminar la primaria (Misra 2015). Algunos estudios reportan diferencias en la percepción de la electricidad de hombres y mujeres, con los primeros enfocados en actividades de entretenimiento, calidad de vida y mejoras educativas para sus hijos/as mientras que las segundas ven en ella el potencial de reducir sus cargas de trabajo, mejorar la salud y hacer ahorros en el gasto familiar (Clancy, Oparaocha y Roehr 2004).

Por todas estas razones, al igual que con las estufas mejoradas, en el sector de electrificación hay programas de gran envergadura; por ejemplo, el proyecto Iluminando un Billón de Vidas, que se propone alcanzar la meta de electrificar un millón de hogares tan solo en la India (640 comunidades rurales) para 2020 mediante una red de pequeñas empresarias (Baruah 2017). Como en el caso de las estufas, este tipo de proyectos se concentran en zonas rurales ya que alrededor de 85 % de las personas que carecen de acceso a la electricidad, en todo el mundo, viven en el campo (Prebble y Rojas 2017).

No se puede negar que la electrificación ha traído beneficios a las mujeres. De hecho, el ingreso femenino al mercado de trabajo de Estados Unidos en los años sesenta del siglo pasado estuvo asociado, al menos de forma parcial, con la masificación del uso de electrodomésticos (O'Dell, Peters y Wharton 2014). Sin embargo, estos esfuerzos presentan las dos limitaciones que se señalan a continuación.

Primero, las mujeres son consideradas beneficiarias pasivas de iniciativas diseñadas lejos de sus comunidades. Cuando lo que se promueve son las instalaciones fijas de servicios de electricidad en cada vivienda, los beneficios son menores ya que los hombres suelen ser dueños de la propiedad y se reproduce la dependencia de las mujeres para con ellos (Munien 2014). Por el

contrario, cuando los servicios son flexibles (por ejemplo, linternas solares) se fomenta la autonomía y el poder de decisión femeninos. Los proyectos donde son ellas quienes distribuyen y rentan la tecnología en cuestión, obtienen resultados todavía más alentadores (Winther, Ulsrud y Saini 2018).

Segundo, la jornada laboral femenina no se ha reducido de manera significativa con procesos de electrificación, ya que los hombres participan poco en actividades de cuidado y utilizan la electricidad sobre todo para fines recreativos, mientras que las mujeres son las encargadas de labores domésticas, con el potencial inclusive de trabajar más tiempo durante la noche o de padecer una doble jornada (United Nations Development Program 2004; Modi et al. 2005; Elnakat y Gómez, 2015). El factor que más contribuye a la empleabilidad de las mujeres es su nivel educativo, por lo que la electrificación tendría que ir acompañada de un plan integral de combate a la desigualdad de género que incluya posibilidades de educación y trabajo fuera de casa (O'Dell, Peter y Wharton 2014). En palabras de Listo (2018), no es la tecnología en sí lo que genera cambios, sino la transformación estructural de las normas de género a través de medidas de combate a la discriminación.

Mujeres del Norte global: ¿es la energía un tema relevante para ellas?

Hasta principios del siglo XXI los estudios sobre género y energía se habían concentrado en las mujeres rurales del Sur. Se asumía que en el Norte, mujeres y hombres hacían usos similares de energía y que la política pública reflejaba de manera adecuada sus intereses. Sin embargo, las mujeres del Norte también son las principales responsables de las tareas de cuidado y tienen menos ingresos que los hombres, por lo que sus necesidades de energía forzosamente deben ser distintas. Algunos temas relevantes para ellas son la discriminación laboral en el sector energético y algunas disciplinas científicas asociadas con él; la falta de presencia en organizaciones políticas y comunitarias; y las diferencias de género en las opiniones sobre distintos tipos de generación de energía

—por ejemplo la energía nuclear— (Clancy y Roehr 2003; Clancy, Oparaocha y Roehr 2004).

Poco a poco estos vacíos de información se han ido llenando, aunque con muchas dificultades. Los datos sobre participación femenina en el sector energético no siempre están desagregados por sexo; la información disponible indica poco avance en oportunidades laborales. Las mujeres componen 6 % del personal técnico, 4 % de los tomadores de decisiones y 1 % de puestos directivos en el sector de energías fósiles a nivel mundial (Baruah 2017). El 64 % de 464 empresas de Alemania, Suecia y España no tiene personal femenino en los cuerpos de dirección y solo 5 % puede considerarse como favorable a la igualdad de género, al tener al menos 40 % de mujeres en dichos cargos (Carlsson-Kanyama, Ripa Juliá y Röhr 2010). El sector público reporta mejores indicadores: un tercio de los integrantes del Comité de Industria, Comercio Exterior, Investigación y Energía del Parlamento Europeo son mujeres (Clancy y Roehr 2003). A pesar de las ausencias en algunos de estos espacios, hay que destacar que las mujeres de Suecia y Estados Unidos se oponen a la energía nuclear en mayores proporciones que los hombres. Las mujeres responden de manera más positiva que los hombres a programas estatales de ahorro de energía doméstica en Suecia, Dinamarca y Japón (Carlsson-Kanyama et al. 2010; Elnakat y Gómez, 2015; Tjørring, Jensen, Hansen y Andersen, 2018). Los hombres comen más carne y manejan distancias más largas que las mujeres en Suecia y Grecia (Räty y Carlsson-Kanyama 2010).

Los marcos nacionales normativos referentes a la energía tienen mucho mayor avance en países del Sur, en comparación con los del Norte. De los 192 marcos revisados por Prebble y Rojas (2017), solo cuatro países miembros de la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos (OCDE) (Canadá, México, España y Estados Unidos) hacen mención a mujeres o género. La mayoría de los que sí lo hacen (93 %) son países en vías de desarrollo, en especial de África subsahariana. Sus propuestas abordan temas como la pobreza de tiempo, la escasez energética y el bienestar de las mujeres. Como puede verse, los vínculos entre género y energía por lo general han sido percibidos como una cuestión de desarrollo rural; las mujeres del Norte y las urbanas de ambos hemisferios no están siendo consideradas en la reflexión sobre política energética.

Energías renovables e igualdad de género, ¿más de lo mismo?

A finales del siglo *xx* y comienzos del *xxi* las energías renovables comenzaron a ser impulsadas como una alternativa de desarrollo. Esto se debe a que, a pesar de múltiples esfuerzos, la producción global de energía sigue dependiendo en su mayor parte de la quema de combustibles fósiles. Las fuentes renovables de energía (FRE) tienen un impacto menor en el medio ambiente y su manejo puede ser descentralizado, situación que ofrece la posibilidad de crear empleos en el ámbito local (Karytsas y Theodoropoulou 2014). En la actualidad, en mayor o menor medida, los países de todo el mundo están enfrentando el reto de transformar sus sistemas nacionales de energía. En algunos lugares, sobre todo en Europa, se está impulsando la participación ciudadana en esta transición (Fraune 2015).

Las FRE pueden ser de varios tipos: sol, viento, olas y mareas, geotermia, agua y biocombustibles (Ding et al. 2014). Su uso todavía es marginal; a pesar de estar ampliamente disponible, la energía solar satisface tan solo 0.05 % de la demanda global (Munien 2014). Son varios los términos utilizados para referirse a las FRE. En ocasiones son llamadas sustentables, lo cual no es del todo correcto porque la sustentabilidad abarca tres elementos: económico, social y ambiental. Las FRE también suelen ser incluidas en paquetes de eficiencia energética precisamente por su capacidad de renovarse y cortar la dependencia de combustibles fósiles, mitigando así el cambio climático. Su potencial para responder a los tres componentes de la sustentabilidad constituye uno de los retos más importantes de las FRE.

Un estudio realizado en Grecia indica que el género es un factor importante para determinar niveles de conocimientos sobre FRE; siendo los hombres mejor conocedores de la oferta tecnológica que las mujeres (Karytsas y Theodoropoulou 2014). Datos obtenidos en Sudáfrica muestran que, al igual que en Grecia, los hombres tienen mayor información que las mujeres, no solo sobre el tipo de tecnologías, sino también sobre sus posibles beneficios (Munien 2014). Cuando los niveles de conocimiento son similares, la evidencia sugiere que las mujeres prefieren FRE sobre las más contaminantes o peligrosas, por ejemplo, la nuclear (Clancy y Roehr 2003).

Sólo seis países del mundo (España, Benín, Níger, Nigeria y Uganda, y la RDP Lao) tienen marcos normativos sobre FRE con contenidos de género (Prebble y Rojas 2017). Los esfuerzos se siguen concentrando en estufas y electrificación, solo que por medio de energías renovables. Así, se ha encontrado que el uso de estufas solares reduce el tiempo invertido por las mujeres en la recolección de leña y la contaminación intramuros (Ding et al. 2014). También hay mayor inversión en alimentos, educación, agricultura y artículos de belleza (Baruah 2015). Es importante involucrar a las mujeres en el diseño de las estufas para aumentar su aceptación (Rincón 2018), respetando hábitos en la preparación y consumo de alimentos (Esteves, Cortegoso y Chorén 2004) y las redes sociales que las mujeres construyen en torno a la cocina (Clancy, Oparaocha y Roehr 2004).

La electrificación por medio de paneles solares plantea los mismos retos que la convencional en el sentido de que puede generar nuevas desigualdades al proporcionar facilidades de entretenimiento a los hombres y alargar la jornada laboral de las mujeres (Winther, Ulsrud y Saini 2018). Un proyecto de irrigación agrícola con energía solar documentado por Burney et al. (2017) en Benín, África Occidental, señala que las mujeres se han empoderado gracias a una mayor independencia económica, poder de decisión, movilidad física y confianza en sí mismas. Sin embargo, las autoras no dan ninguna indicación de qué medidas fueron tomadas para que esto fuera así.

Desenredando nudos

La victimización de las mujeres rurales del Sur y la urgencia de la interseccionalidad

En un ya clásico texto sobre género y cambio climático, Arora-Jonsson (2011) advierte sobre los estereotipos que representan a las mujeres como víctimas de los impactos del cambio climático (en general las del Sur global) o virtuosas (con actitudes favorables al cuidado ambiental, por lo general las del Norte global). Los escritos sobre energía revisados para el presente trabajo

comparten esta dualidad. Las imágenes de mujeres rurales del Sur recorriendo largas distancias para proveerse de leña y agua, tan cuestionadas en otro texto clásico (Leach, Joeques y Green 2004), siguen siendo utilizadas para describir la pobreza energética, entendida como la falta de acceso a servicios de energía asequibles, confiables, de calidad, seguros, adecuados y ambientalmente benignos (Munien 2014). Se sostiene que las mujeres están sobrerrepresentadas en la pobreza energética, y que atendiendo esta se combate la desigualdad de género. En otras palabras, se asume que pobreza y desigualdad son parte de lo mismo en lugar de reconocer que cada problema tiene orígenes distintos (O'Dell, Peters y Wharton 2014).

Las mujeres rurales del Sur global no solo son asociadas con la pobreza, sino también con prácticas ineficientes en el procesamiento de alimentos, situación que las convierte en beneficiarias perfectas de servicios modernos de energía. Esta visión caracteriza a la pobreza energética como una experiencia femenina y reproduce otras oposiciones binarias (tradicional versus moderno, productivo versus improductivo) que conducen a soluciones simplistas destinadas a convertir a las mujeres en modernas y productivas (Listo 2018).

Para algunas autoras la alternativa ante la reproducción de estos estereotipos reside en considerar a las mujeres como partes interesadas y agentes de cambio y no solo como beneficiarias. Esta tarea sigue pendiente, a juzgar por el análisis de 192 marcos normativos nacionales en los que las mujeres rara vez son presentadas como agentes de cambio (Prebble y Rojas 2017). Otras autoras argumentan a favor del empoderamiento económico y sugieren convertir a las mujeres en proveedoras de servicios y pequeñas empresarias. El Programa de Empoderamiento Económico de las Mujeres planteado por ENERGIA (2014-2017) se propuso capacitar a 3 000 mujeres en la creación de pequeñas empresas dedicadas a distribuir productos y servicios de energía a cerca de dos millones de consumidores de África y Asia (Dutta 2015). Sin embargo, para Munien (2014) estas iniciativas siguen teniendo una visión instrumental de las mujeres, como puede verse en la siguiente cita: “debido a su papel en el manejo de la energía doméstica y gracias a sus redes formales e informales, las mujeres están en una posición privilegiada para conectarse con sus pares, crear conciencia y proveer productos y servicios de energía” (Dutta

y Muller 2015, 1; traducción propia).¹ Las redes de las mujeres son vistas como un medio para incrementar la conciencia ambiental y los servicios de energía en lugar de enfocarse en las necesidades de agencia y reivindicación de derechos de las mujeres.

Otra deuda pendiente es la supuesta transversalización del enfoque de género en la política energética, que en realidad se ha convertido en un ejercicio formal, tecnocrático y despolitizado, que reduce los intereses estratégicos de las mujeres a un conjunto de decisiones administrativas y asignaciones presupuestales, eliminando de la agenda los temas más polémicos (Arora-Jonsson 2014). Esta situación es atribuible a varios factores, entre los cuales se encuentran la falta de voluntad política; las dificultades para transformar instituciones masculinas; la incompreensión del tema de género y del potencial de transformación del feminismo (Alston 2014). El énfasis ha sido puesto en intervenciones tecnológicas a nivel microsocia. Es necesario transitar a nivel meso y macro; generar información desagregada por sexo de manera sistemática, y desarrollar indicadores para evaluar avances (Parikh 1995; Munien y Ahmed 2012).

Hay pocos ejemplos que permitan determinar si esto está sucediendo. Destaca la evaluación de la política energética realizada por feministas de Sudáfrica. Las autoras señalan que el verdadero problema es el poder de las empresas mineras y la visión ingenieril del Estado con el cual ellas se sienten en nula capacidad de dialogar para posicionar y defender sus intereses (Annecke, Abrahams y Mohlakoana 2010).

La complejidad del tema demanda intervenciones que pongan menos énfasis en las soluciones tecnológicas y más en la capacidad de agencia de las mujeres, recuperando la definición del problema desde su propia óptica. Esta tarea no puede eludir el reto de dilucidar el papel del género en la construcción de responsabilidades diferenciadas en el aprovisionamiento de energía. También es necesario cuestionar la lógica neoliberal implícita en el discurso de la empresarialidad que supone que las mujeres deben generar sus propios ingresos

¹ “Because of their role as household energy managers and through their formal and informal networks, women are in a unique position to connect with their peers, increase awareness and deliver energy products and services”.

por medio de pequeños negocios, minimizando con ello la responsabilidad del Estado de garantizar el bienestar de todos sus ciudadanos/as.

Un primer paso en esta dirección es trascender las dicotomías (Norte/Sur, rural/urbano) y adoptar un enfoque de interseccionalidad, el cual sostiene que individuos y grupos sociales experimentan cada problema (en este caso el acceso a servicios de energía) de manera diferente, en función del lugar que ocupan en estructuras de poder basadas en diferencias de clase, género, edad y otras categorías. La mirada de la interseccionalidad permite recuperar voces silenciadas por discursos dominantes, lo que Kaijser y Kronsell (2014) llaman conocimiento situado, denominado así porque surge y se articula en condiciones específicas de opresión. La propuesta de recuperar voces silenciadas incluye también a la naturaleza, por lo que las autoras sugieren dejar de verla como un objeto manipulable para considerarla un sujeto que también merece reconocimiento y respeto.²

Siguiendo esta línea de pensamiento, las políticas y estrategias relacionadas con la energía reproducen estructuras de poder y silencian voces previamente marginadas. Es el caso de proyectos eólicos y solares que se formulan en espacios donde el poder de decisión está muy mal distribuido en términos de género, etnia y clase social, o los de captura de carbono cuyos procesos de consulta se limitan a preguntar a las comunidades forestales (por lo general indígenas) si desean participar en esquemas previamente definidos en otro lado, por actores desconocidos. La implementación de estos proyectos suele ocasionar severos cambios en el uso de la tierra, reconfigurando relaciones de poder y exacerbando desigualdades previamente existentes. Es imperativo recuperar las voces silenciadas en estas prácticas recurrentes de exclusión social. También es importante preguntarse por qué, si la energía renovable es pieza clave en la mitigación, rara vez se documentan las demandas de justicia energética de las mujeres. Para el Istmo de Tehuantepec y la ciudad de Zacatecas, México, Vázquez, Sosa y Velázquez (2018) señalan que los costos y beneficios en la producción y distribución de energía eólica son distintos para hombres y

² Para ahondar en este tema, véase el capítulo elaborado por Makieze Medina y Margarita Velázquez incluido en esta obra (nota de las coordinadoras).

mujeres, por lo que sus demandas de justicia energética también son distintas. Mayor número de hombres que de mujeres identifica beneficios de la inversión eólica en sus territorios. Sin embargo, tanto hombres como mujeres consideran que dichos beneficios son escasos ya que se encuentran concentrados en los dueños de la tierra, el gobierno y las empresas, y excluyen a la mayoría de la población.

De la estufa y el bulbo a los servicios de energía como necesidad estratégica

Como ya se dijo con anterioridad, la energía ha sido reiteradamente reducida a propuestas tecnológicas, en general de bajo costo (para que las mujeres puedan adquirir las estufas) o a cargo de alguien más (la electrificación a cargo del Estado) sin tomar en cuenta el contexto macroeconómico global, caracterizado por la desregulación gubernamental y la privatización de los servicios de energía. Son pocos los documentos que toman en cuenta estos aspectos para el análisis. Uno de ellos señala tan solo que “las desigualdades de género son un componente fundamental” del neoliberalismo (Munien y Ahmed 2012), mientras que otro argumenta que la privatización representa tanto amenazas como oportunidades, al ser el mercado y no el Estado quien regule los servicios de energía (Cecelski 2003).

Un primer paso para superar estas carencias es el concepto de energía doméstica que abarca todas las actividades que tienen lugar al interior del hogar, así como sus relaciones con el sistema más amplio de demanda y distribución de energía, es decir, con el Estado y el mercado (Clancy, Oparaocha, y Roehr 2004). Para el caso mexicano, Sánchez (2012) identifica importantes diferencias entre hogares urbanos y rurales, al señalar que la electricidad y el gas se han mantenido como los dos insumos energéticos más importantes en las ciudades entre 1992 y 2008, mientras que en zonas rurales el gas ha ido desplazando a la leña y el carbón. La autora no indica el uso diferenciado por parte de hombres y mujeres en ninguno de los dos espacios, por lo que es conveniente añadir algunas preguntas a su análisis: ¿cuáles son las ventajas

y desventajas de la transición energética para distintos integrantes del hogar? ¿Cómo la han vivido varias generaciones? ¿Qué papel tienen los subsidios gubernamentales para fomentar determinadas fuentes de energía? ¿Qué impacto tiene la privatización en el precio de combustibles comerciales de uso doméstico? ¿Qué opinan mujeres y hombres de distintas edades sobre las energías renovables? ¿Qué estrategias se pueden utilizar para acercarlas a la gente y fomentar su uso en el hogar? Es importante responderlas tomando en cuenta las diferencias entre hogares en función de la jefatura, el nivel de ingresos y la zona donde se ubican, más allá de la división rural/urbano (Elnakat y Gómez 2015; Elnakat et al. 2016).

Un segundo paso es dejar de considerar a la energía como un fin en sí mismo y pasar a verla como un medio a través del cual se pueden satisfacer necesidades humanas de iluminación, calefacción, limpieza personal, preparación de alimentos, información, comunicación y entretenimiento. Desde este punto de vista, lo importante no es dotar a las mujeres de estufas o llevar el cableado hasta sus casas, sino, más bien, garantizar su acceso a servicios de energía en cuatro aspectos principales: 1) un nivel mínimo de electricidad; 2) instalaciones seguras y sustentables para elaborar alimentos; 3) energía para actividades productivas; 4) servicios públicos de energía. Dicho acceso debe ser evaluado a partir de los siguientes atributos: disponibilidad, confiabilidad, duración, calidad, precio, legalidad y seguridad. Se trata de una propuesta que nos aleja de clasificaciones más simplistas que dividen a los hogares en dos grupos (los que cocinan con leña y los que cocinan con gas), para crear estratos bastante más complejos en función de su relación con los servicios de energía (Mazorra et al. 2017).

En este contexto es necesario determinar las necesidades de energía de las mujeres en función de tales atributos, así como las implicaciones de la falta de acceso en términos de las afectaciones al desarrollo de sus capacidades: ¿qué significa para ellas no poder calentar agua para bañarse, o no poder usar internet para informarse? La ya clásica distinción entre las necesidades prácticas y estratégicas puede ayudar a responder estas preguntas. Mientras que las primeras son las que aseguran la sobrevivencia diaria, las segundas se refieren a los cambios de posición de las mujeres en relación con los hombres. El acceso

a la energía tendría que leerse como una necesidad práctica (tener electricidad en casa) pero sobre todo como una estratégica: ¿cómo puede el acceso a la electricidad mejorar la posición social de las mujeres en relación con los hombres dentro y fuera de casa?

El sector informal de la economía en muchos países del Sur global está dominado por mujeres, generalmente enfocadas en la elaboración y comercio de productos, entre los cuales se encuentran alimentos, alfarería, prendas de vestir. En ocasiones todas o buena parte de estas actividades se realizan en casa. La inversión en energía para la preparación de alimentos abarca de 20 a 25 % del total de los insumos y los servicios de energía constituyen un bien productivo, por lo que muchos serían los beneficios de la innovación tecnológica en este sector. Por su parte, las mujeres del Norte están subrepresentadas en importantes sectores de la economía formal, donde destaca el energético, y perciben menos ingresos que los hombres. Es por ello que el análisis debe considerar la división genérica del trabajo y la doble jornada de las mujeres a nivel micro y macrosocial. Asimismo, las propuestas deben aspirar a lograr la “doble transformación” (cambios significativos y duraderos en las esferas reproductiva y productiva) que ha sido una demanda permanente del movimiento feminista (Winther, Ulsrud y Saini 2018).

Conclusiones

A partir de una revisión de la literatura existente sobre los vínculos entre género y energía, este trabajo se propuso identificar los principales temas, abordajes y retos en su análisis. El documento está dividido en dos grandes secciones. En la primera presento los temas más importantes identificados en la revisión, señalando algunas limitaciones en su abordaje, mientras que en la segunda hago propuestas teórico-conceptuales para lidiar con dichas limitaciones. En esta tercera y última sección resumo los principales hallazgos del capítulo y reflexiono sobre ellos.

La primera sección presenta las principales preocupaciones de las especialistas, las cuales giran en torno a dos temas: las estufas mejoradas y la

electrificación de zonas rurales del Sur global. En ambos casos hay asociaciones más o menos directas entre estas propuestas tecnológicas y avances en la igualdad de género, expresados en los siguientes elementos: reducción del tiempo dedicado por las mujeres a la recolección de leña; disminución de enfermedades relacionadas con la contaminación intramuros; incremento en sus oportunidades educativas, laborales y de movilidad física. Hay programas de gran alcance realizados mayoritariamente en África y Asia que reportan avance en todos estos rubros, aunque en algunas ocasiones no pasan de ser afirmaciones sin sustento empírico. Además, existe el problema de que las mujeres son asociadas al espacio doméstico y siempre son vistas como beneficiarias pasivas de intervenciones prediseñadas, en función de una definición previamente establecida de sus necesidades. Esto sucede tanto en el caso de las energías tradicionales como de las renovables que todavía son marginales y que también se enfocan en estufas y electrificación primordialmente solar.

Por mucho tiempo el análisis se enfocó en las necesidades de energía de las mujeres del Sur global. A principios del siglo XXI se comenzó a hablar de su escasa representación en instituciones educativas y laborales del sector energético y de las diferencias de género en opiniones relacionadas con distintos tipos de generación de energía, en particular la muy controvertida energía nuclear. Los resultados son todavía escasos e incipientes, pero en términos generales puede decirse que las mujeres del Norte tienen ideas favorables sobre las energías renovables y son pieza clave para la transición energética. Sin embargo, los marcos normativos de sus respectivos países presentan mucho menos avance que los de países del Sur, precisamente porque los vínculos entre género y energía por lo general han sido percibidos como una cuestión de desarrollo rural en países pobres.

La segunda sección retoma las limitaciones identificadas en la primera con el fin de profundizar en ellas y formular algunas alternativas. Argumento que las dos líneas de trabajo (estufas mejoradas, electrificación) existentes en la literatura constituyen un recetario de propuestas tecnológicas que rara vez toman en cuenta las diferencias entre las mujeres. Muy pocas iniciativas hacen un análisis previo de cómo las construcciones sociales de género conducen a cierto tipo de responsabilidades en torno al manejo de la energía en

cada contexto sociocultural, incluyendo el papel de diversas instituciones que a distintos niveles (micro, meso y macro) intervienen en la regulación de la energía. Se generaliza sobre la falta de participación de las mujeres en espacios de toma de decisión, sus bajos niveles educativos, su sobrecarga de trabajo, sin profundizar en el origen de estas desigualdades y las expresiones del patriarcado de cada lugar. También se asocia a las mujeres con el espacio doméstico y se asume que las propuestas tecnológicas conducirán a su empoderamiento, sin cuestionar el hecho de que la liberación de tiempo no necesariamente conduce al replanteamiento de los roles de género.

Para evitar estas generalizaciones propongo recurrir al enfoque de interseccionalidad que permite recuperar el conocimiento situado y las demandas de justicia energética desde las propias voces de las mujeres. También retomo el concepto de energía doméstica que presupone el análisis de todo el uso energético al interior del hogar en relación con el Estado y el mercado. La energía no debe ser vista como un fin en sí mismo sino como un medio a través del cual se satisfacen necesidades de iluminación, calefacción, limpieza personal, preparación de alimentos, información, comunicación y entretenimiento.

La energía está al centro de la discusión sobre la sustentabilidad. Su emergencia en la literatura sobre género y medio ambiente hace que retomemos viejos temas y al mismo tiempo nos hagamos nuevas preguntas. Entre los primeros están los siguientes: la necesidad de garantizar el acceso, uso y control a recursos clave para la subsistencia (por ejemplo, leña y agua) por parte de las mujeres; la importancia de reconocer saberes femeninos en la preparación de alimentos y fabricación de objetos de valor cultural tales como artesanías. Las nuevas preguntas surgen a partir del reconocimiento de nuevas fuentes de energía: ¿Qué potencial tienen las FRE para facilitar la vida de las mujeres de distinta condición? ¿Cómo se puede masificar su adopción sin recrear viejas formas de desigualdad? Dado que la energía es una necesidad práctica y estratégica, la discusión debe retomar demandas surgidas en el seno del movimiento feminista que siguen sin ser resueltas: ¿Cómo erradicar la doble jornada? ¿Cómo desactivar las normas culturales que asocian a las mujeres con la preparación de alimentos y la limpieza del hogar? ¿Cómo involucrar a los hombres en trabajos de cuidado? ¿Cómo incrementar las oportunidades

de educación y empleo de las mujeres en todos los ámbitos de la sociedad? Se trata de un llamado a poner el énfasis en los dos lados de la balanza y no solo en el diseño tecnológico. Todo esto tiene que pensarse dentro del marco de la transición energética y de la interseccionalidad. De lo contrario, aún con FRE se seguirán reproduciendo los esquemas que conciben a las mujeres del Sur global como receptoras de paquetes tecnológicos, y a las mujeres del Norte como carentes de necesidades energéticas (porque ya fueron resueltas). Es indispensable dar un giro drástico en nuestra manera de pensar para ver a las mujeres de todos lados como protagonistas del muy necesario cambio en el modelo energético que necesita la humanidad entera.

Referencias

- Alston, Margaret. 2014. "Gender Mainstreaming and Climate Change". *Women's Studies International Forum* 47: 287-294. <https://doi.org/10.1016/j.wsif.2013.01.016>.
- Annecke, Wendy, Yvette Abrahams y Nthabiseng Mohlakoana. 2010. "Left out in the Cold While the Planet Heats up: How Can Feminists Contribute to Climate Change and Energy Debates and Policy in South Africa Today?" *Agenda* 24 (83): 36-45. <https://doi.org/10.1080/10130950.2010.9676290>.
- Arora-Jonsson, Seema. 2011. "Virtue and Vulnerability: Discourses on Women, Gender and Climate Change". *Global Environmental Change* 21 (mayo): 744-771. <https://doi.org/10.1016/j.gloenvcha.2011.01.005>. algunas críticas feministas a la ciencia
- Arora-Jonsson, Seema. 2014. "Forty Years of Gender Research and Environmental Policy: Where Do We Stand?". *Women's Studies International Forum* 47: 295-308. <https://doi.org/10.1016/j.wsif.2014.02.009>.
- Baruah, Bipasha. 2015. "Opportunities and Constraints for Women in the Renewable Energy Sector in India". *Women and Environments* 94-95: 7-11.
- Baruah, Bipasha. 2017. "Renewable Inequity? Women's Employment in Clean Energy in Industrialized, Emerging and Developing Economies".

- Natural Resources Forum* 41 (1): 18–29. <https://doi.org/10.1111/1477-8947.12105>.
- Bielecki, Christopher y Gary Wingenbach. 2014. “Rethinking Improved Cookstove Diffusion Programs: A Case Study of Social Perceptions and Cooking Choices in Rural Guatemala”. *Energy Policy* 66: 350-358. <https://doi.org/10.1016/j.enpol.2013.10.082>.
- Burney, Jennifer, Halimatou Alaofè, Rosamond Naylor y Douglas Taren. 2017. “Impact of a Rural Solar Electrification Project on the Level and Structure of Women’s Empowerment”. *Environment Research Letters* 12: 1-12. <https://doi.org/https://doi.org/10.1088/1748-9326/aa7f38>.
- Calderón Cisneros, Araceli, Luis Mauricio Jiménez Romo y Lorena Soto-Pinto. 2018. “Mujeres y tecnologías para el consumo de leña en una localidad indígena en Chiapas”. En *Género, energía y sustentabilidad. Aproximaciones desde la academia*, editado por Ana De Luca Zuria, Verónica Vázquez García, Purabi Bose y Margarita Velázquez Gutiérrez, 147–76. Cuernavaca, Morelos: CRIM-UNAM.
- Carlsson-Kanyama, Annika, Isabel Ripa Juliá y Ulrike Röhr. 2010. “Unequal Representation of Women and Men in Energy Company Boards and Management Groups: Are There Implications for Mitigation?” *Energy Policy* 38 (8): 473-474. <https://doi.org/10.1016/j.enpol.2010.03.072>.
- Cecelski, Elizabeth. 2003. *Energy, Poverty and Gender*. Washington, D.C.: The International Bank for Reconstruction. <http://documents.worldbank.org/curated/en/850681468328564938/pdf/345310Equitable0electrification0access.pdf>.
- Clancy, Joy, Sheila Oparaocha y Ulrike Roehr. 2004. “Gender Equity and Renewable Energies”. En *International Conference for Renewable Energies*, 1-40. Bonn: ICRE. <https://core.ac.uk/download/pdf/11462744.pdf>.
- Clancy, Joy y Ulrike Roehr. 2003. “Gender and Energy: Is There a Northern Perspective?”. *Energy for Sustainable Development* 7 (3): 44-49. [https://doi.org/10.1016/S0973-0826\(08\)60364-6](https://doi.org/10.1016/S0973-0826(08)60364-6).
- De Luca Zuria, Ana, Verónica Vázquez-García, Purabi Bose y Margarita Velázquez Gutiérrez. 2018. “Introducción. Género, energía y sustentabilidad. Primeras aproximaciones desde la academia”. En *Género, energía y*

- sustentabilidad. Aproximaciones desde la academia*, editado por Ana De Luca Zuria, Verónica Vázquez García, Purabi Bose y Margarita Velázquez Gutiérrez, 9-20. Cuernavaca: CRIM-UNAM.
- Ding, Wenguang, Lijun Wang, Baoyu Chen, Luan Xu y Haoxu Li. 2014. "Impacts of Renewable Energy on Gender in Rural Communities of North-West China". *Renewable Energy* 69: 180-189. <https://doi.org/10.1016/j.renene.2014.03.027>.
- Dutta, Soma. 2015. "Unlocking Women's Potential towards Universal Energy Access". *Boiling Point* 66: 2-6.
- Dutta, Soma y Tjarda Muller. 2015. "Women, Energy and Economic Empowerment". *Boiling Point* 66: 1-2.
- Elnakat, Afamia y Juan D. Gómez. 2015. "Energy Engenderment: An Industrialized Perspective Assessing the Importance of Engaging Women in Residential Energy Consumption Management". *Energy Policy* 82 (1): 166-177. <https://doi.org/10.1016/j.enpol.2015.03.014>.
- Elnakat, Afamia, Juan D. Gómez y Nathlie Booth. 2016. "A Zip Code Study of Socioeconomic, Demographic, and Household Gendered Influence on the Residential Energy Sector". *Energy Reports* 2: 21-27. <https://doi.org/10.1016/j.egy.2016.01.003>.
- Esteves, Alfredo, José Cortegoso y Susana Chorén. 2004. "Transferencia de tecnología de energías renovables". *Avances en energías renovables y medio ambiente* 8 (2): 43-47.
- Fraune, Cornelia. 2015. "Gender Matters: Women, Renewable Energy, and Citizen Participation in Germany". *Energy Research and Social Science* 7: 55-65. <https://doi.org/10.1016/j.erss.2015.02.005>.
- Kaijser, Anna y Annica Kronsell. 2014. "Climate Change through the Lens of Intersectionality". *Environmental Politics* 23 (3): 417-433. <https://doi.org/10.1080/09644016.2013.835203>.
- Karytsas, Spyridon y Helen Theodoropoulou. 2014. "Socioeconomic and Demographic Factors That Influence Publics' Awareness on the Different Forms of Renewable Energy Sources". *Renewable Energy* 71: 480-485. <https://doi.org/10.1016/j.renene.2014.05.059>.

- Lagunes Díaz, Elio, Ma. Eugenia González Ávila y Alfredo Ortega Rubio. 2015. “Transición de leña a gas licuado a presión (GLP) en el sur de México, oportunidad de mitigación del cambio climático en la región menos desarrollada del país”. *Acta Universitaria* 25 (6): 30-42. <https://doi.org/10.15174/au.2015.853>.
- Leach, Melissa, Susan Joekes y Cathy Green. 2004. “Las relaciones de género y el cambio ambiental”. En *Miradas al futuro. Hacia la construcción de sociedades sustentables con equidad de género*, editado por Verónica Vázquez García y Margarita Velázquez Gutiérrez, 289-306. México: PUEG-UNAM; CRIM-UNAM; Colegio de Postgraduados; IDRC.
- Listo, Romy. 2018. “Gender Myths in Energy Poverty Literature: A Critical Discourse Analysis”. *Energy Research and Social Science* 38: 9-18. <https://doi.org/10.1016/j.erss.2018.01.010>.
- Mazorra, Javier, Julio Lumbreras, Luz Fernández y Candela de la Sota. 2017. “Gender, Climate Change and Energy Access in Developing Countries: State of the Art”. En *Understanding Climate Change Through Gender Relations*, editado por Susan Buckingham y Virginie Le Masson, 123-40. Londres: Taylor & Francis.
- Misra, Neha. 2015. “The Business Case for Women in Clean Energy Value Chains: Insights from Solar Sister”. *Boiling Point* 66: 18-22.
- Munien, Suveshnee. 2014. “Rural Energy Profiles and the Role of Solar Energy in Climate Change Mitigation – a Gendered Perspective”. *Agenda* 28 (3): 115-126. <https://doi.org/10.1080/10130950.2014.932163>.
- Munien, Suveshnee y Fathima Ahmed. 2012. “A Gendered Perspective on Energy Poverty and Livelihoods – Advancing the Millennium Development Goals in Developing Countries”. *Agenda* 26 (1): 112-123. <https://doi.org/10.1080/10130950.2012.674252>.
- O’Dell, Kathleen, Sophia Peters y Kate Wharton. 2014. *Women, Energy and Economic Empowerment*. Deloitte: Deloitte University Press.
- Parikh, Jyoti K. 1995. “Gender Issues in Energy Policy”. *Energy Policy* 23 (9): 745-754. [https://doi.org/10.1016/0301-4215\(95\)00056-O](https://doi.org/10.1016/0301-4215(95)00056-O).

- Prebble, María y Ana Rojas. 2017. *Energizando la igualdad*. Washington, D. C.: UICN, USAID, ENERGIA. https://portals.iucn.org/union/sites/union/files/doc/energizando-igualdad_0.pdf.
- Ráty, Rita y Annika Carlsson-Kanyama. 2010. "Energy Consumption by Gender in Some European Countries". *Energy Policy* 38: 646-649. <https://doi.org/10.1016/j.enpol.2009.08.010>.
- Rincón Rubio, Ana Gabriela. 2018. "Mujeres indígenas y rurales codiseñadoras de estufas solares". En *Género, energía y sustentabilidad. Aproximaciones desde la academia*, editado por Ana De Luca Zuria, Verónica Vázquez-García, Purabi Bose y Margarita Velázquez Gutiérrez, 93-122. Cuernavaca: Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias-UNAM.
- Sánchez Peña, Laura. 2012. "Hogares y consumo energético en México". *Revista Digital Universitaria* 13 (10): 1-8.
- Smith, Genevieve y Anita Shankar. 2015. *Empowered Entrepreneur Training Handbook*. Washington, D. C.: Global Alliance for Clean Cookstoves.
- Tjørring, Lise, Carsten Lynge Jensen, Lars Gårn Hansen y Laura Mørch Andersen. 2018. "Increasing the Flexibility of Electricity Consumption in Private Households: Does Gender Matter?" *Energy Policy* 118: 9-18. <https://doi.org/10.1016/j.enpol.2018.03.006>.
- United Nations Development Program. 2004. *Gender Energy for Sustainable Development: A Toolkit and Resource Guide*. Nueva York: UNDP.
- Vázquez García, Verónica, Dulce María Sosa Capistrán y Margarita Velázquez Gutiérrez. 2018. "Género y justicia energética: el caso de los parques eólicos de Oaxaca y Zacatecas, México". En *Género, energía y sustentabilidad. Aproximaciones desde la academia*, editado por Ana De Luca Zuria, Verónica Vázquez García, Purabi Bose y Margarita Velázquez Gutiérrez, 123-146. Cuernavaca: Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias-UNAM.
- Winther, Tanja, Kirsten Ulsrud y Anjali Saini. 2018. "Solar Powered Electricity Access: Implications for Women's Empowerment in Rural Kenya". *Energy Research and Social Science* 44: 61-74. <https://doi.org/10.1016/j.erss.2018.04.017>.

11

Minería

*Verónica Vázquez García
Rocío Martínez González
Dulce María Sosa Capistrán*

Introducción

El objetivo del presente capítulo es analizar los impactos de género de la actividad minera practicada en América Latina. Con frecuencia las mujeres integran movimientos de resistencia en contra de esta actividad debido a la violencia que ha traído a sus localidades. Sin embargo, sus opiniones no siempre son tomadas en cuenta, ya sea porque se tiende a ver a las comunidades como entes homogéneos, o porque tan solo se establece comunicación con líderes que suelen ser de sexo masculino (Poats 1999). La perspectiva de género permite evidenciar las formas en las que la minería destruye el tejido social, además de identificar asimetrías en sus posibles impactos (Salazar 2017). Para Bermúdez, Zambrano y Roa (2014), incorporar la perspectiva de género al análisis de la minería ayuda a distinguir los roles culturalmente asignados a hombres y mujeres, así como las desigualdades existentes entre ambos en el ejercicio de derechos.

El artículo se enfoca en la minería de gran escala, caracterizada, entre otros factores, por la baja regulación estatal y su alto costo socioambiental. Es necesario distinguir entre distintos modelos de explotación minera ya que los riesgos no son los mismos, ni para el medio ambiente ni para las personas. La minería artesanal, que por motivos de espacio no es tema del presente trabajo, se practica a pequeña escala y se combina con agricultura y ganadería para la subsistencia (Ibarra 2014). Por el contrario, en la mega minería las mujeres coexisten con una población masculina flotante en un medio ambiente degradado o son desplazadas de su lugar de origen debido al despojo de tierras y

recursos (FAU-AL 2016). El interés del presente trabajo está en los procesos de degradación ambiental y despojo ocasionados por la minería a gran escala.

Extractivismo minero en América Latina: definición, clasificación e impacto

La actividad minera tiene sus orígenes en la época prehispánica. Para las civilizaciones andinas la metalurgia de cobre fue determinante para la expansión de estados precolombinos, incluyendo algunos asentamientos en Chile (Cornejo, Miranda y Saavedra 1997; Salazar 2003; Salazar y Flora 2014). Los registros más antiguos son del año 800 a.C. y corresponden al área del Alto Perú (Perú, Bolivia, norte de Argentina); le sigue el Bajo Perú, 700 a. C. (costa del Perú, Ecuador); Colombia, 600 años a. C. (Colombia, interior de Ecuador); Centroamérica, 700-900 d. C.; y por último, Mesoamérica: 700-900 d. C. (Uribe 1996). En lo que hoy es México, la minería se realizaba a pequeña escala y con fines principalmente suntuarios y ceremoniales. El oro y la plata se encontraban en forma de pepitas en yacimientos formados por la concentración de minerales en la arena de los ríos o en las vetas de algunas minas; la sal se obtenía de marismas en regiones costeras y salinas de lagos y ríos; y las piedras semipreciosas (jade, ágata y turquesa) eran importantes para el comercio. La obsidiana se usaba tanto para la fabricación de herramientas como en objetos decorativos (Cobean 2002). A diferencia de Europa, los mineros de la era prehispánica “estaban influidos por sus ideas mágicas y religiosas, y por su organización y estructura social, y muy poco o nada por los conceptos de utilidad y rentabilidad económica y de productividad” (Uribe 1996, 304).

El proceso de colonización española hizo más eficientes las formas de extracción, al valerse de la explotación de mano de obra en condiciones de esclavitud. La exportación de metales preciosos fue determinante para la industrialización europea y el sostenimiento de la corona española. A finales del siglo XVIII comenzó el libre intercambio de las todavía colonias españolas con otras partes del mundo (Coll, Sánchez y Morales 2002). A principios del siglo XX los países latinoamericanos, ya independientes, consideraron al patrimonio

minero como nacional y comenzaron a impulsar modelos nacionales de explotación por medio de empresas estatales o mixtas. Fue entonces cuando el término extractivismo se empezó a asociar con esta actividad (Gudynas 2015). En los años noventa del mismo siglo, las políticas neoliberales condujeron a la privatización de la explotación de los recursos minerales, se modificaron los marcos jurídicos y administrativos para favorecer la llegada de capital transnacional. De 1990 a 1997 la inversión a nivel mundial en el sector aumentó 90 %. En América Latina el aumento fue de 400 %, es decir, mucho mayor comparado con otras regiones del mundo (Composto y Navarro 2012).

En los primeros años del siglo XXI la tendencia de crecimiento en la inversión transnacional continuó; muchos países buscaron nuevos recursos, la modernización de explotaciones existentes y la diversificación de mercados (Sánchez-Albavera y Lardé 2006). En Honduras, tras el golpe de Estado hecho por Porfirio Lobo en 2009 se instalaron 860 proyectos mineros, de los cuales 60 % son concesiones protegidas por una ley que garantiza las ganancias de las empresas, pues se tipificó como delito el bloqueo de carreteras. Durante los años ochenta el gobierno boliviano hizo cambios legislativos para fomentar la minería artesanal, pero esta ya se encuentra rebasada por empresas canadienses, japonesas, suizas y belgas que controlan 60 % del mercado. En Colombia, el programa de desarrollo de la minería ha incrementado el número de concesiones de manera significativa. Algunas empresas se encuentran asociadas con mafias de narcotraficantes que lavan el dinero o con grupos paramilitares que comercian con metales (Lastra 2014). En México, el número de sociedades extranjeras pasó de 21 en 1990, a 257 en 2008; Canadá es el país que actualmente domina el panorama nacional con 196 empresas (Sánchez 2010). Tan solo en la primera década del siglo XXI ya se había extraído el equivalente a todo el oro y la mitad de la plata obtenida por la corona española en 300 años (Toledo 2012), por lo que la época actual puede equipararse con la colonia, con la diferencia “de que hoy se sostiene bajo el ropaje del comercio internacional y el libre mercado” (Delgado 2010, 18).

No sorprende que esta situación haya generado conflictos socioambientales en muchas partes del continente, específicamente en municipios con altas tasas de pobreza y poblaciones indígenas que, de acuerdo al Convenio

169 de la Organización Internacional del Trabajo, tendrían que ser consultadas sobre la pertinencia de adoptar el modelo extractivista en sus territorios (Tetreault 2013). El Observatorio de Conflictos Mineros de América Latina (Ocmal s/f). identifica 261 conflictos en veinte países; Chile, México y Perú están a la cabeza con 46, 45 y 41, respectivamente. Desde un punto de vista cronológico, en México se han reportado 374 hechos conflictivos relacionados con 134 proyectos mineros desde 2006 (Zaremborg y Guarneros-Meza 2018). El detonante es la escala e intensidad en la que se practica la minería (Ceja 2014). “A diferencia de aquella antigua minería subterránea que se integraba como una actividad más al espacio social local, la nueva minería, por su naturaleza tecnológica, su imperativo económico y su poder político, apunta a la exclusión social y a la radical destrucción del paisaje cultural preexistente” (Garibay 2010, 134).

El extractivismo se refiere a la obtención de recursos naturales, en gran volumen y alta intensidad, orientada a la exportación de materias primas sin procesar, o con un procesamiento mínimo. Los ejemplos más conocidos son la extracción de minerales y de petróleo. El Banco Mundial (BM) define a la minería como una industria extractiva capaz de remontar la pobreza, generar empleos, proveer ingresos fiscales y promover el desarrollo sostenible (Gudynas 2015). Hay dos tipos de articulación entre el modelo de desarrollo y el extractivismo: el convencional o clásico que es realizado por empresas transnacionales con bajos niveles de tributación, asumiendo que los beneficios para el país huésped se lograrán mediante mecanismos de mercado; el nuevo extractivismo progresista que otorga mayor presencia al Estado nacional mediante la imposición tributaria y mayores controles sobre la producción (Gudynas 2009, 2013, 2015). Por su parte, Azamar y Ponce (2014) identifican tres tipos de extractivismo:

Extractivismo depredador. El más agresivo, enfocado en el uso de tierras hasta su erosión y agotamiento, lo cual ocurre en cortos periodos de tiempo. Se crea un pequeño y precario mercado de trabajo en el país huésped, ya que el principal objetivo es la exportación de materias primas, aportando altas tasas de ganancia para las empresas.

Extractivismo “sensato”. Hay control estatal y mercados nacionales que se benefician de la actividad. Se busca balancear los beneficios ambientales y sociales con los políticos y económicos mediante el uso de tecnología que reduce los impactos ambientales y mejora las condiciones laborales. Los gobiernos cuidan áreas naturales protegidas y críticas para la seguridad alimentaria.

Extractivismo indispensable. Actividad a cargo de los pobladores de la zona que no busca rentas extraordinarias para la exportación, sino más bien, la distribución de bienes que puedan cubrir las necesidades de alimentación y cobijo de la población.

La minería a cielo abierto forma parte de la convencional (por sus niveles de tributación) y depredadora (por su impacto ambiental). Consiste en extraer a cielo abierto más de un millón de toneladas de materia al año en al menos mil hectáreas de superficie afectadas por la misma mina (Gudynas 2015). Ya no se siguen vetas subterráneas con concentraciones de oro y plata, como antaño, sino que se extraen minerales que se encuentran dispersos en grandes extensiones de superficie, utilizando sustancias tóxicas para separar el mineral del suelo (Cortés et al. 2017). Este tipo de minería se ha vuelto predominante en el continente latinoamericano (Gudynas 2009, 2013, 2015). Machado (2011, 137-138) utiliza el término de la “fenomenología del horror” para describir la contracara del escenario desarrollista minero:

[...] niñas y niños con elevados niveles de plomo en sangre, poblaciones enteras con metales pesados corriendo por sus venas, ríos disecados, fuentes de agua contaminadas, aires saturados de sulfuros, enfermedades en la piel y sistema respiratorio, afecciones digestivas y neurológicas, aumento exponencial de casos de cáncer en localidades aledañas, trabajadores retirados tempranamente e inhabilitados con enfermedades graves [...] territorios cianurados, paisajes con aguas ácidas, desertificación y pérdida de especies, biodiversidad degradada irreversiblemente, montañas de escombros junto a grandes represas de lodo contaminado y gigantescos cráteres.

En Paracatu, Minas Gerais, Brasil, se reporta degradación ambiental generalizada, contaminación ambiental de gran escala, intoxicación masiva y

crónica y el abuso persistente de derechos humanos debido a la extracción de oro en la mina más grande del país. Al comienzo (1987) se extraían seis millones de toneladas de materia al año; la cifra fue creciendo y para 2016 ya se habían aprovechado 735 000 toneladas. Dani, Malavolta, Dos Santos et al. (2019) hablan de geocidio por la degradación del suelo y las fuentes de agua; ecocidio por haber aniquilado la capacidad de recarga del ecosistema; y genocidio por haber minado la salud de la gente con altas concentraciones de arsénico en la sangre y por haber ocasionado despojo de tierras y despoblamiento regional. Las poblaciones más afectadas son afrodescendientes que habitan en *quilombolas* formados desde la abolición de la esclavitud. Las demandas en contra de la empresa no han prosperado debido a la colusión con las autoridades, situación que impide que se reparen los daños causados a los legítimos dueños de las tierras.

Como se puede observar, las clasificaciones aquí presentadas tienen que ver con la escala; quiénes realizan la extracción; qué tecnología se utiliza; y qué papel juega el Estado en su regulación. Merchand añade un elemento más: para qué se extrae el material (Merchand 2016, 167). “A escala mundial, la geografía de la extracción es muy diferente a la geografía del consumo. Por ejemplo, América Latina produce 26.2 % de la bauxita en el mundo, pero solo consume 2.9 %; en cuanto al cobre, produce 45.1 % y consume 6.1 %; respecto al oro, produce 15.2 % del total mundial y consume 3 %”. Asimismo, los principales destinos del oro son la joyería (60 %) y las reservas de bancos centrales (30 %). Los sectores industrial, médico y tecnológico consumen el pequeño porcentaje restante (Tourliere 2017).

Más allá del signo ideológico, los gobiernos latinoamericanos justifican la inversión minera como una estrategia de desarrollo y lucha en contra de la pobreza. Se trata de lo que Svampa (2019) denomina “el consenso de los *commodities*”, caracterizado por la reprimarización de la economía a partir de la reorientación hacia actividades extractivas, con escaso valor agregado. En Colombia se utiliza el término de *locomotora minera* para referirse al crecimiento del sector, en particular durante el gobierno de Juan Manuel Santos (2010-2014) (Ibarra 2014). En México el gobierno federal otorgó increíbles “facilidades e incentivos económicos al capital extranjero (pago minúsculo

por derechos de extracción y exportación, importación libre de aranceles de maquinaria y equipo, escasa regulación ambiental y laboral, certeza jurídica a la inversión extranjera directa, etc.)” en aras del desarrollo (Delgado 2010, 22). Hasta en Bolivia y Ecuador se promovió el extractivismo como estrategia de desarrollo a pesar del rompimiento de sus gobernantes con el modelo neoliberal. Por ejemplo, Rafael Correa, presidente de Ecuador entre 2007 y 2017, considera a la minería como un recurso capaz de dinamizar la economía y generar beneficios para la ciudadanía (Tilzey 2019; Carrión 2016). Sin embargo, la promoción de la mega minería en estos países ha traído problemas de gobernabilidad (Bebbington 2009) y se ha convertido en un “pretexto para la explotación de los bienes naturales en pos de una apropiación de la renta o beneficio que asegure la continuación del propio proyecto de gobierno” (Azzam y Ponce 2014).

Resumiendo, el Fondo de Acción Urgente América Latina y el Caribe (FAU-AL 2016) y Barcia (2017) caracterizan los principales rasgos del modelo convencional y depredador como emprendimientos que:

- Son llevados a cabo por empresas privadas, nacionales y transnacionales; se realizan para satisfacer demandas de mercados globales; casi la totalidad de las ganancias quedan en manos de las empresas.
- Demandan un alto abastecimiento energético e hídrico, implicando la construcción de obras de infraestructura en zonas de difícil acceso.
- Producen daños ambientales irreversibles en aire, suelo, agua y biodiversidad.
- Violan los derechos humanos de las comunidades afectadas, destruyendo sus formas de vida y economías tradicionales.
- Los empleos para la gente local son escasos, precarios e inseguros.
- Generan la reprimarización de la economía.
- Conducen a una alta vulnerabilidad fiscal debido a la volatilidad de los precios de los recursos en el mercado internacional, aumentando la deuda externa.
- Producen desequilibrios de poder entre empresas y comunidades, obstruyendo el acceso a la justicia y profundizando las desigualdades.

En el resto del documento se exponen las dinámicas e impactos de género de este tipo de minería en el continente latinoamericano.

Mujeres y modelo convencional de extractivismo minero

Como ya se dijo arriba, la problemática en torno a la minería varía en función de su intensidad, destino, escala, uso de tecnología y nivel de regulación. Los conflictos se presentan cuando las empresas no proporcionan el desarrollo que prometen sino muy al contrario, terminan generando desplazamiento poblacional, degradación ambiental, cambios en el uso del suelo y pérdida de medios de subsistencia (Barcia 2017).

Las repercusiones de la actividad minera son distintas según las condiciones sociales, étnicas y de género de la población (Bermúdez, Zambraño y Roa 2014; Ibarra 2014). Salazar (2017) sugiere documentar cambios en los roles productivos y reproductivos en torno a estos ámbitos: alimentación, salud, agua, recursos naturales y propiedad de la tierra. También recomienda identificar al conjunto de actores involucrados en espacios de movilización diferenciados por género. Bermúdez, Rodríguez y Roa (2011) coinciden con este acercamiento y además enfatizan el tema de la violencia como eje articulador de la vida social en contextos mineros. En las siguientes subsecciones se profundiza en estas dinámicas e impactos.

Despojo de tierras e inseguridad alimentaria

Hay 1.6 billones de mujeres que habitan en el medio rural y producen más de la mitad de los alimentos que se consumen en el mundo. Sin embargo, solo 2 % de la tierra está en manos femeninas y el número de mujeres rurales pobres se ha duplicado desde 1970 (Bórquez 2011). En el caso de México, 18 % de las mujeres del sector rural no recibe ingresos y 31 % percibe hasta un salario mínimo. Su participación en actividades agropecuarias registró un aumento de 11.9 % entre 2012 y 2014, en contraste con la disminución de 1.8 % en el caso

de los hombres. Las mujeres contribuyen con 55 % del total del trabajo dedicado a la producción de alimentos. Si a esto se añaden las labores de cuidado, las mujeres trabajan tres veces más que los hombres. En el caso de comunidades indígenas la proporción es cuatro veces mayor (Salazar 2017).

El acceso a la tierra, su uso y control efectivo es un factor que resulta fundamental para el empoderamiento de las mujeres, ya que les brinda mayores posibilidades de ejercer derechos, negociar intereses y necesidades (Bórquez 2011). En la mayoría de los casos, debido justamente a la carencia de certidumbre en la tenencia de la tierra, las mujeres se encuentran en desventaja frente a los proyectos extractivos. También afrontan un riesgo más alto de ser despojadas de su patrimonio, así como mayores dificultades para acceder a las certificaciones de propiedad que establecen la extensión y ubicación de su propiedad (Bermúdez, Rodríguez y Roa 2011).

Las mujeres se vuelven todavía más vulnerables con el despojo de tierras “pues, a pesar de los avances legislativos nacionales y los estándares internacionales para erradicar la discriminación en esta materia, las políticas de reubicación e indemnización no cuentan con un enfoque de género que permita incluirlas como sujetas autónomas, dejándolas a la deriva de las normas consuetudinarias patriarcales” (FAU-ALC 2016, 39). Además, el despojo de tierras implica pérdida de acceso a fuentes de agua y caminos. Las actividades de producción agropecuaria están en crisis, situación que deja a mujeres y “pueblos sin opciones para vivir, siendo crítica la pérdida de la soberanía alimentaria” (Bermúdez, Rodríguez y Roa 2011, 14). A esto hay que añadir que las mujeres deben desplazarse a lugares distantes para acceder al agua porque en sus localidades esta se encuentra contaminada, privatizada o agotada. La inversión en el traslado para conseguir agua repercute en otras dimensiones de su vida, por ejemplo, el uso del tiempo y su seguridad personal (WILPF 2016).

En el caso de México, las asimetrías de género se expresan en la falta de acceso al empleo, la propiedad y espacios de toma de decisiones en materia agraria. Las decisiones sobre la entrada de las empresas se toman en asambleas ejidales, lugar donde las mujeres tienen una representación de 19 % a nivel nacional, por lo que es común que los acuerdos se hagan sin su participación, como se ha constatado para el caso de la Minera Peñasquito en Zacatecas y

San Xavier en San Luis Potosí, México (Castro et al. 2015; Cortés et al. 2017). Además, las altas tasas de migración masculina ponen en desventaja a las mujeres que deben responsabilizarse de la producción agrícola sin adquirir derechos agrarios (Salazar 2017). Son ellas las que tienen que realizar sus tareas cotidianas en un medio ambiente contaminado, con un acceso precario a recursos y escaso poder de decisión (Aliaga y Cuenca 2015).

Un ejemplo de desplazamiento forzado y pérdida de acceso a recursos naturales y productivos a causa de la actividad minera es el de Peñasquito y Salaverna en Zacatecas, México. “Por decisión de la minera fue necesario el desalojo de pueblos completos porque las vetas o reservas de mineral se encuentran justo debajo de esa tierra” (Castro et al. 2015, 287). La compañía reubicó a la gente en casas “tipo urbano popular”, presentándose no solo una ruptura con el entorno social sino también “la pérdida del principal medio económico para la vida” (Castro et al. 2015, 288). En San Luis Potosí se presentó un proceso de “cercamiento del espacio” que restringió el acceso a áreas de uso común, situación que llevó a la “desposesión identitaria y simbólica” de las mujeres, además de la pérdida de los recursos que antes utilizaban para la subsistencia (Cortés et al. 2017). También está el proyecto Fénix en Guatemala, donde la empresa se disputaba el derecho de propiedad de las tierras que los mayas reivindicaban como ancestrales. En 2007 los guardias de seguridad privada de la empresa, miembros de la policía y militares llevaron a cabo desalojos forzados en al menos cinco comunidades ubicadas en las tierras en disputa. Las localidades fueron arrasadas. La policía nacional y el ejército violaron sexualmente de forma masiva y múltiple a once mujeres mayas. Después de los desalojos, la población debió desplazarse y construir nuevos asentamientos, acondicionar fuentes de agua y nuevos accesos peatonales (WILPF 2016).

Impactos en la salud ambiental

Según el Fondo de Acción Urgente América Latina y el Caribe, las afectaciones de la minería limitan la disponibilidad de recursos necesarios para el ejercicio de la soberanía alimentaria, lo cual “es grave para las mujeres que usualmente se

encargan de la producción alimentaria para autoconsumo y el cuidado de semillas nativas”. Aunado a ello, la recurrente “priorización de la salud y el bienestar de los hombres, sumado a la concepción de que ‘ellos trabajan más fuerte’, perpetúa la costumbre de que ellos se alimenten primero y mejor, dejando pocas cantidades de comida disponible para las mujeres y los niños y niñas, lo cual contribuye a una precarización diferenciada de su salud” (FAU-AL 2016, 33).

Por lo general, los proyectos de minería convencional se realizan en lugares rurales aislados donde incluso antes del establecimiento de las empresas el derecho a la salud de la población no está garantizado. Con el inicio de las actividades se incrementan o incluso aparecen nuevas enfermedades de tipo respiratorio, cutáneo y auditivo derivadas de la actividad minera. Además, aumentan los índices de enfermedades de transmisión sexual, abortos espontáneos, embarazos riesgosos y malformaciones fetales (Bermúdez, Rodríguez y Roa 2011; FAU-AL 2016). La atención a las personas enfermas afecta el uso del tiempo de las mujeres pues demanda trabajo extraordinario, altera su vida cotidiana, implica traslados y reducción del gasto de los hogares (Salazar y Rodríguez 2015).

Por ejemplo, en la Guajira de Colombia las condiciones de vida han empeorado debido a la contaminación generada por la mina de carbón El Cerejón. Las enfermedades reportadas son de tipo respiratorio, auditivo y digestivo, ya que el aire está permeado de polvillo de carbón. El continuo ruido de la maquinaria 24 horas al día y las voladuras diarias de una hora de duración hacen que aumente el estrés, las complicaciones auditivas y el deterioro de las casas (Bermúdez, Zambrano y Roa 2014). Las mujeres entrevistadas por Salazar y Rodríguez (2015) en Guerrero, México, reportaron aumento de abortos, partos prematuros y malformaciones en fetos y recién nacidos. La enfermera del centro de salud del ejido Cedros, ubicado en Zacatecas, México, refirió enfermedades cutáneas, respiratorias, alergias, cáncer de ojos en niños y niñas y un aumento en enfermedades de transmisión sexual como consecuencia de la explotación sexual (Castro et al. 2015). En la mina de oro más grande de Brasil que opera en Paracatu, Mina Gerais, desde finales de los ochenta la contaminación

del cuerpo por arsénico es más alta en personas cuyas viviendas están más cerca de la mina, trabajan en ella o son de mayor edad (Dani et al. 2019).

Pérdida de autonomía económica

Las actividades extractivas de gran escala desarticulan economías locales, de manera que formas previas de reproducción social se reorientan hacia la presencia central de las empresas, lo que da lugar a una economía dominada por hombres. La división genérica del trabajo es naturalizada y se refuerza la infravaloración del trabajo del cuidado realizado históricamente por las mujeres. La privatización y contaminación del agua y otros bienes comunes genera una sobrecarga en el trabajo realizado por ellas. Las dificultades para acceder a los bienes básicos para el sustento, así como la incompatibilidad existente entre actividades extractivas y otras previamente existentes (p. ej., la agricultura, la cría de animales), conducen a la pérdida de autonomía económica femenina.

La falta de ingresos propios obliga a las mujeres a “reducir su consumo de alimentos o su acceso a los servicios esenciales para poder mantener a sus familias” (FAU-AL 2016, 33). En Catamarca, Argentina, lugar donde se practica la minería a cielo abierto, “la llegada de esta actividad es y fue experimentada por las mujeres como una sentencia de muerte, como una amenaza a la vida en todas sus formas, a su entorno social y ambiental, a sus propios cuerpos y a sus familias. Para ellas, permitir el ingreso de este tipo de minería en la región implica hipotecar el futuro de sus hijos” (Comelli 2012, 135). En Salaverna y Peñasquito, Zacatecas, México, las mujeres que fueron desplazadas junto con sus familiares por decisión de las empresas Frisco y Goldcorp, respectivamente, perdieron la capacidad de producir sus propios alimentos, situación que incrementó su dependencia de los ingresos de su esposo y condujo a su domesticación y desempoderamiento (Castro et al. 2015).

A diferencia de la minería artesanal, donde existe presencia femenina en actividades conocidas como *barequeo* (búsqueda de minerales en ríos que las mujeres han practicado por generaciones en Colombia, Bolivia y Perú), la generación de empleos en la gran minería no es abundante; para las mujeres

la oferta es todavía menor (Ibarra 2014). Bermúdez, Rodríguez y Roa (2011) reportan 19.8 % de fuerza de trabajo femenina en el sector formal minero para 2006. Las bajas proporciones se deben a que la participación femenina en actividades mineras ha sido estigmatizada, por ejemplo, al asociar a la mujer con contaminación y peligro, o caracterizándola como generadora de conflictos (Ulloa 2016). El mito según el cual la presencia de una mujer en una mina es sinónimo de mala suerte está presente en Bolivia, país de tradición minera centenaria. Dicho mito establece que las mujeres tienen prohibido ingresar a los socavones, pues allí es donde moran el Tío (El Diablo) y la Pachamama. Sólo tienen permitido buscar afuera de las minas, entre los restos dispersos en la ladera de los cerros, actividad conocida como *chatarreo*. Esta labor se caracteriza por ser variable, de baja remuneración, agotadora e incierta, pero es ampliamente practicada por las mujeres en países de tradición minera como Bolivia y Perú (Chaparro y Lardé 2009; Soraire, Barrionuevo y Bard 2013; Ibarra 2014).

En caso de ser contratadas por empresas dedicadas a la gran minería, las mujeres pueden desempeñarse en servicios generales, aseo y alimentación, vinculados a trabajos precarios, intensos e inestables, de bajos salarios y sin seguro social (Bermúdez, Rodríguez y Roa 2011). Por lo general se les asignan labores administrativas o de bienestar laboral de las empresas. Las pocas que logran ubicarse en este tipo de empleos y aportar monetariamente a sus hogares poseen cierta independencia económica, pero tienen una doble jornada y están permanentemente divididas entre sus actividades laborales y de cuidado. Los contratos rara vez reconocen sus derechos por embarazo o crianza (Ulloa 2016; Cortés et al. 2017).

Recientemente se ha comenzado a contratar a más mujeres en empresas mineras como un acto de responsabilidad social. Los empleadores aluden a supuestas cualidades femeninas como mayor responsabilidad, puntualidad y compromiso laboral (Salazar y Rodríguez 2015). En El Teniente, minera de cobre en Chile, a partir de 2011 el Servicio Nacional de la Mujer implementó el programa Buenas Prácticas Laborales con Equidad de Género que se propuso emplear a mujeres con ciertas garantías tales como igualdad de remuneración y movilidad laboral. Fueron contratadas de operadoras, supervisoras

profesionales y en labores administrativas, argumentando su mayor “compromiso con el logro de objetivos; capacidad de manejo de múltiples variables en forma simultánea, flexibilidad para adecuarse a los cambios; disciplina para actuar de manera ordenada; capacidad para generar ambientes de trabajo más gratos” (Soto 2011, 49). Algo similar está sucediendo en la mina La Alumbra-dera, la primera a cielo abierto en Argentina, que incorporó a las mujeres a su plantilla de trabajadores ya que, según los dichos de la empresa, ellas son más comprometidas con el empleo que los hombres, tienen una disciplina más fuerte y una alta capacidad de concentración y dedicación (Soraire, Barri- nuevo y Bard 2013).

Las mujeres que trabajan en el sector minero se enfrentan a un ambien- te donde los discursos de los trabajadores recrean identidades hegemónicas masculinas, situación que contribuye a reproducir la discriminación de géne- ro. Las trabajadoras se ven condicionadas por aspectos simbólicos (el lengua- je) y materiales (ropa, transporte, horarios, comidas o turnos) que las empuja hacia un intenso proceso de adaptación a un entorno laboral masculinizado, al tiempo que también deben cumplir con sus funciones tradicionales como madres y esposas (Jiménez, Rojas y Trancoso 2014).

El sistema patriarcal resulta funcional a la extracción minera porque la subordinación femenina contribuye a la acumulación de capital. Las mujeres constituyen nuevos actores sociales en un mercado laboral masculinizado, trastocando solo de manera muy marginal las relaciones de poder en un con- texto de brusca transformación ambiental y social (Salazar y Rodríguez 2015; Salazar 2017). Las supuestas cualidades femeninas por las que se contrata a las mujeres terminan jugando en contra de ellas, al implicarles dobles y ex- tenuantes jornadas de trabajo. En ocasiones incluso tienen que invertir parte de su salario en el cuidado que ellas ya no pueden proveer. La contratación de mujeres con el argumento de que son mejores trabajadoras sirve para que las empresas fortalezcan su rostro de responsabilidad social sin hacer el menor esfuerzo para aligerar las responsabilidades femeninas para con la empresa, la comunidad y la familia.

Debilitamiento del tejido social

La llegada de las mineras ha desencadenado el rompimiento del tejido social, tanto en los lazos familiares como en los procesos organizativos de la sociedad civil, pues la conflictividad se ha incrementado y ha provocado disputas entre vecinos. Las mujeres “denuncian que han entrado a operar tácticas alternas por parte de las empresas mediante las cuales se ha desarrollado procesos de cooptación de los líderes y las lideresas sociales, como la principal vía para neutralizar el proceso de interlocución con las comunidades” (Bermúdez, Rodríguez y Roa 2011, 18).

La ruptura del tejido social empieza desde la incompatibilidad de percepciones en el ámbito doméstico. Los hombres sostienen posturas más favorables debido a su interés en los empleos (reducidos, temporales y precarios) que las empresas ofrecen, mientras que las mujeres son más proclives a expresar posturas de rechazo definitivo. La precarización de la economía familiar genera tensiones y aumento del consumo de alcohol que puede coadyuvar a la violencia (FAU-AL 2016).

La desarticulación del tejido social implica la pérdida de identidad y el debilitamiento de los roles de las mujeres en la salud, la alimentación y otras áreas esenciales para la vida. Las industrias extractivas violentan la identidad cultural y espiritual de pueblos originarios, rompiendo el tejido social y los lazos familiares, organizativos y comunitarios. Esta ruptura, “sumada al desplazamiento y la afectación al territorio, socavan la pervivencia y la transmisión de saberes ancestrales y populares en cuanto a la medicina, la gastronomía y en la memoria colectiva, en los que las mujeres juegan un papel indispensable” (FAU-AL 2016, 39).

Cuadros (2011) y Barcia (2017) coinciden en señalar que la minería convencional y depredadora contribuye a potenciar las brechas de género por ser un actor económico poderoso, que influye en las relaciones sociales y económicas de los espacios donde se encuentra. La actividad minera requiere el control de grandes extensiones de tierra y grandes cantidades de agua. Cuando la hay, la discusión sobre qué hacer con estos recursos tiene lugar en espacios comunitarios que excluyen a las mujeres. Las empresas por lo común

intentan mantener un clima de paz con métodos patriarcales, generando relaciones de clientelismo con hombres que ocupan cargos comunitarios. La criminalización de las defensoras del territorio genera un vacío organizativo que incrementa la sensación de vulnerabilidad e inseguridad entre los integrantes de la comunidad, y debilita la capacidad de acción colectiva de las mujeres.

Trata y explotación sexual

La actividad minera masculiniza el territorio y refuerza prácticas patriarcales. En un contexto de concentración de población masculina la prostitución tiende a naturalizarse y globalizarse por medio de redes internacionales de trata que generan grandes beneficios económicos. Se ha documentado su existencia en zonas mineras de Bolivia, Perú, Argentina y Colombia (Svampa 2019). La masculinización del territorio “construye desigualdades y ubica a las mujeres en el ámbito doméstico (real y simbólico) y como objeto sexual” (Cohen 2014; Bedoya 2013 en Ulloa 2016, 131). En Perú estas redes involucran a niñas que suelen trabajar desde los 10 años en bares y restaurantes hasta 12 horas al día (Chaparro y Lardé, 2009). Tan solo en la localidad Delta 1 de este país hay aproximadamente 2 000 víctimas de trata, de las cuales 60 % son menores de edad; en La Roconada, también en Perú, hay más de 4 500 niñas trabajando en bares; en la región de Potosí, Bolivia, una niña puede ser comprada por siete dólares (The Global Initiative Against Transnational Organized Crime 2016).

La expansión y el crecimiento de las redes de trata y explotación sexual se debe a la combinación de varios factores, entre ellos el incremento en el precio del oro y la guerra contra las drogas emprendida por el gobierno de Estados Unidos, situación que condujo a la diversificación de las actividades económicas de grupos criminales, algunos de los cuales se dedican a la extracción de metales en lugares de difícil acceso. En la actualidad 28 % del oro extraído en Perú; 30 % en Bolivia; 77 % en Ecuador; y 80 % en Colombia, se produce en condiciones irregulares (The Global Initiative Against Transnational Organized Crime 2016). El crecimiento de grupos de “hombres en armas” producto

de esta actividad ilegal, ha conducido a una mayor presencia de “mujeres en servicios”, entre los cuales se encuentra la explotación sexual (Falquet 2014).

Violencia y discriminación en espacios de movilización

La lucha en defensa del territorio y en contra de la megaminería no es encabezada por las tradicionales organizaciones gremiales; más bien ha adquirido la forma de movimientos amplios en torno a los cuales se agrupan comunidades completas por medio de redes, asambleas o asociaciones, en muchas ocasiones de alcance transnacional. La participación de las mujeres en estos movimientos se expresa mediante campañas, encuentros y declaraciones (Salazar 2017). Algunos ejemplos son la Red de Mujeres Rurales Centroamericanas y la Red Latinoamericana de Mujeres Defensoras de Derechos Sociales y Ambientales, cuyo objetivo es hacer visibles los impactos de la minería sobre las mujeres (Bermúdez, Rodríguez y Roa 2011).

Las mujeres campesinas e indígenas se encuentran en mayores desventajas para defender sus derechos. Su condición de ruralidad y étnica se convierte en determinante para sufrir mayor discriminación y verse imposibilitadas para ejercer una ciudadanía plena. La cultura patriarcal que predomina en movimientos sociales vulnera aún más los derechos de las mujeres y perpetúa su opresión por razones de género (Barcia 2017). El incremento de la criminalización de la protesta implanta la amenaza y el miedo como estrategia eficaz para acallar las voces de resistencia y garantizar el silencio (Bermúdez, Rodríguez y Roa 2011). La agresión física y sexual hacia las mujeres se ejerce por parte de actores públicos y privados: seguridad privada de empresas, grupos militares y paramilitares, e integrantes de la policía. Esta violencia es recurrente en contextos de desalojos y represión de protestas. Se utiliza como forma de criminalización e incluye acoso verbal con contenido sexual, tocamientos y violaciones (FAU-AL 2016).

Los conflictos socioambientales en localidades mineras también pueden venir asociados con violencia de género al interior de los hogares, ligada a los siguientes factores: *a*) la incompatibilidad de perspectivas en hombres

y mujeres sobre las actividades extractivas, con los hombres más proclives a favorecerlas; *b*) la precarización de la economía familiar; *c*) el aumento del consumo de alcohol en espacios domésticos y comunitarios (FAU-AL 2016).

El rol de las mujeres en las estructuras organizacionales dominadas por hombres tiende a ser minimizado, menospreciado o dado por sentado. Aunque las mujeres trabajen activamente en la organización y movilización de sus comunidades, a menudo se ven excluidas de la toma de decisiones pues los hombres siempre quieren mantener y fortalecer su liderazgo (Barcia 2017). En sintonía con la división público/privado, los hombres ganan presencia en espacios políticos mientras que las mujeres se concentran en labores de cuidado, por ejemplo, preparar alimentos para asambleas y reuniones de la organización. Cuando intentan salirse de estas actividades socialmente asignadas enfrentan violencia y acoso de parte de sus mismos compañeros (Cortés et al. 2017).

El trabajo de Horton (2017) con defensoras ambientales identifica múltiples barreras estructurales y sociales para su participación. El acceso desigual a recursos sociales y económicos limita en especial a aquellas con bajos ingresos, pues obstaculiza su traslado, por ejemplo, de punto a punto de reunión. La doble carga de trabajo reduce la energía y el tiempo que las mujeres tienen disponible para el activismo. Las normas y valores tradicionales de género, así como la dicotomía público/privado, ubican a las mujeres en la casa, alejadas de las acciones colectivas. El Fondo de Acción Urgente para América Latina y el Caribe (2016) divide estas barreras en “internas de los contextos comunitarios” y “externas por parte de actores públicos y privados”. Las primeras se refieren a lo siguiente:

- Violencia psicológica y física al interior de los hogares, exacerbada por la precarización de la economía familiar, propia de los contextos de economías extractivas.
- Sobrecarga de trabajo de cuidado y labores no remuneradas.
- Falta de reconocimiento del trabajo femenino en las organizaciones.
- Exclusión y silenciamiento debido a que las mujeres cuestionan y desafían prácticas naturalizadas de discriminación de género.

- La discriminación histórica en el acceso a la educación formal que genera inseguridad en las mujeres y disminuye su capacidad de ocupar cargos de dirección.
- La estigmatización de los liderazgos femeninos, que se traducen en calumnias, acusaciones y hostigamientos.

Por su parte, las barreras externas son las siguientes:

- Falta de perspectiva de género en procesos legales y consultas previas a la instalación de las empresas.
- Falta de información y comunicación culturalmente adecuada, es decir, en lenguas indígenas.
- Cooptación y negociación con líderes de sexo masculino. Los asuntos comunitarios pasan a un plano privado, un ámbito masculino de negociación, que por lo general contraría los intereses de las comunidades y las exigencias de las mujeres.
- Control territorial armado por agentes públicos y privados, legales e ilegales que aumenta la vulnerabilidad de las mujeres.
- Criminalización por parte de agentes públicos y privados que se acrecienta cuando se trata de mujeres indígenas, pues se entreteje con abiertas expresiones de racismo. En algunos casos, las mujeres son amenazadas y hasta asesinadas por participar en movimientos de resistencia.

A pesar de estas barreras, en la mayoría de los países de América Latina las mujeres han tenido un papel activo en la lucha en contra de la irrupción inconsulta de la minería convencional. La participación de las mujeres indígenas ha sido clave en procesos de construcción de paz y logro de acuerdos, sobre todo en países donde ha habido conflicto armado, por ejemplo, Perú y Guatemala (Cladem s. f.). Las defensoras que confrontan a las industrias extractivas no solo desafían al poder corporativo, sino también al patriarcado fuertemente arraigado en el ámbito comunitario. Como consecuencia, son atacadas tanto como defensoras de derechos, de la tierra y de los recursos naturales, como mujeres que desafían normas locales de género (Barcia 2017). Las redes

sociales en zonas rurales más tradicionales “pueden ser muy inyectivas del activismo de las mujeres mediante la estigmatización de las activistas, por ejemplo, como promiscuas, malas madres y lesbianas” (Horton 2017, 147). Sin embargo, también se han reportado casos de mujeres empoderadas por este mismo activismo, por ejemplo, aquellas que participan en el Frente Amplio Opositor a la Minera San Xavier en San Luis Potosí, las cuales “valoran mucho la satisfacción de haber participado y aportado desde sus particularidades a la causa, aprender y mantener el interés de continuar en actividades sociales, tener confianza en sí mismas, enfrentar sin miedo a la realidad y pensar que hay alternativas posibles a dificultades que se presentan” (Cortés et al. 2017, 46).

Conclusiones

La actividad minera en América Latina tiene orígenes prehispánicos. Sin embargo, su importancia económica, extensión territorial e intensidad tecnológica ha crecido notablemente en los últimos años a raíz de las políticas neoliberales implementadas en la región. El número de conflictos socioambientales relacionados con la minería también ha ido en aumento, con Chile, México y Perú a la cabeza. Con mucha frecuencia, dichos conflictos se experimentan de manera distinta por hombres y mujeres. Este trabajo se propuso analizar las dinámicas e impactos de género del extractivismo minero depredador en América Latina. En esta última sección se resumen los hallazgos del capítulo y se reflexiona sobre sus implicaciones.

El extractivismo minero ha sido considerado como una herramienta de desarrollo por organismos internacionales como el Banco Mundial, y varios gobiernos de la región, sin importar su sello ideológico. Para determinar su potencial de cambio, la minería ha sido clasificada en varios tipos, en función de factores como la escala; quién la practica; para qué fines; y el papel del Estado en su regulación o falta de esta. El capítulo se enfocó en el modelo convencional, depredador o a gran escala del extractivismo minero, caracterizado por la concentración de la riqueza, la escasa recaudación fiscal, el alto costo

ambiental y la baja generación de empleos (primordialmente masculinos) en el ámbito local.

El análisis de género de la minería convencional o depredadora es importante porque ayuda a profundizar en las dinámicas sociales de costo/beneficio de esta actividad para las comunidades involucradas. Muchos estudios asumen que estas son homogéneas y solo dan voz a liderazgos masculinos, cuando en realidad las experiencias de las mujeres con la minería son únicas por su condición de género. Ellas experimentan violencia de varios tipos (psicológica, física, sexual, patrimonial) que se practica en múltiples frentes (institucionales, comunitarios y domésticos) y por una variedad de actores (empresas, grupos militares y paramilitares, policía, compañeros del movimiento, compañeros de vida). A esto hay que añadir la inseguridad alimentaria que enfrentan por la pérdida de la biodiversidad y el despojo de tierras, además de las dificultades para acceder al agua de uso doméstico porque las fuentes de abastecimiento están contaminadas, privatizadas o son cada vez más escasas. Con la pérdida de formas tradicionales de subsistencia, y dado que la minería es una industria altamente masculinizada, las mujeres han perdido autonomía económica al interior de sus hogares. Sus redes sociales se han debilitado ante la ruptura del tejido social ocasionada por la división de las comunidades en torno a la minería y las prácticas clientelares de las empresas. Las mujeres que se involucran en espacios de movilización tienen que lidiar tanto con barreras internas como externas a sus organizaciones, situación que aumenta su carga de trabajo, abre mayores frentes para la estigmatización e impide la expresión de sus necesidades y potenciación de su liderazgo.

En conclusión, las mujeres latinoamericanas tienen experiencias propias con la práctica de la minería a gran escala en todos los ámbitos: derecho a vivir una vida libre de violencia; acceso a recursos naturales y productivos, salud, bienestar y calidad de vida; actividades económicas; redes sociales; participación ciudadana. En todos ellos hay evidencias de discriminación por su condición de género. Es necesario documentar con mayor detalle estas dinámicas e impactos para cada país, ya que lo que se sabe es mínimo en comparación con el tamaño de la inversión y del problema. También es importante fomentar el intercambio de experiencias con la expectativa de que, reflexio-

nando juntas, las mujeres podrán articular sus luchas de manera más efectiva. No queremos dejar de mencionar el enorme daño que causa la incapacidad del Estado para protegerlas frente a desalojos, violación de sus derechos, explotación sexual y otros crímenes que en ocasiones suceden en complicidad con las empresas.

Coincidimos con Ibarra (2014) cuando señala que es indispensable seguir documentando la práctica de la minería con enfoque de género en América Latina. La mayoría de las investigaciones son de tipo deductivo; es necesario recabar mucha más información a nivel de terreno, tanto cuantitativa como cualitativa, en todas las localidades donde sea posible. Contamos con informes escritos con fines de denuncia por organismos internacionales o de la sociedad civil que no siempre logran articular las experiencias concretas de las mujeres con teorías que relacionen procesos globales de despojo con el análisis feminista, como sí lo hace Falquet (2014) con el uso de términos “hombres en armas” y “mujeres en servicios” para explicar el incremento de la violencia estructural de género. Asimismo, se requiere de mayor precisión conceptual en el uso del vocablo “conflicto socioambiental”, ya que hay mucha discrepancia en los datos sobre dónde se encuentran y cómo se manifiestan. También hay que estudiar con mayor profundidad y desde un enfoque comparativo a la pequeña minería en relación con la de gran escala, no solo al interior de un país sino también en los ámbitos regional y continental, todo esto analizando los impactos diferenciados en hombres y mujeres de la actividad minera.

Queremos cerrar haciendo una última reflexión sobre el estado actual de la investigación en México, país que se encuentra entre los tres primeros en número de conflictos reportados, y que, sin embargo, apenas ha comenzado a producir estudios de caso (Salazar y Rodríguez 2015; Salazar 2017; Castro et al. 2015; Cortés et al. 2017, 2018) cuya riqueza etnográfica sirve para darnos cuenta de la enorme complejidad del problema. Es muy probable que otros países reporten una similar ausencia de información. El capítulo documenta escenarios principalmente de Perú, Colombia, Chile y Argentina; faltan varios países de Sudamérica. En Centroamérica solo hicimos referencia a dos:

Honduras y Guatemala. Sin duda es indispensable sumar esfuerzos para seguir sistematizando y analizando los impactos de género del extractivismo minero en el continente latinoamericano. Esperamos haber inspirado la imperiosa necesidad de hacerlo por medio del presente documento.

Referencias

- Aliaga, Carmen y Ángela Cuenca. 2015. “Participación política de las mujeres indígenas campesinas en contextos de violencia medio-ambiental en Bolivia”. En *Mujeres defendiendo el territorio. Experiencias de participación en América Latina*, coordinado por Laura María Carvajal y Christina Papadopoulou, 71-80. Bogotá: Fondo de Acción Urgente América Latina y el Caribe (FAU-AL).
- Azamar, Aleida y José Ignacio Ponce. 2014. “Extractivismo y desarrollo, los recursos minerales en México”. *Problemas del Desarrollo* 45 (179): 137-158.
- Barcia, Inmaculada. 2017. *Defensoras de derechos humanos confrontando a las industrias extractivas*. Toronto: Asociación para los Derechos de las Mujeres y el Desarrollo; Women Human Rights Defender. https://www.awid.org/sites/default/files/atoms/files/sp_whrd_confronting_extractive_industries.pdf.
- Bebbington, Anthony. 2009. “Industrias extractivas, actores sociales y conflictos”. En *Extractivismo, política y sociedad*, editado por Centro Andino de Acción Popular y Centro Latinoamericano de Ecología Social, 131-156. Ecuador: Centro Andino de Acción Popular; Centro Latinoamericano de Ecología Social.
- Bermúdez, Rosa, Tatiana Rodríguez y Lilia Tatiana Roa. 2011. “Mujer y minería. Ámbitos de análisis e impactos de la minería en la vida de las mujeres. Enfoque de derechos y perspectiva de género”. Ponencia presentada en el Encuentro Latinoamericano Mujer y Minería.

- Bermúdez, Rosa, Karol Zambrano y Lilia Tatiana Roa. 2014. *Los territorios, la minería y nosotras: las mujeres nos preguntamos, guía de trabajo*. Bogotá: Cesat Agua Viva-Amigos de la Tierra.
- Bórquez, Rita. 2011. "Mujeres indígenas, campesinas y su organización por el acceso a la tierra". En *Mujer rural: cambios y persistencias en América Latina*, coordinado por Zulema Burneo, 60-84. Lima: Centro Peruano de Estudios Sociales.
- Carrión, Andrea. 2016. "Extractivismo minero y estrategia de desarrollo: entre el nacionalismo de los recursos y los conflictos socioterritoriales". En *La revolución ciudadana en escala de grises. Avances, continuidades y dilemas*, editado por Matthieu Le Quang, 181-200. Quito: Instituto de Altos Estudios Nacionales.
- Castro, Ana Gabriel, Emma Zapata Martelo, Ma. Antonia Pérez Olvera y Guadalupe Beatriz Martínez Corona. 2015. "Desposesión, minería y transformaciones en la vida de la población de Cedros, Zacatecas, México". *Oxímora Revista Internacional de Ética y Política* 7: 276-299.
- Ceja, Jorge. 2014. "Extractivismo minero, globalización neoliberal y resistencias socioambientales en México". *Contextualizaciones Latinoamericanas* 6 (11):1-10.
- Chaparro, Eduardo y Jeannette Lardé. 2009. *El papel de la mujer en la industria minera de Centroamérica y el Caribe. Serie Recursos Naturales e Infraestructura*, 144. Santiago de Chile: Comisión Económica para América Latina y el Caribe; Cooperación Técnica Alemana.
- Cladem (Comité de América Latina y el Caribe para la Defensa de los Derechos de las Mujeres). "La participación de las mujeres indígenas en la conservación del patrimonio cultural". https://www.ohchr.org/Documents/Issues/IPeoples/EMRIP/CulturalHeritage/CLADEM_sp.pdf.
- Cobean, Robert. 2002. *Un mundo de obsidiana: minería y comercio de un vidrio volcánico en el México Antiguo*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia; University of Pittsburg.

- Coll, Atlántida, María Teresa Sánchez Salazar y Josefina Morales. 2002. *La minería en México. Geografía, historia, economía y medio ambiente*. México: Instituto de Geografía-UNAM.
- Comelli, María. 2012. “Cuerpos en confrontación. Mujeres y acciones colectivas por la vida frente a la minería a cielo abierto en Argentina”. *Artemis* 13:129-142.
- Composto, Claudia y Lorena Navarro. 2012. “Estados transnacionales extractivistas y comunidades movilizadas: dominación y resistencia en torno a la minería a gran escala en América Latina”. *Theomai* 25: 58-78.
- Cornejo, Luis, Pablo Miranda y Miguel Saavedra. 1997. “Cabeza de León, una localidad de exploración minera”. *Chungara* 29: 7-17.
- Cortés, Ramón, Emma Zapata Martelo, María del Rosario Ayala Carrillo, Rocío Rosas Vargas y Hermilio Navarro Garza. 2017. “Megaminería y género. Acumulación por desposesión en Cerro de San Pedro, San Luis Potosí”. *Sociedad y Ambiente* 5 (12):61-97.
- Cortés, Ramón, Emma Zapata Martelo, María del Rosario Ayala Carrillo y Rocío Rosas Vargas. 2018. “Miradas de género hacia el interior del movimiento socioambiental Frente Amplio Opositor a Minera San Xavier”. *Intersticios. Revista Sociológica de Pensamiento Crítico* 12 (2): 35-49.
- Cuadros-Falla, Julia. 2011. “Impacto de la minería en la vida de hombres y mujeres del Sur andino. Los casos de Las Bambas y Tintaya”. En *Mujer rural: cambios y persistencias en América Latina*, coordinado por Zulema Burneo, 207-238. Lima: Centro Peruano de Estudios Sociales.
- Dani, Sergio, Claudio Malavolta, Marcio Dos Santos, Paulo Serrano-Neves y Laure Terrier. 2019. “Geocide, Ecocide, and Genocidal Type Outcomes from Large-scale Open Pit Mountaintop Gold Mining in the Outskirts of Paracatu, Brazil”. *Environmental Justice* 12 (13): 99-111. <http://doi.org/10.1089/env.2018.0039>.
- Delgado, Gian Carlo. 2010. “América Latina y el Caribe como reservas estratégicas de minerales”. En *Ecología política de la minería en América Latina*, coordinado por Gian Carlo Delgado Ramos, 17-57. México: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades-UNAM.

- Falquet, Jules. 2014. “Hacia un análisis feminista y dialéctico de la globalización neoliberal: el peso del complejo militar-industrial sobre las mujeres globales”. *Revista Internacional de Pensamiento Político* 9: 139-148.
- FAU-AL (Fondo de Acción Urgente América Latina y el Caribe). 2016. *Extractivismo en América Latina: Impacto en la vida de las mujeres y propuestas para la defensa del territorio*. Bogotá: FAU-AL.
- Garibay, Claudio. 2010. “Paisajes de acumulación minera por desposesión campesina en el México actual”. En *Ecología política de la minería en América Latina*, coordinado por Gian Carlo Delgado Ramos, 133-182. México: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades-UNAM.
- Gudynas, Eduardo. 2009. “Diez tesis urgentes sobre el nuevo extractivismo. Contextos y demandas bajo el progresismo sudamericano actual”. En *Extractivismo, política y sociedad*, editado por Centro Andino de Acción Popular y Centro Latinoamericano de Ecología Social, 187-225. Ecuador: Centro Andino de Acción Popular; Centro Latinoamericano de Ecología Social.
- Gudynas, Eduardo. 2013. “Extracciones, extractivismos y extrahecciones. Un marco conceptual sobre la apropiación de recursos naturales”. *Observatorio del Desarrollo* (18): 1-18.
- Gudynas, Eduardo. 2015. *Extractivismos: ecología y economía política de un modo de entender el desarrollo y la naturaleza*. La Paz, Bolivia: Centro de Documentación e Información Bolivia.
- Horton, Lynn. 2017. “Movimientos de mujeres en América Latina”. En *Movimientos sociales en América Latina. Perspectivas, tendencias y casos*, editado por Paul Almeida y Allen Cordero, 143-158. Buenos Aires: Clacso.
- Ibarra Melo, Eugenia. 2014. “Las mujeres en la minería. Estado del arte y posibles líneas de investigación”. Documento de trabajo núm. 157. Cali: Facultad de Ciencias Sociales y Económicas Universidad del Valle.
- Jiménez, Catalina, Paulina Rojas y Raúl Troncoso. 2014. “Género, trabajo y subjetividad: el lugar de la mujer en la minería”. *Persona y Sociedad* 28 (3): 65-95.

- Lastra, Gilberto. 2014. “Los demonios de la minería en América Latina”. *SDP Noticias*, 10 de marzo. <https://www.sdpnoticias.com/columnas/2014/03/10/los-demonios-de-la-mineria-en-america-latina>.
- Machado, Horacio. 2011. “El auge de la minería transnacional en América Latina. De la ecología política del neoliberalismo a la anatomía política del colonialismo”. En *La naturaleza colonizada. Ecología política y minería en América Latina*, coordinado por Héctor Alimonda, 135-180. Buenos Aires: Clacso.
- Merchand, Marco. 2016. “Neoextractivismo y conflictos ambientales en América Latina”. *Espiral* 33(66):155-192.
- Ocmal (Observatorio de Conflictos Mineros de América Latina). “Mapa de conflictos mineros”. https://mapa.conflictosmineros.net/ocmal_db-v2/.
- Poats, Susan. 1999. “La dimensión de género en el manejo alternativo de conflictos socioambientales: una exploración preliminar”. En *Comunidades y conflictos socioambientales: experiencias y desafíos en América Latina*, compilado por Pablo Ortiz, 141-154. Quito: Ediciones Abyala-Yala; Programa Bosques, Árboles y Comunidades Rurales-Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación; Fundación de Desarrollo.
- Salazar, Diego. 2003. “Arqueología de la minería: propuesta de un marco teórico”. *Revista de Antropología* 17: 125-49.
- Salazar, Diego y Flora Vilches. 2014. “La arqueología de la minería en el centro-sur andino: Balance y perspectivas”. *Estudios Atacameños. Arqueología y Antropología Surandinas* 48: 5-21.
- Salazar, Hilda y Maritza Rodríguez. 2015. *Miradas en el territorio, cómo mujeres y hombres enfrentan la minería. Aproximaciones a tres comunidades mineras en México*. Ciudad de México: Fundación Heinrich Böll Stiftung.
- Salazar, Hilda. 2017. “El extractivismo desde el enfoque de género: una contribución en las estrategias para la defensa del territorio”. *Sociedad y Ambiente* 5 (13): 35-57.
- Sánchez-Albavera, Fernando y Jeannette Lardé. 2006. *Minería y competitividad internacional en América Latina*. Santiago de Chile: Cepal.
- Sánchez, María. 2010. “La estructura territorial de la minería mexicana al inicio del tercer milenio”. En *Ecología política de la minería en América*

- Latina*, coordinado por Gian Carlo Delgado Ramos, 97-132. México: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades-UNAM.
- Soraire, Florencia, Laura Barrionuevo y Gabriela Bard. 2013. "Mineras. Trabajar y habitar en las minas. Un análisis desde la antropología del trabajar; la producción social del hábitat y la perspectiva crítica del género". *Revista de Antropología Experimental* 13 (10): 129-149.
- Soto, Zulema. 2011. "Chile: la mujer en la minería y en la prevención de conflictos mineros". En *Taller internacional. Inclusión del enfoque de género en la prevención de conflictos mineros*, coordinado por Ana María Aranibar, 43-50. La Paz, Bolivia: Programa Ciencia y Tecnología para el Desarrollo; Red de Prevención y Resolución de Conflictos; Dirección de Medio Ambiente-Plan Mujeres y Minería; Organismo Latinoamericano de Minería.
- Svampa, Maristella. 2019. *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina. Conflictos socioambientales, giro ecoterritorial y nuevas dependencias*. Bielefeld: Universidad de Guadalajara; Centro María Sibylla Merian de Estudios Latinoamericanos Avanzados en Humanidades y Ciencias Sociales.
- Tetreault, Darcy. 2013. "La megaminería en México: reformas estructurales y resistencia". *Letras Verdes. Revista Latinoamericana de Estudios Socioambientales* 14: 214-231.
- Tilzey, Mark. 2019. "Authoritarian Populism and Neo-extractivism in Bolivia and Ecuador: The Unresolved Agrarian Question and the Prospects for Food Sovereignty as Counter-hegemony". *The Journal of Peasant Studies* 46 (3). <https://doi.org/10.1080/03066150.2019.1584191>.
- The Global Initiative Against Transnational Organized Crime. 2016. *Organized Crime and Illegally Mined Gold in Latin America*. Ginebra: Global Initiative.
- Toledo, Víctor. 2012. "La cuarta guerra de Calderón: el ecocidio". *La Jornada*. 23 de noviembre de 2012. <https://www.jornada.com.mx/2012/11/23/opinion/025a1pol#texto>.

- Tourliere, Mathieu. 2017. "El país, una gigantesca concesión (mapas)". *Proceso*. 23 de agosto. <https://www.proceso.com.mx/500030/pais-una-gigantesca-concesion-mapas>.
- Ulloa, Astrid. 2016. "Feminismos territoriales en América Latina: Defensas de la vida frente a los extractivismos". *Nómadas* 45:123-139.
- Uribe, José Alfredo. 1996. "Minería de cobre en el occidente del México prehispánico: un acercamiento historiográfico". *Revista de Indias* 56 (207): 297-332.
- WILPF (Women's International League for Peace and Freedom). 2016. *Creando una agenda internacional de género y paz: impacto de la minería canadiense en Latinoamérica*. Ginebra: Women's International League for Peace and Freedom.
- Zaremborg, Gisela y Valeria Guarneros-Meza. 2018. "Conversando con Goliath. Bases hemerográficas y mapas de conflictos: minería, energía eólica, energía hidroeléctrica e hidrocarburos". <https://conversingwithgoliath.wixsite.com/misitio/datos-y-mapas>.

12

Vulnerabilidad-autonomía

Ericka Fosado Centeno

The key initial insight of social or relational accounts of autonomy is that full autonomy – the real and effective capacity to develop and pursue one’s own conception of a worthwhile life – is only achievable under socially supportive conditions. It is an impressive accomplishment that, on the path from helpless infancy to mature autonomy, we come to be able to trust our own feelings and intuitions, to stand up for what we believe in, and to consider our projects and accomplishments worthwhile. We cannot travel this path alone, and we are vulnerable at each step of the way to autonomy undermining injustices not only to interference or material deprivation, but also to the disruptions in the social nexus that are necessary for autonomy.

AXEL HONNETH Y JOEL ANDERSON

Human life is conditioned by vulnerability. By virtue of our embodiment, human beings have bodily and material needs; are exposed to physical illness, injury, disability, and death; and depend on the care of others for extended periods during our lives. As social and affective beings we are emotionally and psychologically vulnerable to others in myriad ways: to loss and grief; to neglect, abuse, and lack of care; to rejection, ostracism, and humiliation. As sociopolitical beings, we are vulnerable to exploitation, manipulation, oppression, political violence, and rights abuses. And we are vulnerable to the natural environment and to the impact on the environment of our own, individual and collective, actions and technologies.

CATRIONA MACKENZIE

Introducción

Violencia exacerbada, pauperización de los medios de subsistencia, debilitamiento de las políticas de bienestar, aumento de las brechas de desigualdad, degradación del sistema natural, son algunos de los procesos que conducen a que las experiencias de fragilidad, inseguridad e incertidumbre estén cada vez más presentes. De ahí que resulte necesario recuperar el potencial explicativo del concepto de vulnerabilidad desde un enfoque sociopolítico que ayude a entender los procesos y los mecanismos sobre los que se sostiene, para así identificar rutas que permitan aminorarla.

Esta tarea adquiere aún mayor relevancia en el análisis socioambiental, en el que la vulnerabilidad está teniendo una presencia protagónica, impulsada principalmente por la necesidad de identificar los riesgos asociados al cambio climático y las vías propicias para enfrentarlos. Pero la vulnerabilidad no es un concepto unívoco o neutro, algunos de sus usos pueden conducir a la subordinación de grupos que a lo largo de la historia han sido excluidos. Por ejemplo, en el debate climático se suele presentar a las mujeres como un grupo en particular vulnerable, al utilizar argumentos con un sustento empírico frágil o interpretaciones simplistas que no abordan los factores culturales y políticos que, en cualquier caso, las han colocado en dicha posición (Arora-Jonsson 2011). Este uso del concepto está conformando una vía para reproducir nociones que esencializan a las mujeres al anclarlas a la función materna, bajo una mirada paternalista que busca protegerlas pero que falla en reconocerlas como sujetos iguales, lo que naturaliza los procesos sociales que alimentan la vulnerabilidad.

Por ello en algunos círculos feministas puede haber desconfianza sobre la pertinencia de este concepto; sostengo, sin embargo, que sería un error analítico desconocer su potencial explicativo, no solo porque la vulnerabilidad es una experiencia ineludible, sino porque en la actualidad se están multiplicando los factores ambientales, sociales y políticos que brindan condiciones para ampliarla. Frente a ello, el feminismo ha de contar con herramientas para apropiarse del concepto y tomarlo como base para la construcción de un aparato crítico.¹

¹ El feminismo es un campo de pensamiento en el que habitan posturas divergentes,

A este propósito está dirigido el presente capítulo: construir un campo de análisis a partir de la articulación entre autonomía y vulnerabilidad, transitando de un enfoque de gestión de riesgos —que prevalece en el debate socioambiental— hacia un análisis sociopolítico que permita captar cómo se articulan los procesos de degradación ecológica con los de desigualdad y subordinación. Para emprender esta ruta crítica es preciso, en primer lugar, establecer algunas coordenadas teóricas; así, en el primer apartado se expone una breve arqueología conceptual. En seguida, al recuperar las aportaciones de la filosofía feminista, se propone un modelo de análisis de procesos de vulnerabilidad-autonomía en el que se incorporan factores ambientales, sociales, culturales, materiales, políticos y vinculares, que en conjunto dinamizan las prácticas en las que se juega la posibilidad de tener una vida digna. Una vez tendido este marco analítico, en las conclusiones se reflexiona sobre la relevancia de trabajar estos conceptos a la luz de las realidades latinoamericanas, una tarea que aportará al posicionamiento de la reflexión socioecológica en un marco de justicia.

Arqueología conceptual

El concepto de vulnerabilidad es toral en los estudios socioambientales, no solo porque constituye un referente a partir del cual se están pensando problemas como el cambio climático, sino porque por medio de él se pueden analizar las condiciones que subyacen a la precarización de las condiciones de vida en un contexto socioeconómico y político impulsado por la dinámica neoliberal.² Hay una multiplicidad de factores que conducen a que la experiencia de

comparten su crítica a un orden social que es de dominio masculino, pero sus cuestionamientos y argumentos tienen mucho que aportar también para reflexionar sobre las relaciones sociedad-naturaleza. Sobre este punto véase el capítulo de Estela Serret incluido en este libro.

² Tal como lo muestran muchos de los trabajos de esta obra, entre los que destacan los realizados por Raúl García y Nancy Jiménez, Natalia Armijo, Ana De Luca, Patricia Susial, Verónica Vázquez, Rocío Martínez y Dulce María Sosa.

vulnerabilidad sea cada vez más presente, por ello en la actualidad el concepto resurge y demanda una revisión crítica, de tal manera que aporte a la comprensión de los mecanismos sociales que obstaculizan el logro de la igualdad y la libertad.

Ahora bien, es importante señalar que hay poco consenso sobre la definición de la vulnerabilidad o los componentes que le caracterizan. De ahí que sea importante esbozar una breve arqueología del concepto³ para delimitar el campo en el que se inserta la propuesta que se presentará más adelante. De inicio habría que señalar que el concepto es ampliamente utilizado en investigación teórica y aplicada en distintas áreas: se ha trabajado sobre todo en la economía, la antropología, la psicología, la ingeniería, la geografía y la ecología. Sin embargo, en su origen tuvo un mayor desarrollo en el estudio de desastres, para analizar la pérdida de bienestar y los efectos de la exposición a varios tipos de riesgos. Así, en la década de los ochenta, la vulnerabilidad se definió como el grado de exposición a un peligro natural; el propósito de este tipo de estudios consistió en proponer medidas técnicas implementadas desde el Estado para reducir las posibilidades de daño.

Tiempo después, a partir de los noventa, se amplió el espectro de la vulnerabilidad al describirla como un conjunto de características individuales o grupales que cobraban relevancia frente a un peligro en determinados contextos (Blaikie en Misztal 2011). En este periodo se introduce el tema de la adaptación, se amplía el espectro de amenazas abordadas y se reconocen las que surgen por cuestiones socioeconómicas y políticas. Desde esta perspectiva interesa identificar a los grupos vulnerables y sus capacidades de adaptación, para ello, se trabaja en distinguir los factores físicos, sociales e individuales que operan en la generación de riesgos (Misztal 2011). La lógica que opera en esta aproximación es causal: encontrar el origen de la vulnerabilidad y entender cómo se asocia con ciertos peligros, para situar geográficamente a los grupos y conocer su respuesta ante el desastre.

³ Este ejercicio sigue la sistematización crítica elaborada por Misztal (2011).

A inicios del presente siglo, la vulnerabilidad adquiere mayor densidad operativa; se introducen otros elementos como exposición, sensibilidad y resiliencia. El acento se sigue colocando en la capacidad de las personas y los grupos para reponerse, y se enfatiza la posibilidad de adaptación frente a los riesgos; este enfoque es el que prevalece en las políticas ambientales.

Resumiendo: en una primera etapa, la vulnerabilidad se concibe como un resultado de la exposición a un peligro físico, mientras que en la segunda se describe como una condición que antecede a un desastre socioambiental, finalmente en la tercera formulación se concibe como una falla en la capacidad de adaptación (Misztal 2011). Todas estas perspectivas han sido criticadas por guiarse con una lógica tecnócrata de gestión de riesgos, lo que conduce en la mayoría de los casos, a ignorar los procesos socioeconómicos que colocan a las personas en una posición de vulnerabilidad. Asimismo, se ha observado que etiquetar a un grupo como vulnerable contribuye a estereotipar a las personas como víctimas, dependientes e incluso patológicas, lo que puede fomentar la exclusión social y la discriminación (Mackenzie, Rogers y Dodds 2014).

Cada vez es más reconocido en la “ciencia de la vulnerabilidad” —tal como la denomina Misztal (2011)— que la gente es vulnerable en distinto grado a diversos riesgos dependiendo de factores (como el género, la etnia, la clase, la edad, el estatus migratorio y la discapacidad) que determinan la manera en que las personas enfrentan las amenazas biofísicas. Aun así, en la actualidad la mayoría de las definiciones y metodologías siguen la misma lógica, destacan tres formas de abordarla: 1) como una situación asociada al grado de exposición a un peligro; 2) como una condición social que posibilita o limita la resiliencia, y 3) como una integración de las anteriores (Cutter, Boruff y Lynn 2003); lo que por lo general deriva en identificar grupos vulnerables y gestionar los riesgos a los que están expuestos.

A pesar de los efectos no deseados de este enfoque, sin duda puede ser útil para conocer medidas que, en el corto y mediano plazo, accionen estrategias de prevención y recuperación ante amenazas y riesgos específicos. Pero es importante tener presente que asociar la vulnerabilidad a un peligro particular es una operación reduccionista, pues implica realizar un corte de tiempo bastante reducido —dado sobre todo por los márgenes de la exposición y la

adaptación—, lo que no alcanza para captar todo el conjunto de mecanismos que van produciendo, a lo largo de la vida, condiciones y situaciones precarias o adversas. De ahí que sea muy posible que el enfoque de riesgos, sin un análisis sociopolítico y temporal amplio, en el mejor de los casos ofrezca soluciones paliativas, pero también puede constituirse en una vía de reproducción de la desigualdad y la subordinación.

Por ello es importante contar con un marco analítico que permita captar la vulnerabilidad no solo como una experiencia momentánea derivada de la exposición a un riesgo, sino como un proceso que se articula a factores socioeconómicos, culturales, políticos, ambientales y vinculares. Esta tarea constituye un reto, pues como bien señala Misztal (2011), en las ciencias sociales este concepto ha sido tratado por lo general como una cuestión secundaria, asociada a la pobreza o a la exclusión social y, aunque a nivel empírico estos fenómenos pueden solaparse y retroalimentarse, es importante identificar sus componentes y forma de funcionamiento particular. Para ello, a continuación, se retoman algunos trabajos que abordan la vulnerabilidad como un objeto de estudio sociopolítico específico.

Desde esta postura analítica, hay una tendencia que aborda la vulnerabilidad como producto de tres factores: la precariedad económica, la sensación de inseguridad (experimentada a nivel individual) y la exposición a riesgos (generados por las condiciones socioeconómicas).⁴ Por otra parte, Böhnke (2008) define la vulnerabilidad como un espacio en el que convergen la inseguridad económica y el aislamiento social. Grafica estas relaciones en dos ejes, el primero de naturaleza económica cuyos polos serían la integración y la exclusión; el segundo de orden social con los vectores de inserción o aislamiento. Desde una perspectiva más cercana a la filosofía política, Turner (2006) considera que la vulnerabilidad es una condición compartida por todos los seres humanos en tanto somos susceptibles de padecer humillación o dolor, lo que, aunado a la susceptibilidad ante las acciones de los otros, justifica ontológicamente la importancia de los derechos humanos.

⁴ Esta línea es trabajada por Chambers (1989) y Moser (1998); se puede encontrar una síntesis de sus propuestas en Misztal (2011).

El trabajo de Misztal (2011) constituye una de las propuestas más completas que toma a la vulnerabilidad como el centro de su reflexión; para ella el término tiene el potencial de articular las complejas dinámicas actuales generadas por la globalización, los cambios ambientales, las luchas por el reconocimiento y las disputas sociopolíticas por recursos y territorios. La autora enfatiza la importancia de trabajar sociológicamente el concepto, con el objetivo de identificar “remedios” adecuados que logren aminorarla. Distingue así tres estados de la vulnerabilidad:

La vulnerabilidad derivada de la interdependencia: estamos constantemente expuestos a las acciones de otros, no solo de nuestro círculo más cercano —en términos geográficos o incluso temporales—, sino que nuestras prácticas cotidianas pueden poner en riesgo a generaciones futuras o a personas con las que no compartimos el espacio. La vulnerabilidad como interdependencia también alude a los cuidados que requiere el ser humano para sobrevivir durante la crianza, después de la cual nunca se logra la total independencia. La necesidad de cuidado y reconocimiento nos hace susceptibles y, por tanto, vulnerables a la acción de otras personas. El remedio que propone en este caso es construir lazos de responsabilidad y solidaridad hacia otros.

La vulnerabilidad derivada de la incertidumbre: se desprende de la imposibilidad de conocer el futuro, así como de la ansiedad y los miedos generados por no poder predecir la experiencia humana. De alguna manera se vincula con los riesgos sociales, pero acentúa sobre todo la angustia subjetiva respecto al futuro. El remedio que propone es articular una promesa como idea de porvenir compartido.

La vulnerabilidad derivada de experimentar el tiempo como irreversible: dado que es imposible liberarse de la consecuencia de los daños recibidos, la sensación de vulnerabilidad puede permanecer, de no tener capacidad para remontarlos, y limita a la vez la posibilidad de autoprotección y de cooperación con otros. De acuerdo con la autora, lograr perdonar o sanar la relación con el pasado, es un paso esencial para evitar que la vulnerabilidad se mantenga, en especial la de aquellos grupos que sostienen relaciones de tensión con sus antiguos opresores. El remedio que propone es facilitar procesos de perdón.

La propuesta de Misztal parte del objetivo de justificar el trabajo sobre la vulnerabilidad desde una perspectiva sociopolítica. Para ello utiliza el concepto como un parámetro normativo, es decir, para construir una plataforma desde la cual impulsar un programa que accione nuevos arreglos sociales, y que abarque desde la esfera individual hasta la internacional. Desafortunadamente, al priorizar la búsqueda de remedios frente a la vulnerabilidad —más que la comprensión de cómo esta opera—, la autora suele basarse en aproximaciones de corte psicosocial sin lograr traducirlas del todo a una lógica sociopolítica que muestre los mecanismos y las dinámicas sociales que la generan, la amplían y la mantienen.

En la exploración teórica que dio lugar a estas reflexiones, encontré que la propuesta de Mackenzie (2014a) es la que ofrece mayor profundidad y precisión para construir un andamiaje analítico. Desde la filosofía feminista, la autora utiliza el concepto para abordar temas como la bioética, el cuidado y la autonomía; concibe a la vulnerabilidad como un fenómeno multidimensional alimentado de diversas fuentes, y propone la siguiente taxonomía:

Vulnerabilidad inherente: la vulnerabilidad es intrínseca a la condición humana porque, en tanto seres biológicos, el dolor es una experiencia ineludible; y en tanto seres sociales, requerimos del reconocimiento y del cuidado de otras personas.

Vulnerabilidad situacional: depende del contexto socioeconómico, político o ambiental; puede estar presente en un corto periodo de tiempo, ser intermitente o permanente.

Vulnerabilidad patogénica: se alimenta de varias fuentes a la vez, es producto de diversos mecanismos sociales que, al ser moralmente condenables, reproducen fenómenos como la opresión o la injusticia. Este tipo de vulnerabilidad debilita la autonomía.

La propuesta de Mackenzie logra desmarcarse de argumentos esencialistas —tan asociados con prácticas paternalistas—, también ayuda a identificar distintas expresiones y temporalidades de la vulnerabilidad, por lo que constituye un referente central para abordar este concepto desde un enfoque feminista. Sin embargo, en su taxonomía no se distingue con claridad la disputa por los recursos —de toda índole— que sirven para mantener posiciones más

autónomas o para disminuir la vulnerabilidad. Inspirada en su propuesta considero necesario construir una herramienta operativa que permita dar cuenta de lo anterior.

Modelo analítico⁵

Vulnerabilidad, un enfoque agregado: condición, posición y situación

Esta propuesta se construyó al pensar la vulnerabilidad como un proceso, lo que implicó dos tareas: 1) identificar los elementos básicos que la componen, y 2) incorporar códigos operativos que permitan dar cuenta empíricamente del fenómeno y su transcurrir en el tiempo. Respecto al primer punto, un componente común a todas las definiciones de vulnerabilidad es la posibilidad de experimentar dolor; se alude, así, a una condición dada por la corporalidad: ser un cuerpo susceptible a la enfermedad y que, para mantenerse requiere la satisfacción de necesidades ineludibles (nutrimentos, resguardo, descanso). Esta definición, sin embargo, no es suficiente, porque no capta el juego de relaciones sociales a través de las cuales se disputan los recursos para satisfacer dichas necesidades, ni las condicionantes socioculturales que van colocando a las personas —a lo largo del tiempo— en posiciones diferentes de poder para hacer valer sus intereses y elecciones.

Reconocer que la vulnerabilidad es una condición inherente a la vida humana no es suficiente para entender cómo esta se amplía o se reduce. Los seres humanos no somos entes pasivos frente al contexto cuya única posibilidad de respuesta para la sobrevivencia sea la adaptación. Las personas confeccionan herramientas —sociales, políticas, económicas, culturales— para transformar su contexto y abrirse posibilidades de ser, esa es también una cualidad propiamente humana. Y para abrir camino a la satisfacción de sus necesidades, deseos e intereses, enfrentan también tensiones y disputas basadas en

⁵ Para conocer un ejemplo de la aplicación empírica de este modelo en el análisis de trayectorias socioambientales, véase Fosado (2017).

relaciones de poder. En este sentido, la vulnerabilidad puede expresarse como condición o posición dependiendo de la dimensión que se observe; asimismo, puede manifestarse como una situación desplegada frente a amenazas particulares. Esta es a la que más atención se le presta en el debate socioambiental, pero resulta insuficiente para observar los mecanismos sociopolíticos que reproducen la vulnerabilidad.

Siguiendo esta lógica, considero clave contar un concepto agregado de la vulnerabilidad a fin de observar cómo se articula la degradación ecológica con la desigualdad y la subordinación.⁶ Partiendo de este interés propongo abordar la vulnerabilidad como un proceso de inhibición de capacidades para tener una vida digna, que se expresa como daño, dolor, humillación, subordinación, exclusión o falta de control. Este proceso se configura por la superposición de tres dimensiones: la ontológica, la relacional y la contextual, en las que la vulnerabilidad se presenta, respectivamente, como condición, posición o situación. Describo a continuación estas dimensiones.

1. Vulnerabilidad como condición

Apunta a la dimensión ontológica de la vulnerabilidad, en concreto tiene que ver con las necesidades que se desprenden por el hecho de ser-habitar un cuerpo y el potencial inherente de experimentar dolor o daño. De esta manera, la vulnerabilidad aparece cuando hay obstáculos para satisfacer las necesidades específicas ligadas a la corporalidad, no solo aquellas universales como alimentación, refugio o descanso, sino aquellas que surgen de situaciones particulares como la discapacidad. Cabe señalar que, aunque esta dimensión de la vulnerabilidad es permanente, se amplía en determinadas circunstancias o etapas

⁶ Además, como bien señala Mackenzie (2014b) este no puede ser un “concepto unitario” porque no existe una característica fundamental que baste para dar cuenta de él. Cuando interesa dar cuenta de un trazo de la experiencia que funciona de manera compleja, se requieren conceptos modulares o agregados que permitan identificar cómo se retroalimentan sus distintos componentes.

del ciclo vital (por ejemplo, durante una enfermedad o durante la infancia se depende en mayor medida del cuidado de otras personas para subsistir).⁷ En este sentido, aunque la dependencia sea intermitente, la condición de vulnerabilidad es latente.

Partir del reconocimiento de la universalidad de esta condición sirve para mostrar que todas las personas experimentamos vulnerabilidad en algún momento de nuestra vida; se evitan, así, nociones que etiquetan a ciertos grupos como en particular vulnerables, incapaces de cuidarse o necesitados de un trato tutelar que suele estar sustentado en un ejercicio de poder. Sin embargo, por otra parte, considero que reducir la vulnerabilidad solo a una cuestión ontológica conduce a una generalización poco útil. Como bien señalan Mackenzie, Rogers y Dodds (2014), etiquetar a las personas como igualmente vulnerables vacía de contenido analítico y práctico al concepto, y no se distinguen las necesidades específicas que surgen en cada contexto. En este sentido, la dimensión ontológica —expresada como condición— es un elemento clave para entender la vulnerabilidad, pero insuficiente para dar cuenta de los factores relacionales y contextuales que intervienen en su construcción, de ahí que se agreguen las siguientes dimensiones.

2. Vulnerabilidad como posición

Esta dimensión relacional surge de la posibilidad de padecer humillación, subordinación o exclusión al no contar con aquellos recursos que se valoran socialmente y que confieren prestigio o estatus. La falta de estos recursos no depende de un error en el desempeño individual sino de una serie de mecanismos o arreglos sociales —basados en factores como la clase, la edad, la

⁷ Aquí se hace referencia a un aspecto muy básico del cuidado: como el apoyo para satisfacer necesidades básicas, que resultan ineludibles para mantener la vida, y que no pueden ser cubiertas de manera autónoma. Sin embargo, se reconoce que el cuidado es una práctica mucho más amplia tal como se expone en el capítulo de Makieze Medina y Margarita Velázquez, incluido en esta obra.

adscripción de género, la etnia, etcétera— que colocan a las personas en distintos campos de posibilidad para hacerse de tales recursos. En esta dimensión se consideran las normas económicas, legales, sociopolíticas y culturales que obstaculizan o facilitan el acceso a los recursos para determinados grupos.

De esta manera, aunque nuestra condición —en tanto seres animales— sea universal, la experiencia de vulnerabilidad de manera invariable estará configurada por la posición social que ocupemos de acuerdo con los recursos con los que contamos. De ahí que sea importante hacer la distinción entre personas vulnerables y posiciones vulnerables; en la primera formulación se sugiere que la vulnerabilidad obedece a una falla en la habilidad para autoprotgerse, mientras que en la segunda se focalizan las relaciones de poder que delimitan el acceso diferencial a oportunidades, toma de decisiones y campos de elección. Se enmarca así el tema en el terreno relacional, centrando la atención en cómo se distribuyen los recursos de acuerdo con distintos marcadores sociales que delimitan la posibilidad de acción. Con este enfoque se puede explorar cómo se produce la vulnerabilidad en las estructuras sociopolíticas, económicas y culturales que otorgan recursos y oportunidades diferenciales. Con base en lo anterior se puede distinguir que si bien, la vulnerabilidad como condición humana es ineludible, la vulnerabilidad como posición es producto de arreglos sociales y por ello, puede ser transformada.

3. Vulnerabilidad como situación

En esta dimensión contextual se engloban aquellas situaciones particulares derivadas de factores económicos, socioculturales, políticos o ambientales, que amenazan las estrategias de subsistencia y producen un daño que se experimenta como falta de control o incertidumbre. Ahí se insertan los riesgos que pueden debilitar el ejercicio de las capacidades para tener una vida digna. Es importante tener presente que, aunque la vulnerabilidad como situación es temporal, esta se engarza invariablemente con la posición que las personas ocupan en el campo social, es decir, su respuesta ante dicha situación depende de los recursos, las capacidades y las redes a las que tienen acceso. Identificar

lo anterior permite transitar del enfoque de gestión de riesgos a una lógica sociopolítica.

Distinguir estas tres dimensiones —que en el aspecto empírico operan al mismo tiempo— permite realizar un análisis más riguroso, pues por medio de ellas se puede observar cómo se articulan: experiencias de vulnerabilidad dadas por la condición humana —universales e inevitables—, con aquellas que son producto de arreglos sociales que funcionan con una lógica de dominación o exclusión, considerando también los factores que pueden ampliarla en situaciones específicas. En cualquier caso, la vulnerabilidad puede constreñir el campo de la autonomía, otro trazo de la experiencia que es fundamental en la agenda y en los estudios feministas, por estas dos razones se considera importante incluir este concepto en el modelo aquí propuesto.

Autonomía relacional

En los enfoques clásicos —enmarcados en la filosofía liberal— la autonomía por lo general se entiende como la capacidad de autodeterminación a partir del uso de la razón. Un sujeto autónomo es aquel que se define como autosuficiente e independiente. Ciertas posturas feministas trabajan la autonomía en el mismo sentido: como la capacidad de autogobernarse y actuar a partir de la aplicación de valores o razones propias. Esta concepción ha sido muy criticada porque puede enmascarar problemas de injusticia social y de desigualdad estructural, al hacerlos pasar como producto de decisiones individuales. Asimismo, algunos postulados feministas rechazan el uso de este concepto por considerar que la autonomía promueve ideales o valores masculinos al acentuar el papel de la razón sobre las emociones y el cuerpo, o al privilegiar lo individual sobre lo colectivo.⁸

Pero destacan otras posturas —a las que se adhiere esta propuesta— en las que se argumenta que la autonomía es un concepto necesario para entender

⁸ Para ahondar en este debate, véase Amorós (2000), Anderson (2003), Mackenzie (2010a) y Puleo (2000). También véase el capítulo de Estela Serret incluido en esta obra.

cómo las elecciones individuales se asientan en relaciones sociales signadas por el poder (Mackenzie 2014a; Stoljar 2018). En el campo de la filosofía feminista se ha venido trabajando sobre un enfoque relacional de la autonomía que permite identificar factores de dominación o subordinación; esta aproximación se desmarca de concepciones liberales que ofrecen la imagen de un sujeto atómico, incorpóreo y desvinculado. En contraposición, se enfatiza que los seres humanos se desarrollan invariablemente desde su cuerpo y a través de sus vínculos afectivos o sociales.⁹

En este sentido, el sujeto autónomo no se distingue por su autosuficiencia, autodeterminación o racionalidad sino por estar configurado por factores socioculturales, económicos y políticos que establecen las condiciones de posibilidad para construir un proyecto propio. La autonomía relacional se concibe sobre un principio fundamental: se conforma en la práctica y se objetiva en el ejercicio de una serie de capacidades para la autodeterminación. A diferencia del enfoque liberal, se argumenta que la autonomía emerge de la relación con otras personas, pues “las instituciones sociales y las relaciones interpersonales proveen del contexto y de las condiciones para adquirir dichas competencias” (Anderson 2014, 135; traducción propia).

La autonomía tiene, así, una “etología social”¹⁰ porque las habilidades para ejecutarla se aprenden en interacción con los otros, pero también porque su propósito no es tan solo sostener la voluntad individual sino producir o mantener una posición en relación con los otros. De esta manera se muestra el carácter intersubjetivo de la autonomía: es igualmente importante contar con el reconocimiento de los otros sobre nuestra capacidad de determinación, como autolegitimar la propia capacidad de agencia (Anderson 2014).

Por otra parte, aunque de manera general, la autonomía se ha asociado con la libertad de elección atendiendo a los propios valores, identidad y proyecto; desde el enfoque relacional se señala que ninguno de estos elementos

⁹ Algunos trabajos que destacan en esta línea son los de Anderson y Honneth (2005), Anderson (2014), Anderson (2003), Dodds (2014), Mackenzie (2014a, 2014b), Mackenzie, Rogers y Dodds (2014), Rogers (2014) y Stoljar (2018).

¹⁰ Formulación recuperada de Anderson (2014).

surge de manera espontánea ni son neutros, sino que la toma de decisiones y el campo de elección son configurados por factores socioeconómicos, políticos y culturales. De ahí que se enfatizan estas condiciones para estudiar el desarrollo de la autonomía, la conformación de las identidades, los contextos para elegir y las preferencias adaptativas.

En resumen, el enfoque relacional de la autonomía comparte con la perspectiva liberal la importancia de ejercer un amplio grado de autodeterminación como requisito para tener una vida digna, pero concibe de manera muy diferente el proceso a partir del cual una persona emerge como un agente autónomo destacan los siguientes puntos: *a)* las habilidades para tomar decisiones y echar a andar un proyecto propio se aprenden y se desarrollan en un entramado de relaciones interpersonales, procesos sociales y estructuras institucionales; *b)* estos factores pueden facilitar u obstaculizar el ejercicio de la autonomía —lo que es claro en contextos de dominación y opresión—; *c)* de ahí la relevancia del reconocimiento que garantice el respeto a la propia capacidad de agencia.

En esta misma línea de reflexión, Mackenzie (2014b) ofrece una taxonomía de tres ejes necesarios para el desarrollo y ejercicio de la autonomía:

Autodeterminación: se refiere al campo de oportunidades y a la libertad para elegir qué valorar, quién ser y qué hacer. En este eje la autora coloca las condiciones estructurales que amenazan la autodeterminación, así como las condiciones de oportunidad para el ejercicio de la libertad. Las condiciones estructurales son favorables cuando se garantiza la libertad de expresión, de asociación, de conciencia, de elección religiosa, de participación política, de vivir libre de violencia, de expresión sexual y de movimiento. Para ejercer la libertad es necesario también contar con oportunidades de educación, trabajo, participación política y ejercicio de derechos. Tanto las condiciones como las oportunidades han de ser fomentadas por el Estado.

Autogobierno: se refiere a las habilidades necesarias para elegir y tomar decisiones que sean consistentes con aquello que se valora. En este eje la autora enfatiza las condiciones internas de la autonomía, la primera es la autenticidad con la que se subraya la relevancia de que las elecciones tomadas sean resultado de un proceso de autorreflexión y no supeditadas a factores

sociopolíticos de los que no se tiene conciencia.¹¹ La segunda es la competencia, que implica un conjunto de habilidades para autogobernarse: cognitivas, de responsabilidad y de ejercicio de la voluntad (estas se asocian con la perspectiva liberal de la autonomía); pero también se incluyen la receptividad, la capacidad de comprender y expresar las emociones, de tener empatía, de usar la imaginación y de desarrollar vínculos (estas surgen al observar la dimensión relacional de la autonomía).

Autolegitimación: se refiere al proceso mediante el cual las personas se dan autoridad para ejercer el control práctico sobre su vida, definir sus motivaciones para la acción, así como sus propios valores. Consiste en percibirse y ser percibido como alguien capaz de autogobernarse, no solo en un sentido intersubjetivo sino práctico.

El reconocimiento es un elemento crucial para el desarrollo y el ejercicio de la autonomía en al menos dos aspectos: por un lado, porque no basta tener habilidades para ser una persona autónoma, sino que es necesario contar con condiciones y oportunidades que permitan concretar las propias elecciones. Y también porque, en tanto las habilidades para ejercer la autonomía se desarrollan en un entramado de relaciones sociales, una falta de reconocimiento puede fragilizar la autopercepción y el ejercicio de la capacidad de agencia. Por todo lo anterior, la autonomía exige contar con relaciones afectivas y de cuidado, ejercer un cuerpo robusto de derechos y ser valorados socialmente (Anderson y Honneth 2005; Mackenzie 2014a).

Es importante señalar que la reflexión ambiental ha sido poco incluida en el debate sobre la autonomía, y que es una tarea relevante enriquecer este concepto a la luz de la ética ecológica, no solo porque el sistema natural impone límites a las elecciones, sino porque también establece condiciones y valores

¹¹ En este contexto cobra relevancia el estudio de las preferencias adaptativas, que no son consideradas como “elecciones verdaderas”, pues son producto de la asimilación de normas socioculturales con las que se autorregula la acción, restringiendo las opciones de acuerdo con lo que se considera propio de cada género, clase social, edad, etnia, etcétera. Esto tiene como resultado la reproducción o naturalización de una posición social subordinada. Para explorar este tema, véase Anderson (2010).

que alimentan los proyectos de vida. Específicamente, desde un enfoque relacional se puede advertir que hay vínculos significativos que no se establecen en exclusiva con otros de la misma especie, y que constituyen también una fuente de sentido y autodeterminación.¹²

En suma, recuperando estas aportaciones, propongo abordar la autonomía como un proceso en el que se construyen capacidades para tener una vida digna por medio de prácticas de reconocimiento, se expresa en la posibilidad de elección y decisión para lograr aquello que se valora con base en un ejercicio reflexivo. Siguiendo las propuestas de Mackenzie (2014b), Anderson y Honneth (2005), presento las siguientes dimensiones para analizar la construcción de la autonomía:

Autoconfianza: surge de relaciones en las que es reconocida nuestra capacidad de decidir, al validar el propio sentido de autoridad y legitimidad para elegir.

Autorrespeto: se basa en relaciones en las que hay un trato igualitario y un acceso a oportunidades equitativas, condiciones necesarias para determinar el rumbo de la existencia.

Autoestima: fundada en relaciones en las que se valora positivamente a las prácticas que le dan sentido a nuestro proyecto de vida.

Ahora bien, cabe señalar que, desde algunas posturas teóricas clásicas, resulta un oxímoron conjugar la vulnerabilidad y la autonomía, pues en la primera el sujeto se concibe como alguien frágil y dependiente, mientras que en la segunda se caracteriza como alguien racional e independiente. De ahí que por lo general estos conceptos sean presentados como antagónicos en la filosofía política, pues demandan del Estado dos tipos de acciones divergentes en aras de alcanzar la justicia: ya sea promover las libertades individuales, o bien impulsar medidas proteccionistas orientadas al bienestar.¹³ Sin embargo, los enfoques que aquí se retoman para trabajar estos conceptos comparten la concepción del sujeto como un ser social, vinculado, situado y corpóreo. Desde

¹² Para ahondar en esta línea de reflexión véase el capítulo de Aimé Tapia incluido en esta obra.

¹³ Para conocer a detalle estas posturas véase Mackenzie (2014b) y Nussbaum (2007).

esta perspectiva la relación entre vulnerabilidad y autonomía no es antagónica, sino complementaria: ambas captan dos facetas de la condición humana y sirven para enfatizar los procesos que las producen.

Esta relación complementaria no implica un juego de suma cero, el modelo sirve para explorar cómo se conectan y retroalimentan, al reconocer que en la vida transcurren de manera sincrónica ambas. Así, al concebir la vulnerabilidad y la autonomía como un continuo de la experiencia, es posible contrastar los factores sociopolíticos, económicos, culturales, ambientales y vinculares que dinamizan dicho binomio, y facilitan la expresión de una u otra. Para rastrear empíricamente dicha relación —y hacer operativa esta propuesta teórica— resulta útil explorar las prácticas que permiten distintas posibilidades de ser y hacer. Con este interés, se incorpora al modelo el enfoque de capacidades.

Enfoque de capacidades

También conocido como enfoque de desarrollo humano, es una propuesta trabajada por un amplio conjunto de autores/as entre quienes destacan Sen (2010) y Nussbaum (2002).¹⁴ Surgió como una alternativa frente a los enfoques economicistas del desarrollo que miden el avance de los países tomando como criterio principal el producto interno bruto y otras variables macroeconómicas; lo que por lo general conduce a que se dé prioridad a políticas públicas que tienen el propósito de aumentar la productividad y la competitividad, dando menor atención a otros aspectos relacionados con la calidad de vida.

Frente a esto, Sen y Nussbaum han argumentado que el desarrollo no se puede medir exclusivamente por estas variables, pues no dan cuenta de las

¹⁴ La filósofa feminista Martha Nussbaum (2011) titula su propuesta como *capabilities approach* para distinguir los elementos adicionales que ella incorpora al enfoque del desarrollo humano, estos son una lista de capacidades centrales, un debate en torno a la justicia —y no solo a la libertad—, así como la inclusión del concepto de vida digna (en la que integra a los animales humanos y no humanos).

oportunidades ni de la distribución de los bienes entre la población. Desde su perspectiva es necesario observar lo que la gente puede efectivamente ser y hacer, la gama de elecciones que tienen y la diversidad de estilos de vida que se despliegan en un territorio. El desarrollo, desde esta lógica, exige de los gobiernos y de las sociedades, la creación de condiciones, así como de libertades sustanciales para que las personas puedan acceder a un amplio espectro de capacidades.

Es importante señalar que las capacidades no se refieren a un conglomerado de habilidades, sino que expresan lo que las personas pueden hacer y ser para tener una vida digna y desarrollar su potencial. Las capacidades no se otorgan, más bien se construyen de acuerdo con las condiciones dadas por el contexto político, social, económico y por los recursos con los que se cuenta; señalan el campo de posibilidad de la acción y de la existencia. Para conocer cómo se despliegan es preciso observar sus componentes básicos: los funcionamientos, que son los modos de hacer, ser y estar (p. ej., estar seguro, ser libre para expresar los propios intereses, saber leer, participar políticamente, etc.). Las capacidades apuntan a un campo de elección, mientras haya una gama más amplia de funcionamientos posibles, ese campo estará más fortalecido. De ahí que, tanto Nussbaum como Sen coincidan en que el papel de los gobiernos y sociedades es ampliar las capacidades, no los funcionamientos específicos, de manera tal que sean los propios individuos quienes tengan la potestad de la elección entre distintas formas de ser y hacer. Se entiende así que “la capacidad es un tipo de libertad: la libertad sustancial de lograr una combinación alternativa de funcionamientos” (Nussbaum 2011; traducción propia).¹⁵

Habría que puntualizar que en el enfoque de capacidades no se promueve cualquier funcionamiento, sino aquellos que contribuyen a la dignidad y no atenten contra la de otras personas. Este es un principio sobre el cual

¹⁵ Algunos ejemplos para ilustrar la distinción entre capacidad y funcionamiento: el hecho de que en la Ciudad de México las mujeres tengan la *capacidad* para decidir sobre el término de un embarazo no obliga a ninguna de ellas a realizarse un aborto (*funcionamiento*); la posibilidad de que parejas homosexuales puedan adoptar (*capacidad*) no les obliga a ejercer la parentalidad en caso de no desear tener hijos/as (*funcionamiento*).

Nussbaum asienta sus argumentos: la dignidad expresada en el reconocimiento de cada persona como un fin en sí mismo y no como una herramienta para los fines de terceros.¹⁶ La autora utiliza esta concepción de la dignidad para cuestionar las premisas contractualistas de los enfoques clásicos de justicia y enfatizar la importancia de reconocer que “cada persona es valiosa y merecedora de respeto como un fin en sí, hemos de concluir que no deberíamos mirar solamente a la totalidad o al promedio, sino al funcionamiento de todas y cada una de las personas. Podemos denominar esta idea como el principio de cada persona como fin” (Nussbaum 2002, 94).¹⁷

Cabe señalar que este enfoque ha sido criticado por inscribirse en una tradición liberal, pero lo hace subrayando la importancia de que las condiciones para la construcción de las capacidades deben ser garantizadas por el Estado, y, en efecto, enfatiza la libertad positiva para la que es necesario contar con una gama amplia de oportunidades; en este sentido es más liberal en un aspecto político que económico. Asimismo, se le ha identificado como una corriente individualista, y lo es, pero no en el sentido de proponer que las personas son responsables de desarrollar las capacidades por sus propios medios, sino porque parte del principio de cada persona como un fin, y porque aborda el “reconocimiento del hecho empírico de la separación corporal, preguntando cómo pueden todas y cada una de las vidas humanas contar con condiciones previas de libertad y autodeterminación” (Nussbaum 2002, 98).

Una vez expuesto el panorama general del enfoque de capacidades, vale la pena puntualizar por qué se eligió como puente para explorar empíricamente el binomio vulnerabilidad-autonomía. En primer lugar, permite aprehender

¹⁶ El concepto de *vida digna* así planteado es muy útil para el análisis de género, pues como la misma autora lo señala: “Demasiado a menudo se trató a las mujeres como apoyo para los fines de otros más que como fines en sí mismos. Por ello, este principio tiene una particular fuerza crítica con respecto a la vida de las mujeres” (Nussbaum 2002, 33).

¹⁷ La autora ofrece argumentos interesantes respecto a la vulnerabilidad y cómo se liga con la dignidad, considerando tanto a los seres humanos como a otros seres sintientes; para explorar estas ideas con mayor profundidad véase Nussbaum (2002). Sobre su análisis de la justicia social se recomienda leer sus críticas frente a las teorías contractualistas (Nussbaum 2007).

y codificar las prácticas por medio de los funcionamientos. Asimismo, es compatible con el enfoque que aquí se ha trabajado respecto a la vulnerabilidad y la autonomía, pues se reconoce que tanto las condiciones sociopolíticas como las relaciones más cercanas influyen en la construcción y ejercicio de las capacidades. En este sentido, el sujeto que dibuja Nussbaum es multidimensional, no prioriza ninguna característica para definirlo, lo entiende como un ser que surge en la articulación de sus cualidades biológicas, psicológicas, sociales, simbólicas, espirituales; situado en un entramado sociopolítico, económico y cultural que delimita las condiciones de su existencia.

En segundo lugar, el enfoque permite abordar la relación entre género y medio ambiente sin reducirlo al análisis de recursos, metodología privilegiada en este campo de investigación.¹⁸ Al respecto, Sen y Nussbaum coinciden en que el análisis de recursos es una metodología pobre para analizar tanto el bienestar como la igualdad, debido a que la posesión o control de estos no garantiza que las personas puedan convertirlos en funcionamientos (modos de ser, hacer y estar). Son las condiciones sociales, culturales y políticas las que dictan dicha conversión, de ahí que ambos autores centran la lucha por la igualdad no solo en parámetros económicos, sino en la igualdad de capacidades para alcanzar funcionamientos diversos.

Esto no equivale a desconocer la importancia material de los recursos como medios para obtener ciertos grados de bienestar, solo se hace énfasis en las condiciones que posibilitan su habilitación, desde esta perspectiva “deben ser las capacidades y no los medios, la base informacional de una teoría de justicia” (Fascioli 2002, 73).¹⁹ Siguiendo esta lógica se pueden desarrollar

¹⁸ Por lo general, los estudios sobre género y medio ambiente muestran que el sistema de género define el acceso, uso y control de los recursos naturales, organiza la distribución de las tareas asociadas al manejo ambiental, así como la distribución de los derechos y beneficios. Para obtener dicha información se emplean diversas técnicas: entrevistas individuales o grupales, mapeo de recursos naturales, trayectos, etcétera. Este tipo de análisis es importante para tipificar el contexto socioambiental estudiado, pero es insuficiente para conocer dimensiones simbólicas y subjetivas de las relaciones socioambientales.

¹⁹ Entre los obstáculos que Nussbaum identifica para convertir los recursos en funcionamientos se enlistan los estigmas y los estereotipos sobre los que se asientan mecanismos

herramientas que enriquecen la gama de estrategias metodológicas para analizar las prácticas socioambientales en un marco de justicia y desde una óptica feminista.

En suma, este enfoque constituye una vía para explorar cómo en la articulación de factores sociopolíticos, económicos, culturales y ambientales, se gestan posibilidades de ser y hacer; provee de indicadores tangibles para explorar la autonomía relacional; reconociendo en ese proceso la importancia del sistema natural, pues como bien lo apunta Fascioli (2002), interesarse por la autonomía exige atender las condiciones ambientales que la sostienen. Y paralelamente, provee de códigos para rastrear procesos de vulnerabilidad lejos de argumentos esencialistas.

Dichos códigos se objetivan en la lista de capacidades centrales diseñada por Nussbaum, con la que establece un umbral por debajo del cual la vida no desplegaría su potencial.²⁰ Es producto de un trabajo empírico amplio realizado en distintos países y de discusiones con investigadoras/es de diferentes nacionalidades, partiendo de una inquietud central: ¿qué se requiere para tener una vida digna, un funcionamiento auténticamente humano? Establece una visión normativa en tanto propone una gama de opciones que el Estado debería garantizar brindando condiciones para la dignidad, la elección, la agencia y la diversidad.²¹ Constituye, en palabras de Nussbaum, una plataforma universal, una gramática que sirve para focalizar el ejercicio de los

de discriminación, en este sentido es coincidente con otras teorías que definen la injusticia no solo como una falla en la distribución sino como una falla en el reconocimiento (Fraser y Honneth 2006).

²⁰ Es importante comentar que Sen (2010) no realiza alguna propuesta similar, pero en su trabajo se puede inferir que la salud, la alimentación y la educación tienen una relevancia significativa. Para conocer las distinciones entre estos autores véase Nussbaum (2011).

²¹ Cabe señalar que el planteamiento de Nussbaum no es normativo en el sentido de postular que la gente deba comportarse o ser de una manera específica, por el contrario, promover la construcción de una capacidad es trabajar por generar condiciones de elección. Pero en el caso de niños y niñas lo que se promueven son los funcionamientos como uno de los factores previos para el despliegue de capacidades, la filósofa ofrece el siguiente ejemplo: no se trata de dar la opción de acudir o no a la escuela a un niño o niña, sino de brindar condiciones para que lo haga.

derechos humanos, al promover aquellas instituciones, grupos o políticas que incentiven el despliegue de las capacidades centrales, mismas que se enlistan en la tabla 1.²²

Es importante tener presente que estas capacidades no se refieren a habilidades individuales, sino al potencial humano que se construye y expresa en los funcionamientos, apuntan a un campo para la existencia y para la acción condicionado por factores socioeconómicos, políticos, afectivos y culturales. Considerando lo anterior es que se propone utilizar este enfoque, no desde una visión normativa, sino como un conjunto de códigos (condensados en las capacidades y los funcionamientos) que permiten rastrear de forma empírica los procesos de vulnerabilidad-autonomía dando cuenta de las prácticas sociales que contribuyen a su producción.

Ahora bien, sobre la aplicabilidad del modelo aquí presentado cabe realizar dos precisiones. En primer lugar, abordar la vulnerabilidad y la autonomía como procesos exige, en el aspecto metodológico, introducir la dimensión temporal, para ello se requieren aproximaciones empíricas que posibiliten captarla. Una estrategia que es compatible con este propósito es el estudio de trayectorias socioambientales que ofrecen información sobre cómo se entretienen las condiciones ambientales con el tiempo biográfico y social en contextos culturales y políticos determinados.

Por otra parte, es importante señalar que en el aspecto empírico lo que se rastrea son los funcionamientos (lo que se hace y se ha hecho, lo que se es y se ha podido ser), al agruparlos se tiene como resultado el campo de despliegue para cada capacidad (condiciones que posibilitan oportunidades de ser y hacer).²³ Así, explorando los funcionamientos se infiere la densidad de cada capacidad a lo largo de las trayectorias socioambientales y se podrán identificar

²² Este listado es resultado de una integración de distintos trabajos de Nussbaum (2002, 2007, 2011). Véase estas referencias para ahondar en los términos en que ella describe cada una de estas capacidades.

²³ Por ejemplo: contar con servicios de transporte y estar libre de violencia, son funcionamientos que amplían la capacidad de integridad corporal (véase tabla 2).

Tabla 1
Lista de capacidades centrales de Nussbaum

1. Capacidad de vida: alcanzar la esperanza de vida promedio.
2. Capacidad de salud: tener buena salud, estar bien nutrido/a, tener alojamiento adecuado.
3. Capacidad de integridad corporal: moverse libremente, estar protegido de asaltos violentos, tener oportunidades para la satisfacción sexual, elegir libremente sobre la reproducción, ser capaz de evitar el dolor innecesario.
4. Capacidad de utilizar los sentidos, la imaginación y el pensamiento: utilizar los sentidos, imaginar, pensar y razonar, tener acceso a la información y a la educación. Expresar libremente el pensamiento de diversas maneras —artísticas, científicas, religiosas—. Ser capaz de buscar el sentido de la vida.
5. Capacidad de experimentar emociones: mantener relaciones afectivas con las personas, poder expresar la nostalgia, gratitud, tristeza y enojo.
6. Capacidad de desarrollar la razón práctica: tener una concepción del bien y poder reflexionar de manera crítica acerca del propio proyecto de vida.
7. Capacidad de afiliación. Contempla dos dimensiones: poder vivir con otras personas y poder organizarse en la defensa de un interés común; desarrollar autorrespeto contando con protección contra la discriminación.
8. Capacidad de relacionarse con la naturaleza: tener una relación próxima y respetuosa con animales, plantas y ecosistemas en general.
9. Capacidad de recreación: reír, jugar y disfrutar de actividades recreativas.
10. Capacidad de control sobre el propio entorno. Contempla dos dimensiones: la política, expresada en la participación en temas que afectan el propio proyecto de vida, y la material, manifiesta en la posibilidad de acceso y control sobre bienes.

las condiciones que han obstaculizado (vulnerabilidad) o favorecido (autonomía) la posibilidad de tener una vida digna a lo largo del tiempo.

Al ser los funcionamientos los componentes operativos de este modelo, es preciso identificarlos a mayor detalle, para ello se toma como base el trabajo de Nussbaum; se recategorizan las capacidades y se detallan los funcionamientos que las componen tal como se expone en la tabla 2.

Para afinar el análisis se puede explorar la construcción de las capacidades en campos sociales específicos que tienen mayor peso en su configuración, distingo tres: los grupos familiares, el espacio comunitario y las normas jurídicas y políticas públicas. Lo anterior siguiendo el trabajo de Anderson y Honneth (2005) respecto a los contextos que inciden en el reconocimiento; y recuperando la inquietud de Fascioli (2011), quien argumenta que es posible construir un marco más amplio de justicia articulando las aportaciones de estos autores con el trabajo de Nussbaum.

En resumen, este modelo toma a las capacidades y a los funcionamientos como códigos para analizar trayectorias socioambientales, se utilizan como receptores empíricos para sistematizar las prácticas e identificar cómo se articulan las condiciones socioeconómicas, políticas, culturales, ambientales y afectivas en el despliegue de procesos de vulnerabilidad-autonomía. Este binomio dibuja un campo dinamizado por relaciones de poder en el que se juega la posibilidad de tener una vida digna, en la figura 1 se sintetiza visualmente el modelo.

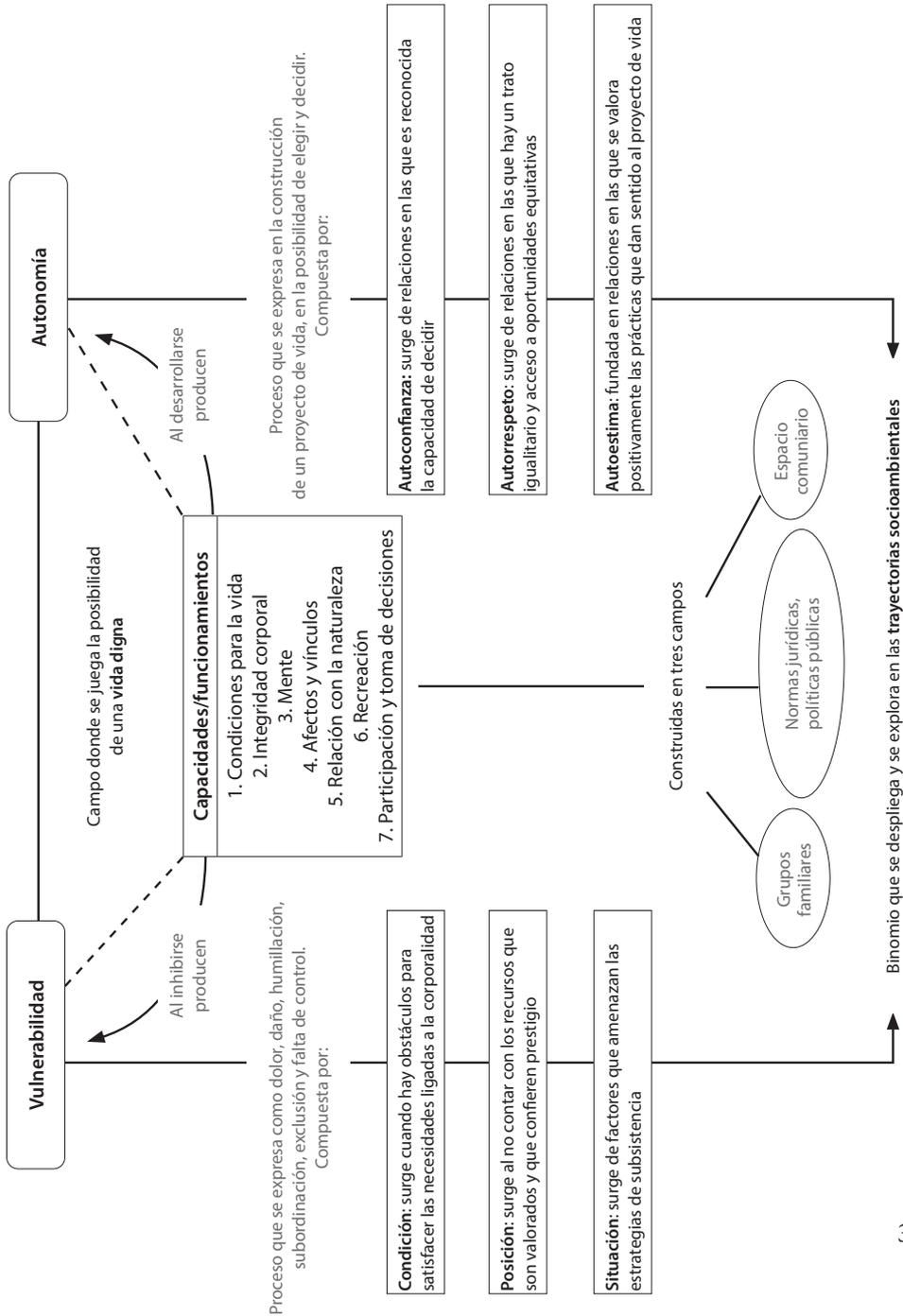
Conclusiones

Este capítulo partió de una arqueología conceptual en la que se mostró que hay muchas vías para abordar la vulnerabilidad y, dependiendo de cómo se conciba, se destacan distintos métodos y elementos a considerar. En particular en el debate socioambiental el tratamiento de este concepto ha estado mayormente enmarcado en el enfoque de gestión de riesgos, que puede aportar mucho en el diseño de acciones para atender situaciones de emergencia en el corto y mediano plazo, pero que difícilmente logra captar las dinámicas sociopolíticas

Tabla 2
Capacidades para explorar procesos de vulnerabilidad-autonomía

Capacidad	Funcionamientos (códigos operativos)
1. Condiciones para la vida	<p>1.1. Esperanza de vida: tener una vida con una duración promedio.</p> <p>1.2. Salud: contar con servicios médicos, estar libre de enfermedades que se pueden tratar y/o prevenir.</p> <p>1.3. Nutrición: acceder a alimentos de calidad (proteína, frutas, verduras, minerales, cereales).</p> <p>1.4. Alojamiento: vivir en un sitio que proteja de las inclemencias ambientales y que dé condiciones para la privacidad-intimidad.</p>
2. Integridad corporal	<p>2.1. Libertad de tránsito: contar con servicios de transporte, y acceder a vías de comunicación.</p> <p>2.2. Seguridad comunitaria: estar libre de violencia y tener seguridad en la esfera pública.</p> <p>2.3. Seguridad privada: estar libre de violencia y tener seguridad en la esfera privada.</p> <p>2.4. Sexualidad: contar con oportunidades para la satisfacción sexual y tener la oportunidad para decidir sobre cuestiones reproductivas.</p>
3. Mente	<p>3.1. Recibir educación formal.</p> <p>3.2. Contar con espacios para el aprendizaje y expresión de tradiciones culturales o habilidades artísticas.</p> <p>3.3. Contar con conocimientos para la subsistencia de acuerdo con el contexto.</p> <p>3.4. Tener libertad de credo, experimentar y expresar la dimensión espiritual.</p> <p>3.5. Acceder a espacios para formar una postura sobre el mundo, desarrollar el pensamiento y tener libertad para expresar posiciones políticas.</p> <p>3.6. Contar con condiciones para imaginar y elaborar un proyecto de vida.</p>
4. Afectos y vínculos	<p>4.1. Experimentar y expresar toda la gama de emociones sin poner en riesgo la propia dignidad o la de otros.</p> <p>4.2. Contar con relaciones significativas.</p> <p>4.3. Poder elegir a quien amar y con quienes compartir la vida.</p> <p>4.4. Ser libre de discriminación por etnia, género, orientación sexual, religión, clase, edad o nacionalidad.</p>
5. Relación con la naturaleza	<p>5.1. Que el ecosistema que se habita posibilite el desarrollo de una vida sana (agua, aire, alimentos libres de contaminantes).</p> <p>5.2. Poder decidir sobre el manejo del sistema natural en el que se habita.</p> <p>5.3. Tener acceso a información sobre la relación de dependencia sociedad-naturaleza del ecosistema en el que se habita.</p> <p>5.4. Poder establecer vínculos afectivos y de cuidado hacia la naturaleza (animales, plantas, ecosistemas).</p>
6. Recreación	<p>6.1. Realizar actividades deportivas.</p> <p>6.2. Realizar actividades lúdicas.</p> <p>6.3. Contar con tiempo de ocio.</p>
7. Participación y toma decisiones	<p>7.1. Participar en espacios comunitarios para llevar a cabo proyectos o proteger intereses comunes.</p> <p>7.2. Participar en la toma de decisiones sobre situaciones que afectan el propio proyecto de vida.</p> <p>7.3. Acceder a la propiedad o control sobre los recursos necesarios para la subsistencia.</p> <p>7.4. Desempeñar un trabajo con protección social.</p> <p>7.5. Poder mantenerse comunicada/o e informada/o (acceso a tecnología: teléfono, televisión, radio, internet).</p>

Figura 1
Modelo para analizar procesos de vulnerabilidad-autonomía



que alimentan la vulnerabilidad a largo plazo. Asimismo, se advirtió que, al colocar el acento en la identificación de grupos vulnerables, se teje una narrativa analítica que contribuye a normalizar la subordinación y a justificar un trato tutelar.

Para evitar estos efectos analíticos, derivados de una mirada tecnócrata que ofrece respuestas paliativas, necesarias pero insuficientes para comprender y transformar las dinámicas que amplían y sostienen la vulnerabilidad, se argumentó que es necesario contar con una aproximación sociopolítica que ayude a identificar los factores que a lo largo del tiempo van sosteniendo relaciones de poder y produciendo posiciones vulnerables.

Este ejercicio es especialmente necesario cuando se estudian contextos latinoamericanos, en donde los países enfrentan retos particulares respecto a la violencia, el aumento de la desigualdad, el avance en el ejercicio de derechos, la consolidación de democracias participativas y, en donde además se están desplegando prácticas extractivistas, procesos de neocolonización y políticas de competencia económica que, en su conjunto, los colocan en una posición desfavorable en las negociaciones internacionales en todas las materias, incluida la agenda ambiental.

Por otra parte, es una tarea ineludible contar con un aparato crítico para entender —y atender— cómo se despliega la vulnerabilidad en un orden social patriarcal caracterizado por una lógica de dominio hacia la vida humana y no humana, por el mantenimiento de brechas de desigualdad de género, por la presencia de mecanismos de subordinación de las mujeres y por la operación de códigos heteronormativos que regulan los vínculos y las identidades.

Siguiendo ese interés, en este capítulo se ha propuesto un modelo inspirado en la filosofía feminista y respaldado en un análisis sociopolítico que muestra la pertinencia de abordar la *vulnerabilidad* como un proceso articulado a la *autonomía*, diseñando herramientas para explorar empíricamente dicho binomio tomando como base las *capacidades* en las que se gesta la posibilidad de tener una vida digna. Este modelo, que sigue una lógica agregada y relacional, permite conocer cómo se articulan la desigualdad social y la degradación ecológica a partir del estudio de las trayectorias, y dando cuenta de las prácticas sociales y de las condiciones —socioeconómicas, políticas, culturales,

ambientales y afectivas— que alimentan la vulnerabilidad y la autonomía a lo largo del tiempo.

Finalizo subrayando que, independientemente de si se opta por trabajar con un enfoque de gestión de riesgos o con uno más orientado al análisis de procesos sociopolíticos, es importante seguir bordando sobre estos conceptos por su potencial explicativo para entender las experiencias de fragilidad, inseguridad e incertidumbre —presentes desde el ámbito individual hasta el global— asociadas a una constante producción de amenazas de toda índole.

En este trabajo se apuesta por la segunda vertiente porque es la que posibilita recuperar el potencial crítico del feminismo para enriquecer el debate socioambiental, al evitar que las herramientas analíticas de las que nos provee este cuerpo de pensamiento queden subsumidas en discursos tecnócratas que validan el orden vigente. Sostengo que, ampliar nuestra comprensión de la vulnerabilidad y conocer cómo se conecta con la autonomía, constituye una ruta analítica prometedora para trastocar dicho orden e imaginar acuerdos que nos dirijan a horizontes más justos, en los que la vida humana y no humana tengan posibilidad de desarrollar dignamente su potencial.

Referencias

- Amorós, Celia. 2000. “Presentación (que intenta ser un esbozo del *status questionis*)”. En *Feminismo y filosofía*, editado por Celia Amorós, 9-12. Madrid: Síntesis.
- Anderson, Elisabeth. 2010. “Justifying the Capabilities Approach to Justice”. En *Measuring Justice: Primary Goods and Capabilities*, editado por Harry Brighouse e Ingrid Robeyns, 81-100. Nueva York: Cambridge University Press.
- Anderson, Joel y Axel Honneth. 2005. “Autonomy, Vulnerability, Recognition and Justice”. En *Autonomy and the Challenges to Liberalism: New Essays*, editado por John Christman y Joel Anderson, 127-149. Nueva York: Cambridge University Press.

- Anderson, Joel. 2014. "Autonomy and Vulnerability Entwined". En *Vulnerability: New Essays in Ethics and Feminist Philosophy*, editado por Catriona Mackenzie, Wendy Rogers y Susan Dodds, 134-161. Nueva York: Oxford University Press.
- Anderson, Pamela. 2003. "Autonomy, Vulnerability and Gender". *Feminist Theory* 4 (2): 149-164.
- Arora-Jonsson, Seema. 2011. "Virtue and Vulnerability: Discourses on Women, Gender and Climate Change". *Global Environmental Change* 21 (2): 744-751.
- Böhnke, Petra. 2008. "Feeling Left Out: Patterns of Social Integration and Exclusion". En *Handbook of Quality of Life in the Enlarged European Union*, editado por Jens Alber, Tony Fahey y Chiara Saraceno, 304-327. Londres: Routledge.
- Chambers, Robert. 1989. "Vulnerability, Coping and Policy". *IDS Bulletin* 20 (2): 1-7.
- Cutter, Susan, Bryan Boruff y Lynn Shirley. 2003. "Social Vulnerability to Environmental Hazards". *Social Science Quarterly* 84 (2): 242-261.
- Dodds, Susan. 2014. "Dependence, Care and Vulnerability". En *Vulnerability: New Essays in Ethics and Feminist Philosophy*, editado por Catriona Mackenzie, Wendy Rogers y Susan Dodds, 181-203. Nueva York: Oxford University Press.
- Fascioli, Ana. 2002. "Capacidades, perfeccionismo y autonomía del sujeto en el pensamiento de Amartya Sen". *Actio* 2 (2): 69-88.
- Fascioli, Ana. 2011. "Justicia social en clave de capacidades y reconocimiento". *Areté* 23 (1): 23-77.
- Fosado, Ericka. 2017. "La lógica de género en la construcción social del cambio climático y en la configuración de patrones de vulnerabilidad-autonomía: análisis del discurso institucional y estudio de trayectorias socioambientales". Tesis de doctorado. Universidad Nacional Autónoma de México. <http://132.248.9.195/ptd2017/octubre/0766241/Index.html>.
- Fraser, Nancy y Axel Honneth. 2006. *¿Redistribución o reconocimiento?: un debate político-filosófico*. Madrid: Morata.

- Mackenzie, Catriona. 2014a. "The Importance of Relational Autonomy and Capabilities for an Ethics of Vulnerability". En *Vulnerability: New Essays in Ethics and Feminist Philosophy*, editado por Catriona Mackenzie, Wendy Rogers y Susan Dodds, 33-59. Nueva York: Oxford University Press.
- Mackenzie, Catriona. 2014b. "Three Dimensions of Autonomy: A Relational Analysis". En *Autonomy, Opression and Gender*, editado por Andrea Veltman y Mak Piper, 15-41. Nueva York: Oxford University Press.
- Mackenzie, Catriona, Wendy Rogers y Susan Dodds. 2014. "What is Vulnerability and Why Does it Matter for Moral Theory?". En *Vulnerability: New Essays in Ethics and Feminist Philosophy*, editado por Catriona Mackenzie, Wendy Rogers y Susan Dodds, 1-29. Nueva York: Oxford University Press.
- Misztal, Barbara. 2011. *The Challenges of Vulnerability: In Search of Strategies for a Less Vulnerable Social Life*. Londres: Palgrave Macmillan.
- Moser, Caroline. 1998. "The Asset Vulnerability Framework: Reassessing Urban Poverty Reduction Strategies". *World Development* 26 (1): 1-19.
- Nussbaum, Martha. 2002. *Las mujeres y el desarrollo humano: el enfoque de las capacidades*. Barcelona: Herder.
- Nussbaum, Martha. 2007. *Las fronteras de la justicia: consideraciones sobre la exclusión*. Barcelona: Paidós.
- Nussbaum, Martha. 2011. *Creating Capabilities: The Human Development Approach*. Cambridge: Harvard University Press.
- Puleo, Alicia. 2000. "Ecofeminismo: hacia una redefinición filosófico-política de naturaleza y ser humano". En *Feminismo y Filosofía*, editado por Celia Amorós, 165-190. Madrid: Síntesis.
- Rogers, Wendy. 2014. "Vulnerability and Bioethics". En *Vulnerability: New Essays in Ethics and Feminist Philosophy*, editado por Catriona Mackenzie, Wendy Rogers y Susan Dodds, 60-87. Nueva York: Oxford University Press.
- Sen, Amartya. 2000. *Desarrollo y libertad*. Madrid: Planeta.

- Stoljar, Natalie. 2018. "Feminist Perspectives on Autonomy". En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (edición de invierno). <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/feminism-autonomy/>.
- Turner, Bryan. 2006. *Vulnerability and Human Rights*. Pensilvania: Pennsylvania State University Press.

Sobre las autoras

Sobre las coordinadoras

MARGARITA VELÁZQUEZ GUTIÉRREZ|mavg@unam.mx

Doctora en Ciencias Sociales por el Instituto de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Londres, licenciada en Psicología Social por la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco (UAM) y especialista en Desarrollo Sostenible y Medio Ambiente por El Colegio de México y en Estudios de Género por el Instituto de Estudios del Desarrollo de la Universidad de Sussex. Es investigadora titular B en el Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias de la Universidad Nacional Autónoma de México (CRIM-UNAM); especialista en temas de género, sociedad, medio ambiente y sustentabilidad, e integrante fundadora de la Red Género, Sociedad y Medio Ambiente (Red Gesma). Sus líneas de investigación están vinculados a las dimensiones sociales del cambio climático y la percepción del riesgo. Sus áreas de interés también se relacionan con temas de política y desarrollo social.

ERICKA FOSADO CENTENO|er.fosado@crim.unam.mx

Doctora y maestra en Ciencias Políticas y Sociales por la Universidad Nacional Autónoma de México, maestra en Terapia Sistémica por el Instituto Crisol, máster en Género y Políticas Públicas por la Universidad Autónoma de Barcelona y el Centro de Investigaciones y Estudios en Antropología Social y licenciada en Psicología por la Universidad de Guadalajara. Es investigadora asociada en el Programa de Estudios sobre Equidad y Género en el CRIM-UNAM, donde está realizando la

investigación “Lógica de género y agencia socioambiental en contextos urbanos: rutas alternativas frente al cambio climático”. Es coordinadora y docente del diplomado Género, Desarrollo y Sustentabilidad. Forma parte de la Red Gesma. Desde la teoría feminista y la epistemología de la complejidad, sigue diversas líneas de estudio: trayectorias y agencias socioambientales, ecología política urbana, movilidad sustentable, procesos de vulnerabilidad-autonomía en clave de capacidades, prácticas y procesos de cambio en el orden de género.

ANA DE LUCA ZURIA | anadeluca21@gmail.com

Candidata a doctora por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, con un trabajo en el que hace una crítica feminista al discurso ambiental. Maestra en Desarrollo y Medio Ambiente por la London School of Economics and Political Science y licenciada en Relaciones Internacionales por la UNAM. Es parte de la Red Gesma. Es co-autora del libro *Adaptación y mitigación urbana al cambio climático en México*, es co-coordinadora del libro *Transformaciones ambientales y la igualdad de género en América Latina*, así como del libro *Género, energía y sustentabilidad. Aproximaciones desde la academia*.

Sobre las autoras

ESTELA SERRET | [easb@correo.azc.uam.mx](mailto: easb@correo.azc.uam.mx)

Doctora en Filosofía Política por la Universidad Nacional de Educación a Distancia de Madrid, maestra en Ciencia Política por la UNAM y licenciada en Sociología por la UAM-Azcapotzalco. Es profesora-investigadora titular de tiempo completo en el Departamento de Sociología de la UAM-Azcapotzalco, investigadora nivel II del Sistema Nacional de Investigadores, y directora del Centro de Docencia e Investigación Feminista ConGenia. Se especializa en temas de identidades de género y de teoría política feminista, sobre los que cuenta con diversas publicaciones: libros, capítulos de libros y artículos.

NATALIA ARMIJO CANTO | natarmi@uqroo.edu.mx

Doctora en Ciencias Políticas y Sociales por la UNAM. Es profesora-investigadora de tiempo completo de la Universidad de Quintana Roo (UQRoo) desde 1995; consultora internacional en temas de género, medio ambiente y migración, integrante del cuerpo académico de Estudios Estratégicos y de Frontera de la UQRoo, del núcleo académico básico de la maestría en Ciencias Sociales Aplicadas a los Estudios Regionales de la misma institución y del Comité Técnico Académico de la Red Gesma. Se especializa en temas de desarrollo y cultura en Centroamérica y El Caribe.

JAZMÍN BENÍTEZ LÓPEZ | jazminb@uqroo.edu.mx

Doctora en Estudios Latinoamericanos por la UNAM. Es profesora-investigadora de tiempo completo de la UQRoo, coordinadora del cuerpo académico Estudios Estratégicos y de Frontera, miembro del Sistema Nacional de Investigadores e integrante del comité editorial de *Conjeturas Sociológicas*, revista editada por la Universidad de El Salvador. Se ha desempeñado como docente en la UNAM y en la Universidad Iberoamericana.

ASTRID ULLOA | eaulloac@unal.edu.co

Profesora titular del departamento de Geografía de la Universidad Nacional de Colombia y jefe del grupo de investigación Cultura y Ambiente. Es investigadora en la Red Gesma y miembro del consejo asesor de la Asociación Ambiente y Sociedad Colombia. Sus principales intereses de investigación incluyen movimientos indígenas, autonomía indígena, género, feminismos, cambio climático, territorialidad, extractivismos y antropología del medio ambiente. Entre sus recientes publicaciones están el libro *The Ecological Native: Indigenous Peoples' Movements and Eco-Governmentality in Colombia* (2013); los capítulos "Reconfiguring Climate Change Adaptation Policy: Indigenous Peoples' Strategies and Policies for Managing Environmental Transformations in Colombia" (2018); "Feminisms, Genders and Indigenous Women in Latin Ameri-

ca” (2018), y “La confrontation d’un citoyen zéro carbone déterritorialisé au sein d’une nature carbonée locale-mondiale” (2018), y los artículos “Gender and Feminist Geography in Colombia (2018)”; “Perspectives of Environmental Justice from Indigenous Peoples of Latin America: A Relational Indigenous Environmental Justice” (2017), y “Geopolitics of Carbonized Nature and the Zero Carbon Citizen” (2017). Actualmente escribe sobre género y minería y agua en Colombia.

PATRICIA EUGENIA SUSIAL MARTÍN | patricia.e.susial@gmail.com

Ingeniera industrial por la Universidad de Las Palmas de Gran Canaria y maestra en Ingeniería Ambiental por la Universitat de Barcelona (UB). Ha sido docente en diversos ámbitos de temática ambiental para varias instituciones tanto públicas como privadas. Se especializa en temáticas relacionadas con gestión de residuos, sensibilización ambiental y limpieza industrial. Colaboró con el Grupo de Investigación en Compostaje de la UB, en la formación de graduados en Biología y Ciencias Ambientales y en proyectos de investigación sobre compostaje comunitario. Actualmente es candidata doctoral en el programa Ciencias en Ecología y Desarrollo Sustentable de El Colegio de la Frontera Sur. Ha cursado seminarios especializados sobre la relación entre agroecología y sociedad; procesos de autonomía territorial, y estudios feministas, género, sociedad y medio ambiente. Utilizando la agroecología política feminista como un marco teórico innovador, investiga el potencial de las relaciones sociales entre familias campesinas, consumidoras/es, investigadoras/es y activistas para crear, desarrollar y consolidar redes alternativas alimentarias agroecológicas que fortalezcan las economías rurales y locales. Realiza su investigación en el estado de Chiapas, México.

GEORGINA AIMÉ TAPIA GONZÁLEZ|georgina_tapia@ucol.mx

Maestra en Filosofía de la Cultura por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo y doctora en Filosofía por la Universidad de Valladolid. Actualmente se desempeña como profesora investigadora de tiempo completo de la Facultad de Pedagogía de la Universidad de Colima. Forma parte del comité editorial de la revista *GénEros*. Sus líneas de investigación son filosofía y estudios de género, feminismos indígenas y ética medioambiental. Pertenece al Sistema Nacional de Investigadores, nivel I. Ha publicado en las revistas *Investigaciones Feministas* (Universidad Complutense de Madrid); *Daimon Revista Internacional de Filosofía* (Universidad de Murcia); *Dilemata Revista Internacional de Éticas Aplicadas*; *Revista Interdisciplinaria de Estudios de Género* (El Colegio de México); *Praxis Sociológica* (Universidad de Castilla la Mancha), y *GénEros Revista de Divulgación e Investigación de Estudios de Género* (Universidad de Colima). Es autora del libro *Mujeres indígenas en defensa de la Tierra*.

NANCY MERARY JIMÉNEZ MARTÍNEZ|njimenez@crim.unam.mx

Doctora en Estudios Urbanos y Ambientales por El Colegio de México, cuenta con un posdoctorado en la UNAM. Sus líneas de investigación son la gestión integral de los residuos sólidos urbanos y la sustentabilidad universitaria.

RAÚL GARCÍA BARRIOS|rgarciab@unam.mx

Investigador titular C del CRIM-UNAM. Sus publicaciones comprenden 3 libros, 28 artículos en revistas indizadas o arbitradas, 31 capítulos arbitrados de libros, 3 artículos de difusión, 17 ensayos arbitrados en otros formatos y 9 informes profesionales. Ha dictado más de 46 cursos en diversas disciplinas y temas: micro y macroeconomía, economía política y su crítica, economía de recursos naturales, biología de la conservación, restauración ecológica, desarrollo económico y desarrollo comunitario. Ha participado en la dirección de 25 tesis de doctorado, maestría y licenciatura.

MIRIAM GAY-ANTAKI |mgayanta@gmail.com

Su trabajo se centra en las intersecciones socioambientales. Utiliza los marcos teóricos de la ecología política y la geografía feminista para comprender las maneras en que las estructuras sociales determinan el desarrollo y la implementación de la ciencia y política climática. Investiga los mecanismos que incluyen o excluyen a ciertas personas en la creación de la ciencia climática y el proceso de toma de decisiones, y la manera en que aceptan, rechazan o transforman políticas climáticas para que se ajusten a sus necesidades. Estudia las conexiones de políticas climáticas desde espacios políticos, como la Conferencia de las Partes de la ONU (UNFCCC), o espacios científicos, como el Panel Intergubernamental sobre Cambio Climático (IPCC), con las ciudades y comunidades donde se implementan políticas climáticas. Particularmente, busca desnaturalizar las disparidades de género, raza, etnicidad y clase que existen dentro de la ciencia y política climática para evitar reproducir las estructuras sociales que oprimen a la sociedad y al ambiente y contribuyen al cambio climático.

MAKIEZE MEDINA ORTIZ |makiezemedina@gmail.com

Candidata a doctora en Sociología por la UNAM y maestra en Estudios Políticos Sociales. Feminista y activista a favor de la defensa de los derechos humanos de las mujeres. Realizó estancias de investigación de posgrado en la Universidad de São Paulo (USP), Brasil, y en la Universidad de Estocolmo, Suecia. Tiene un diplomado en Feminismo en América Latina (Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades-UNAM). Realizó cursos de especialización en Desigualdad y Desarrollo en la Universidad de Brown (Rhode Island, Estados Unidos); en Políticas Públicas de Cuidado en la Cepal y en el Sistema Interamericano de Derechos Humanos (a través de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos y la UNAM). Ha sido profesora de licenciatura y maestría en la Universidad Iberoamericana; ha colaborado en proyectos de investigación con perspectiva de género en Oxfam-México y en el CRIM-UNAM, y fue coordinadora en México para el Núcleo

de Pesquisas de Relaciones Internacionales de la USP. Es activista y vocal del Ingreso Ciudadano Universal-México, A. C. Además, participó por tres años como conductora de radio en el programa *Ingreso ciudadano: el derecho a una vida digna*, del Instituto Mexicano de la Radio y es integrante de la Red de Cuidados en México. Se ha desempeñado en el servicio público y en organizaciones de la sociedad civil en temas de políticas públicas, participación ciudadana, derechos humanos, género y cuidados.

VERÓNICA VÁZQUEZ GARCÍA|vvazquez@colpos.mx

Profesora investigadora titular del Colegio de Postgraduados. Pertenece al Sistema Nacional de Investigadores, nivel III. A lo largo de tres décadas ha trabajado el tema de género, medio ambiente y desarrollo rural.

ROCÍO MARTÍNEZ GONZÁLEZ|rocmargon@gmail.com

Maestranda en Geografía por la UNAM, su énfasis está en temas socioambientales, cartografía participativa y defensa del territorio en comunidades indígenas.

DULCE MARÍA SOSA CAPISTRÁN|dulcesosac@gmail.com

Doctorante del posgrado en Estudios Latinoamericanos en Territorio, Sociedad y Cultura de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí; maestra en Ciencias en Socioeconomía, Estadística e Informática-Desarrollo Rural por el Colegio de Postgraduados, y licenciada en Biología por la Universidad Veracruzana. Su línea de investigación es en estudios de género y medio ambiente en el medio rural. Ha trabajado desde la perspectiva de género temas de cambio climático, gestión del riesgo de desastres, manejo de recursos naturales y conflictos socioambientales.

Aviso legal

Feminismo socioambiental: revitalizando el debate desde América Latina. Ana De Luca Zuria; Ericka Fosado Centeno; Margarita Velázquez Gutiérrez, coordinadoras.

Autores:

Ana De Luca Zuria

Ericka Fosado Centeno

Estela Serret

Natalia Armijo Canto

Jazmín Benítez López

Astrid Ulloa

Patricia Eugenia Susial Martín

Georgina Aimé Tapia González

Nancy Merary Jiménez Martínez

Raúl García Barrios

Miriam Gay-Antaki

Margarita Velázquez Gutiérrez

Makieze Medina Ortiz

Verónica Vázquez García

Rocío Martínez González

Dulce María Sosa Capistrán

Esta edición en formato electrónico ePub de un ejemplar (1.5 MB) fue coordinada y preparada por el Departamento de Publicaciones del Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias de la Universidad Nacional Autónoma de México. Fecha de aparición 7 de octubre de 2020. Primera edición.

Diseño de cubierta: Michele Muris Torreblanca. Diseño tipográfico, diagramación y formación: Irma G. González Béjar. Cuidado de la edición: Mario Alberto Islas Flores. Corrección de originales y lectura de pruebas: Gilda Castillo Baraya. La producción y formación del ePub fue realizada por la Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial de la UNAM. Revisión técnica de la versión digital: Mario Alberto Islas Flores.

Este libro fue sometido a un proceso de dictaminación por pares académicos externos al CRIM, de acuerdo con las normas establecidas en los Lineamientos Generales de la Política Editorial del Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias de la Universidad Nacional Autónoma de México.

© D. R. 2020 Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, alcaldía Coyoacán, 04510, Ciudad de México
Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias
Av. Universidad s/n, Circuito 2, colonia Chamilpa, 62210,
Cuernavaca, Morelos, México
www.crim.unam.mx

ISBN: 978-607-30-3473-9 (libro electrónico)

Esta edición y sus características son propiedad de la Universidad Nacional Autónoma de México. Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

Hecho en México

Esta obra está licenciada por el Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias de la UNAM. Usted es libre de utilizarla con fines académicos, no lucrativos, ni comerciales. Al hacer uso de este material usted se compromete en todo momento a respetar los derechos de autor y citar de manera correcta dando los créditos respectivos. Lo invitamos a leer el texto íntegro de la licencia <https://www.crim.unam.mx/web/sites/default/files/Licencia%20de%20uso.pdf>

Catalogación en la publicación UNAM. Dirección General de Bibliotecas

Nombres: De Luca Zuria, Ana, editor | Fosado Centeno, Ericka, editor | Velázquez, Margarita, editor.

Título: Feminismo socioambiental : revitalizando el debate desde América Latina / Ana De Luca Zuria, Ericka Fosado Centeno, Margarita Velázquez Gutiérrez, coordinadoras.

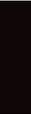
Descripción: Primera edición | Cuernavaca : Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, 2020.

Identificadores: LIBRUNAM 2083888 (libro electrónico) | ISBN 978-607-30-3473-9

Temas: Ecofeminismo | Feminismo | Mujeres -- Aspectos sociales | Mujeres -- Aspectos ambientales.

Clasificación: LCC HQ1194 (libro electrónico) | DDC304.2082—dc23







La crisis socioambiental es una característica de nuestro tiempo, cotidianamente podemos encontrar ejemplos de deterioro ecológico que amenazan la calidad y la dignidad de la vida, tanto en su manifestación humana como no humana. Esto nos exige contar con conocimientos que nos permitan entender cómo se engarzan fenómenos complejos en múltiples esferas. En ese sentido, el feminismo tiene mucho que aportar, pues constituye un cuerpo de pensamiento que ayuda a develar los procesos, las prácticas y los discursos que sostienen un orden patriarcal en el que se subordina todo aquello que no responde a códigos viriles y heteronormativos. Particularmente, el feminismo socioambiental ofrece rutas para imaginar proyectos comunes y emprender prácticas que nos acerquen a acuerdos más justos en clave de igualdad, libertad y sustentabilidad.

Tal es el propósito del que parte el presente libro, que se funda en una posición ético-política comprometida con el desarrollo de herramientas teóricas y metodológicas que contribuyan a analizar las problemáticas que enfrentamos en América Latina y a esbozar alternativas que les den respuesta. A lo largo de sus 12 capítulos, se ofrecen claves conceptuales y se abordan problemas emergentes, abriendo un espacio de reflexión y conversación que reenmarca y actualiza el análisis del vínculo entre género y medio ambiente, sumándose a la consolidación de este campo de estudios en la región. En suma, esta obra responde a dos de las agendas más críticas de nuestro tiempo: la feminista y la ambiental, apoyándose en estos referentes nos invita a cuestionar el orden actual y a imaginar caminos hacia la justicia socioambiental.

