

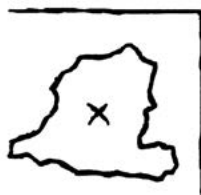
IMAGINAR EL  
FUTURO  
DESDE EL

# SUR #2

## PONER LA VIDA EN EL CENTRO

Yayo Herrero López







## Culturas

*Ministro de las Culturas, las Artes y los Saberes*

Juan David Correa Ulloa

*Viceministro de los Patrimonios,  
las Memorias y la Gobernanza Cultural (e)*

Luis Alberto Sanabria Acevedo

*Viceministro de las Artes y la  
Economía Cultural y Creativa*

Jorge Ignacio Zorro Sánchez

*Secretaria general*

Luisa Fernanda Trujillo Bernal

*Dirección de Audiovisuales, Cine y Medios Interactivos*

Diana Díaz Soto (directora)

Marta Cecilia Ruiz Naranjo (asesora)

Jaime Conrado Juajibioy Cuarán (coordinador Grupo de Comunicaciones)

*Equipo de Publicaciones*

Sergio Zapata León

Miguel Mateo Torres Caballero

Alejandro Medina

Simón Uprimny Añez

*Curadora del ciclo de pensamiento Imaginar el futuro desde el sur*

María Luciana Cadahia

Primera edición: septiembre de 2024

ISBN (impreso): 978-958-753-616-4

ISBN (digital): 978-958-753-617-1

Título de la publicación: *Imaginar el futuro desde el sur #2*

*Poner la vida en el centro*

Autores: © Yayo Herrero López, Alhena Caicedo, Juan David Correa Ulloa

Imagen de portada: © Joaquín Torres García, *América invertida*

(dibujo a pluma y tinta, 1943)

© Ministerio de las Culturas, las Artes y los Saberes

Está prohibida, sin la autorización escrita del editor, la reproducción total o parcial del diseño y del texto de esta obra por cualquier medio o procedimiento.

Está prohibida la venta de esta obra.

**IMAGINAR EL  
FUTURO  
DESDE EL**

# **SUR #2**

***PONER LA VIDA EN EL CENTRO***

***Yayo Herrero López***

# Sumario

**5 El futuro es el sur**

*Juan David Correa Ulloa*

**7 Aprender a desaprender**

*Alhena Caicedo*

**11 Poner la vida en el centro**

*Yayo Herrero*

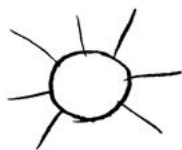
**32 Un feminismo emancipador  
para todas las personas**

*Conversación entre Alhena Caicedo  
y Yayo Herrero*

# *El futuro es el sur*

*Juan David Correa Ulloa*

*Ministro de las Culturas, las Artes y los Saberes de Colombia*



Hay que decir y pensar oblicuamente en medio de la emergencia climática y social que vivimos. Atravesamos una policrisis. Enfrentamos una batalla cultural mediante la cual se quiere enajenar a millones de seres humanos pretendiendo que el abismo por el que caemos es una imaginería apocalíptica. El progresismo, la izquierda, los ambientalistas, los intelectuales, las sensibilidades LGBTQ+ y los pueblos originarios deben unirse para defender, desde sus singularidades, la vida, la cultura, el cuidado y los derechos fundamentales de todos los seres vivos del planeta.

Los saberes positivistas y neoliberales han querido imponer los datos por encima de los relatos. Se nos ha intentado convencer de que la tecnocracia y el debilitamiento de lo público son las formas adecuadas de organizar una sociedad que padece de hambre y falta de agua. Millones no tienen soberanía alimentaria y lidian, de manera dramática, con insuficiencias palpables como la falta de acceso gratuito a la salud, a la educación y a la vivienda.

Se trata, por supuesto, de invertir jerarquías, de mostrar caminos recorridos, de reivindicar saberes y prácticas culturales,

ideas y formas del conocimiento que han constituido un corpus de posibilidades que, con más frecuencia de la deseada, hemos dejado de reconocer en nosotros mismos.

S Los estudios sociales, las ciencias humanas, las artes y los saberes populares son inherentes a la sensibilidad de América Latina. Proponemos la imaginación como un valor esencial en la construcción de sociedades más justas. El sur es el futuro.

U Estas conversaciones son tentativas y devaneos, dudas que se expresan en voz alta para pensar sin temores ni condescendencias. Creemos que la cultura de paz se construye en el disenso. Y sabemos que las instituciones deben transformarse en lugares hospitalarios para recuperar esa comunidad que ya viene.

# *Aprender a desaprender*

*Alhena Caicedo*



*Imaginar el futuro desde el sur* busca poner a conversar experiencias y marcos de interpretación construidos desde los bordes, desde el sur y desde abajo para oxigenar nuestra imaginación política. Hace unos meses, y gracias a la generosa invitación de Luciana Cadahia y Sergio Zapata del Ministerio de las Culturas, las Artes y los Saberes, tuve la oportunidad de dialogar en el Museo Nacional de Bogotá con Yayo Herrero, antropóloga, ingeniera agrónoma, escritora y militante ecofeminista. Yayo es, sin duda, una de las voces en lengua hispana más sensibles e inspiradoras del ecofeminismo contemporáneo y un referente ineludible para comprender la convergencia entre feminismos, ecologismos y horizonte político.

Quiero recoger un par de ideas inspiradas en las palabras de Yayo, quien ese día, antes de charlar conmigo, pronunció una fascinante conferencia cuya transcripción los y las lectoras tendrán la fortuna de encontrar a continuación. Son ideas que, a mi modo de ver, nos exhortan a considerar estas conversaciones desde el sur como una provocación política sostenida en contra de la comodidad intelectual. El ecofeminismo es, antes que nada, una clave de interpretación crítica sobre la crisis civilizatoria



occidental que desemboca en una apuesta de transformación radical. En ese sentido, nos invita a desaprender y renovar nuestra imaginación, mientras nos persuade de reconsiderar las formas y alcances de la acción política.

**S**  
**U**  
**R**  
Habitamos un mundo avasallado por múltiples crisis: desorden climático, degradación medioambiental, guerras, genocidios, insostenibilidad energética, extractivismo, inseguridad alimentaria, escasez de agua, acaparamiento de tierras, reducción de los espacios de privilegios para unos pocos y ampliación progresiva de los espacios de devastación. El capitalismo y su metabolismo económico, fundado en la falacia del crecimiento sin límite, toma más de lo que retorna, convirtiendo a vastas poblaciones en gentes y territorios que sobran. Las mujeres, sobre todo las más pobres y racializadas que viven en regiones de explotación de materias primas en el sur global, son quienes sufren en carne propia los efectos de un modelo de acumulación que arrasa la tierra, el agua y los ecosistemas de los que dependen las vidas precarizadas que tienen bajo su cuidado.

Frente a este crudo diagnóstico, escuchar a Yayo Herrero resulta una experiencia verdaderamente esperanzadora. El poder de reconocer la vida como principio y condición de nuestra existencia como especie, lejos de ser una obviedad, se convierte en un enorme reto de desnaturalización de la propia cultura y de aquellos valores históricamente aprendidos que construyeron la ficción del ser humano como un sujeto autónomo desprendido de la naturaleza y capaz de dominarla. Desde su singular sensibilidad antropológica, Yayo nos invita a dismantelar los sentidos culturales más profundos en los que se afincan tanto el patriarcado como el capitalismo: el desconocimiento de los límites materiales del planeta y la invisibilidad de las relaciones de ecodependencia e interdependencia que sostienen la vida.

La experiencia más básica y cotidiana de nuestro cuerpo nos revela nuestra vulnerabilidad e interdependencia con otros, así como el hecho de que nuestra vida solo ha sido posible porque

desde su inicio estuvo al cuidado de alguien más. El desafío de aprender a defender la vida es nuestra principal herramienta de lucha contra la devastación y la muerte. Por eso, una contribución necesaria para oxigenar la imaginación económica, política y cultural es la experiencia de quienes han sabido enfrentar las condiciones más difíciles para sostener la vida desde sus cuerpos, las labores de cuidado o el saber habitar: las mujeres. ¿Qué necesitamos como sociedad para sostener vidas que merezcan ser vividas?, ¿qué política económica requerimos para preservar las vidas por encima de la acumulación de capital y del beneficio privado?, ¿qué política social garantiza que todas tengamos las necesidades básicas cubiertas?, ¿qué formas de trabajo debemos reconocer?, ¿de cuáles no podemos prescindir?, ¿cómo podemos hacernos cargo de nuestros límites y de los del planeta?

En las últimas décadas, tanto en Colombia como en toda América Latina, se ha dado una producción política y conceptual muy importante que deriva de las luchas históricas de los movimientos sociales y étnicos por la autonomía y contra el modelo de desarrollo. Estas luchas han tomado mayor fuerza a través del combate contra el extractivismo, las reivindicaciones sobre el cuidado de la vida y el territorio, los movimientos contra la guerra, y el rechazo de todas las formas de violencia sobre las mujeres y la Tierra. Esas experiencias situadas de resistencia se reconocen hoy en distintas propuestas de feminismos comunitarios, antirracistas y anticoloniales que alimentan una prolífica panoplia de aproximaciones críticas, teóricas y prácticas que, más allá de su heterogeneidad, resuenan vitalmente con la máxima ecofeminista de poner la vida en el centro. La lucha contra la violencia sobre las mujeres es, sobre todo, una lucha por un modelo de desarrollo diferente, por una política económica que priorice la vida sobre la acumulación de capital, un uso del poder para el bien común y el reconocimiento de los límites materiales de la Tierra.

S  
U  
R

En Colombia vivimos un momento histórico inédito cuya potencia transformadora requiere inevitablemente de creatividad y audacia. Que, por primera vez en la historia de este país, la izquierda haya llegado al Gobierno, representa sin duda una reivindicación de generaciones de colombianas y colombianos invisibilizados y excluidos; pero también nos enfrenta a la ineludible responsabilidad de construir una propuesta de país fundada en la justicia social, ambiental y económica que, sin revanchismos y con perspectiva de futuro, haga posible una vida digna para todas. Tamaño desafío está planteado en la perspectiva asumida por el actual Gobierno en el Plan Nacional de Desarrollo que sienta las bases de transformaciones estructurales a través de apuestas como la transición energética, la reforma agraria integral, el ordenamiento alrededor del agua, la destinación de la inversión pública hacia los territorios históricamente excluidos y una nueva arquitectura institucional.

Como país tenemos actualmente una ventaja. Pero no podemos olvidar que el sentido profundo del cambio pasa por reconocer que esas transformaciones, además del aparato estatal y la política pública, dependen del fortalecimiento del poder constituyente, del poder de la gente. Y que también dependen de la posibilidad de transformar significados propios de un sentido común que se resiste a cuestionar el *statu quo*, para motivar nuevas relaciones y nuevas prácticas en el día a día. Promover esas intervenciones sobre la cultura para poner la vida en el centro es hoy más urgente que nunca.

Agosto de 2024

# ***Poner la vida en el centro***

## ***Hacia una cultura que reconozca la pertenencia a la Tierra y la vulnerabilidad de los cuerpos***

*Yayo Herrero*

*Museo Nacional, Bogotá, Colombia*

*20 de marzo de 2024*



Muy buenas tardes a todos y a todas. Para mí es un placer estar aquí y compartir este espacio con las personas que habéis venido. Querría empezar compartiendo desde dónde voy a hablar. Me parece importante hacerlo para que se entienda cuál es el marco desde el que voy a compartir con vosotros y vosotras. Y en ese decir de dónde vengo, tengo que decir que soy mujer, heterosexual, que vivo en un país del sur de Europa, que he vivido la mayor parte de mi vida en una ciudad y, desde hace cinco años, en un pueblo pequeño, que soy blanca, que en este momento no soy una persona especialmente precaria, y esto significa que estoy atravesada por los sesgos de lo que soy. Lo digo porque sabemos bien que cualquier conocimiento es un conocimiento situado, y es posible que encontréis sesgos en lo que yo comparto que no me molestará en modo alguno que nadie me señale, porque no hay forma posible de aprender si no es a partir de compartir y de que te señalen tus sesgos.

S  
U  
R

Dicho esto, paso a compartir las reflexiones que me sugería la invitación que se me hizo para venir a hablar aquí hoy. Yo titulé la conferencia “Poner la vida en el centro: hacia una cultura que reconozca la pertenencia a la Tierra y la vulnerabilidad de los cuerpos” porque me parecía importante situar este punto de partida para tratar de pensar sobre lo que me proponían, que era pensar en el futuro, pensar en cómo construir horizontes de deseo que puedan ser compatibles con una vida buena. Y me parece muy oportuno pensar sobre el futuro, porque yo voy a partir de que estamos viviendo un momento de verdadera guerra contra la vida. Un momento en el que podría decirse que la economía, la política y la cultura hegemónicas y dominantes le han declarado la guerra a aquello que nos mantiene con vida. No es que nuestros modelos económicos globales o nuestras políticas globales y hegemónicas vivan de espaldas a la naturaleza y a los cuerpos: es que viven de una forma antagónica con esa Tierra y con esos cuerpos.

Quiero empezar planteando algunos de los elementos que, desde mi punto de vista, evidencian que nos encontramos ante una guerra contra la vida, y mirar la realidad cara a cara supone, en este momento —yo lo suelo decir—, hacer un ejercicio de amargura. Pero yo creo que es necesario hacerlo si queremos superar esta situación, porque es imposible salir de un pozo si previamente no somos conscientes de que estamos en él. En el plano ecológico, atravesamos un momento de caos climático. Digamos que la acción de una parte de la humanidad a partir de la quema indiscriminada de combustibles fósiles, pero también del cambio en los usos del suelo, o del uso de otros tipos de productos químicos, o de una ganadería intensiva desplegada por todo el mundo, han generado que se altere de una forma radical todo el sistema natural que servía para regular el clima y que ha mantenido unas condiciones más o menos estables durante los últimos miles de años y a las cuales está adaptada nuestra especie humana.

Estamos, además, no solamente ante el caos climático, que supone un verdadero cambio en las reglas del juego que organiza

lo vivo, sino que nos encontramos en un momento de profundo declive de la energía fósil y de los minerales. Un organismo poco conocido por su ecologismo radical, como es la Agencia Internacional de la Energía, reconoce que en el año 2006 se alcanzó lo que se denomina el pico del petróleo convencional, ese momento en el que por cada barril de petróleo convencional que se extrae no se encuentran reservas que lo sustituyan. Y ese pico del petróleo va acompañado también con el pico de otros materiales. Hablo, por ejemplo, del cobre, el litio, el platino, el neodimio, el disprosio, el tantalio, el vanadio, el indio, el galio. Minerales con los que se pretende hacer una transición a las energías renovables y limpias, con los que se pretende transformar el parque de coche de motor de combustión en coche eléctrico, o con los que se pretende desplegar, hasta el infinito, la economía digital, que, como bien sabemos, requiere construir teléfonos móviles, cableado, fibra óptica, nuevos ordenadores. El caso es que cuando miramos todo lo que la industria pretende hacer con esos minerales —y que además denomina políticas verdes—, y miramos las reservas que quedan, lo que encontramos es que las cuentas no salen. O sí, quizás salgan: salen si el beneficio de toda esa extracción sirve a los intereses de unos sectores privilegiados normalmente asentados en el norte global, que siguen sosteniendo estilos de vida absolutamente desproporcionados para los materiales que existen, a costa de que cada vez más gente vaya quedando fuera. Este es un tema importante a tener en cuenta y lo retomaré después cuando hablemos de colonialismo.

Nos encontramos también ante una profunda pérdida de biodiversidad. Un pensador como Jorge Riechmann habla de la “hecatombe de la biodiversidad”. Y esto es fundamental, porque la biodiversidad es un seguro de vida para la vida. Lo que de alguna manera permite la resiliencia de los sistemas naturales es que los sistemas sean biodiversos. Y sabemos bien que la biodiversidad no es como una especie de arca de Noé, el conjunto de elementos sueltos, sino precisamente la densa red de

S

U

R

relaciones que se tejen entre todos ellos. Podríamos hablar de contaminación, de problemas de acceso al agua. Esta crisis, que es ecológica, se transforma claramente en una crisis ecosocial, porque al ser seres dependientes de la trama de la vida —luego entraremos más en ello—, lo que le pasa a eso que hemos denominado naturaleza, como si fuera un objeto externo, es lo mismo que les pasa exactamente a los seres humanos. Y, por tanto, estamos viendo consecuencias sobre la forma de producir alimentos, dificultades en la disponibilidad de agua, a veces en sitios donde nunca había habido problemas con el agua. Estamos viendo un incremento exacerbado de la dinámica extractivista y una conversión acelerada de muchos territorios en zonas de sacrificio. Estamos viendo expulsiones y migraciones forzosas.

Yo, en estos sesgos que os decía que tenía, voy a hablar de lo que está sucediendo en el estrecho de Gibraltar, en las fronteras de Europa. Un estrecho de Gibraltar convertido en una verdadera fosa común, en donde las personas que vienen, que tratan de atravesar ese estrecho desde África, a veces ni siquiera son atendidas por los servicios de vigilancia. Tenemos una compañera, que se llama Helena Maleno, que ha pasado varios años en espera de juicio porque estaba acusada de traficar con personas cuando lo que estaba haciendo era llamar a Salvamento Marítimo cada vez que se detectaba que una patera —que es como llamamos allí a los barcos frágiles en donde vienen decenas de personas migrantes— estaba a la deriva. Es decir, hay una especie de criminalización de la propia solidaridad y de la propia humanidad.

Hablamos también de guerras formales y no formales. Por guerras formales me voy a referir a aquellas en las que un ejército o varios ejércitos invaden un país. Tenemos ahora mismo, en el ámbito europeo, la guerra de Rusia sobre Ucrania. Pero tenemos otras guerras no formales, que son las que perpetran muchas veces empresas de corte transnacional cuando llegan a los territorios para extraer la riqueza y terminan pagando seguridades privadas que

lo que hacen básicamente es amedrentar, criminalizar e incluso asesinar a estas personas que llamamos defensoras de la Tierra. Hablamos también de un desmoronamiento de los sistemas democráticos, muchos de los cuales ya eran de por sí democracias frágiles e imperfectas. Asistimos a lo que Rita Segato denomina una “quiebra de la razón humanitaria”, donde hablar de derechos humanos, con toda su imperfección, en algunos casos es denominado “buenismo”. Y empieza a haber voces que, sin ningún tipo de rubor, lanzan mensajes misóginos, racistas, xenófobos. También se da la emergencia de populismos ultraderechistas, que pretenden blindar privilegios, dejando cada vez a más gente fuera.

A la vez, asistimos a la eclosión y al nacimiento de enormes resistencias en todos los lugares. Algunas veces, resistencias que confrontan con el poder y, otras veces, resistencias que buscan construir nueva institucionalidad autorganizada por abajo. A mí me gusta mucho como lo resume Isabelle Stengers, una filósofa de la ciencia que para mí es tremendamente lúcida. Ella dice que estamos viviendo un momento que es el de la intrusión de Gaia. Denomina así a ese momento en el que ya nunca más la economía, la cultura y la política dominantes van a poder dejar de tener en cuenta a eso que han llamado naturaleza. Durante muchos años se ha vivido sin nombrarle, pero ahora mismo el cambio climático, la dinámica de declive, las dificultades que se están produciendo ante una evidente crisis ecológica, hacen que ya los propios Gobiernos o muchos sectores económicos no puedan dejar de hablar de olas de calor, de olas de frío, de dificultad en el acceso al agua, de los precios de los minerales. Una intrusión de Gaia en la cual Gaia —que es, metafóricamente, la trama de la vida— irrumpe como agente político, pero siendo un agente con el que no se puede negociar. Es decir, si algo va a cambiar, no será la dinámica de los sistemas naturales: tendrán que cambiar otras cosas si pretendemos más o menos que todo el mundo pueda aspirar a seguir con vida.



S  
U  
R

Claro, en este marco en el que nos encontramos, y para imaginar futuros alternativos, hay que hacer también un ejercicio de memoria. Porque es imposible que exista imaginación sin memoria. Y en este ejercicio de memoria, yo querría lanzar una pregunta y es la de cómo es posible que una sociedad que se autodenomina “sociedad del conocimiento”, que está tan orgullosa de sus propios logros, de sus propias tecnologías, haya creado una forma de entender la política, la cultura, la economía, la vida en común, que directamente le declara la guerra a las bases que permiten que estemos vivos y vivas. ¿Qué tipo de planteamiento económico es el que hemos construido que hace que todo ese conocimiento realmente nos pueda terminar poniendo en riesgo? A mí me parece importante hacer este ejercicio, porque, de no hacerlo, lo que sucede es que estamos constantemente haciendo propuestas que repiten una y otra vez los errores que profundizan la crisis.

Yo me voy a referir fundamentalmente a la cultura occidental, porque es la cultura de la que ha emanado el capitalismo tal cual lo conocemos, de la que ha emanado una determinada manera de entender la ciencia que ha sido impuesta violentamente en muchas otras partes del mundo. Primero, dentro de los propios países occidentales, donde hubo dinámicas tremendamente violentas en lo doméstico, y después, y en paralelo, hacia otros países. Querría mencionar algunos de estos rasgos.

Probablemente la cultura occidental sea una de las únicas culturas del mundo que ha establecido una especie de abismo ontológico entre los seres humanos y el resto del mundo vivo, como si la vida humana y el resto de la vida fueran dos cosas distintas. Si nos vamos, por ejemplo, al pensamiento de Platón —un pensador sin duda fundamental—, recordamos que él dividía la realidad en dos grandes grupos. Por un lado, el mundo de las cosas, formado por todo aquello material y mortal. Las plantas, animales, minerales, objetos, e incluso los cuerpos de las personas, formaban, para Platón, parte del mundo de las cosas. Por

otro lado, el mundo de las ideas, formado por almas, inmortales e inmateriales, en las que reside la forma de pensar, la capacidad de conocer e incluso la capacidad pura de amar. Ese amor platónico que no estaba ligado ni al deseo ni a los cuerpos y que residía en un espacio inmaterial y eterno. Un cuerpo era el soporte accidental de un alma durante unos determinados años, pero, finalmente, cuando el cuerpo moría, desaparecía y el alma, sin embargo, persistía.

Este planteamiento de Platón tomó fuerza en Occidente muy pronto y quiero recordar, por ejemplo, cómo se conforma un modelo político del que se ha aprendido mucho y del que todavía muchas democracias muy imperfectas podrían sacar alguna lección, que es el nacimiento de la democracia en Atenas. Ese fue un buen aterrizaje político y concreto de la dicotomía que Platón había establecido entre el mundo de las cosas y el mundo de las ideas. En la Atenas democrática, en el apogeo de la democracia, vivían unos 34 000 *ciudadanos*. Ciudadanos hombres que iban al ágora y debatían sobre la vida en común y, fruto de todas aquellas deliberaciones, establecían cuál era el interés general y, en función del interés general, cuáles eran las reglas que permitían organizar la polis, es decir, la ciudad. Pero, en Atenas, en aquel momento, también vivían unos 120 000 esclavos y esclavas que no tenían condición de ciudadanía y que se dedicaban básicamente a interactuar con los bienes fondo de la naturaleza para poder cultivar, producir alimentos, extraer piedra del suelo, fabricar enseres y ropa, etc. O sea que mantenían esas relaciones de codependencia —de las que luego hablaremos— para poder producir todo aquello que hacía falta para vivir.

Y no solamente había 120 000 esclavos y esclavas que habían sido apresados en otros territorios que se ponían al servicio de la polis, sino que había unas 34 000 esposas de ciudadanos que tampoco tenían condición de ciudadanía y que estaban en un espacio separado del plano político, en un espacio invisible a la política, como era la casa, el espacio doméstico. Y allí su

función era garantizar la reproducción cotidiana y generacional de la familia del ciudadano.

S  
U  
Traigo esto porque ya en aquel momento la noción de sujeto político que emerge en esa democracia ateniense es una noción de sujeto político desgajado del cuidado de la vida concreta, desgajado de la propia naturaleza. El sujeto político nace ya como un sujeto descorporeizado y desterritorializado. Un sujeto que se construye sobre una visión de la política ligada a la abstracción, porque es en otros lugares en donde se sustenta y se mantiene la vida concreta. Ya en aquel momento se empieza a configurar el pensamiento abstracto como privilegio de quien no se tiene que ocupar de las cosas concretas.

R  
Por otra parte, a mí me parece interesante analizar el mito fundacional de la cultura occidental, que es el mito judeocristiano del Génesis. Sabemos perfectamente que Dios crea el mundo en seis días y el séptimo descansa. No me voy a enrollar en esto, porque es bien conocido todo ese proceso, pero me querría centrar en el hecho de que Dios prohíbe a los seres humanos, a Adán y a Eva, comer los frutos del árbol de la ciencia y Eva exhibe la primera desobediencia al comer la manzana que le ofrece la serpiente. Después engatusa a Adán para que también coma de la manzana. Y a donde quería llegar es al castigo: ¿cómo castiga Dios a Adán y a Eva por desobedecer? Les castiga arrojándolos del paraíso ¿Y a dónde les arroja? A la Tierra. Es decir, en la cultura occidental, la llegada de los seres humanos a la Tierra es un exilio forzoso, un castigo, una expulsión del lugar donde la vida ni pesa, ni cuesta, ni duele; es una vida arrojada a una tierra hostil en donde la vida humana es castigada: “arrancar los frutos con el sudor de su frente”. Eva, además, es castigada a parir con dolor por haber sido la instigadora.

Me parece que es crucial, y lo retomaré después, entender cómo ese mito fundacional empieza a establecer una relación de los seres humanos con la Tierra, en donde la Tierra es ese espacio hostil al que uno no pertenece, al que uno no corresponde.

Podemos comparar, por ejemplo, ese mito fundacional con el que nos cuenta Robin Wall Kimmerer en el libro *Una trenza de hierba sagrada*. Ella es una botánica, profesora de universidad en los Estados Unidos, y es integrante del pueblo potawatomi, uno de los pueblos originarios que quedan en lo que ahora mismo es una zona cercana a la ciudad de Nueva York. En su libro, cuenta lo siguiente: una mujer sagrada llamada Celeste baja girando como una semilla de arce hacia la Tierra. Cuando llega, encuentra una Tierra yerma, vacía. Celeste viene embarazada, preñada, y lo que hace es parir. Pero pare una hija muerta. Entonces, totalmente dolorida, abre un hoyo en la tierra, entierra a su criatura muerta, destrenza su pelo, en donde lleva albergadas un montón de semillas, coloca las semillas al lado del cuerpo de su hija, cierra aquella siembra y la riega con el llanto de sus lágrimas. Una vez ella siembra, empieza a nacer una enorme abundancia de plantas, de animales, de insectos, de aves, de microorganismos, de hongos y, finalmente, los propios seres humanos. Y Celeste lo que hace es encargarles a los seres humanos la custodia, el cuidado, el respeto de toda aquella abundancia, y les dice que sean lo más felices que puedan en ese mundo en honor y en recuerdo de la niña que no llegó a vivir. Podemos ver que hay allí una relación totalmente distinta, en el plano del mito, del relato, a la hora de entender cómo se produce esa llegada del ser humano. Por tanto, me quedo con que la cultura occidental concibe la llegada a la Tierra como un castigo. Eso, que podría haber quedado en el mito, después adquiere de alguna manera carta de conocimiento formal y científico en el periodo de la modernidad.

Me voy a referir muy rápidamente, por ejemplo, al pensamiento de Descartes, que reproduce la dualidad platónica entre la *res extensa*, el mundo por conocer, y la *res cogitans*, la capacidad de conocer. Él dice que, si se aplican las reglas del método científico, que él define en su obra del mismo nombre que publica en 1637, el intelecto que piensa, que está situado fuera del

mundo pensado, es capaz de describir ese mundo pensado con objetividad y, por tanto, con neutralidad. Es decir, el pensamiento o el conocimiento se convierten en una descripción fidedigna de la realidad, y no en un mapa de la realidad, que es lo que hacemos cuando pensamos sobre el mundo.

**S**  
**U**  
**R**  
Además de Descartes, Newton da una vuelta de tuerca cuando formula las leyes de la mecánica. Newton dice que el universo es como un gran autómatas, una gran máquina. De hecho, él, que era un hombre tremendamente religioso, dice que el mundo funcionaba como un gran reloj y que Dios era el gran relojero. La ciencia, la capacidad de pensar, era lo que permitía emular a Dios, aprendiendo a dominar, a controlar, a describir, a desentrañar cuáles eran las reglas que permitían conocer cómo funcionaba esa máquina. Una máquina que, en el momento en el que se hallaban las ecuaciones que explicaban cómo funcionaba, era totalmente previsible y controlable.

Pero la vuelta de tuerca interesante que yo querría señalar es la que da Francis Bacon cuando establece el empirismo como método de conocimiento. Yo creo que la persona que mejor ha analizado el pensamiento de Bacon y mejor ha descrito su trabajo ha sido la ecofeminista Carolyn Merchant, que ha leído de cabo a rabo su obra. Ella anota que, para llegar a pergeñar el método empírico (es decir, la experimentación como método de conocimiento), Bacon cuenta que asistió a los interrogatorios de muchas brujas por la Inquisición. Él asistía a las fórmulas y formas con las que los inquisidores torturaban a aquellas mujeres denominadas brujas para arrancarles todos sus secretos. Por eso, la obra de Bacon, que considero tremendamente interesante para entender el sentido de la cultura occidental, está plagada de palabras como torturar, penetrar, someter, controlar, violar. Y llega a definir el conocimiento de la siguiente manera: “conocer supone torturar a la Tierra para arrancarle todos sus secretos y conseguir así estremecerla y dominarla hasta sus fundamentos”.

Me parece importante que entendamos cómo son pergeñadas estas formas de entender el conocimiento, porque el conocimiento, en la modernidad triunfante —hubo, por supuesto, pensadores y pensadoras modernas disidentes frente a estos modelos hegemónicos—, va muy ligado a la idea de control y a la idea de dominio de una Tierra a la cual se había sido arrojado. De hecho, la obra de Bacon retoma el mito de la caída de Eva y dice que este control, este dominio, este conocimiento, pueden revertir la caída de Eva y hacer que no tengamos que esperar hasta después de la muerte para retornar al Edén, sino ir mejorando las condiciones a lo largo de la propia vida.

Por tanto, el modelo de conocimiento expresa cierto anhelo de fuga de la Tierra. Hemos caído en la Tierra castigados y hay un anhelo de escapar de sus límites y de sus constricciones a partir del propio conocimiento. Esto sigue estando plenamente vigente hoy. Podemos leer, por ejemplo, los textos —que a mí me parecen bastante divertidos, aunque son bastante dramáticos— de un súper macho galáctico como Elon Musk, que dice que da la Tierra por perdida y que la clave será escapar a Marte. ¿Y cómo lo dice? Dice que dentro de sesenta años una colonia de un millón de personas podrá vivir en Marte. A ver, somos ocho mil millones de personas... Si fuera posible —que no lo es— que un millón de personas escaparan a Marte, se trataría de un proyecto absolutamente supremacista que un señor es capaz de plantear delante de auditorios enormes sin que se le caiga la cara y nadie le increpe.

Además, continúa diciendo cómo sería la vida en Marte, que eso es lo divertido, porque dice que allí, como no se puede vivir a la intemperie, viviríamos en cuevas excavadas en el suelo, la gente cultivaría sus propios alimentos y reciclaría todo lo que generase como residuo, incluidas sus propias heces. Y esto lo plantea como una vida totalmente utópica. Y tú dices: vamos a ver, si hay que ir a Marte para vivir como agricultores y agricultoras orgánicas, hagámoslo ya aquí, que no hay que meterse

en ninguna cueva y podemos respirar el aire que tenemos. Al final, resulta que, desde estas miradas, puede que lo que hemos llamado progreso en Occidente sea el camino que va desde las cuevas de Altamira hasta las cuevas de Marte. A mí me parece que es una idea de progreso, como poco, discutible.

**S**  
**U**  
**R**  
Un elemento relacionado con esta mirada, con este aterrizaje en la Tierra, tiene también que ver con la propia consideración del sujeto como individuo. La concepción del progreso occidental se ha construido sobre el deseo y el sueño de experimentar una triple falsa emancipación: el hecho de poder vivir emancipados de la Tierra y de sus límites; el hecho de poder vivir emancipados de nuestro propio cuerpo sin mirar la enfermedad, ni el envejecimiento, ni la muerte; y el hecho de poder vivir emancipados del resto de las personas, como si no dependiéramos de ellas y otras que tenemos alrededor no dependieran de nosotras. Ese sujeto protagonista de esa falsa triple emancipación es, para mí, la esencia del sujeto patriarcal. El sujeto patriarcal es el que alimenta esa fantasía de la individualidad y que, además, tiene el privilegio de vivir como si esa fantasía fuera cierta.

Nadie puede vivir sin Tierra y nadie puede vivir sin atención, sin cuidados, sin cuerpo y sin relación con la gente que tiene alrededor. Pero hay sujetos que tienen el privilegio de creer que pueden vivir como si eso fuera cierto. Para poder vivir como si eso fuera cierto, en los lugares invisibles, dominados, controlados, tiene que haber territorios, animales, plantas, microorganismos, sujetos colonizados, esclavizados. Y mujeres, que son quienes mayoritariamente trabajan para sostener a flote la fantasía de esa individualidad. Por eso digo que, para mí, es la esencia del sujeto patriarcal. Es un sujeto que vive encarnado mayoritariamente en cuerpos de hombres, pero que también puede estar encarnado en cuerpos de mujeres. Es el sujeto, dice Amaia Pérez Orozco, BBVA: fundamentalmente blanco, burgués, varón y supuestamente autónomo.

Este modelo de conocimiento basado en el control y en el dominio, esa fantasía de la individualidad, adquiere una dimensión brutalmente violenta y se extiende a partir de una forma de organizar la materialidad de la vida que es la que promueve el modelo capitalista. Y no voy a hablar del capitalismo solo como un modelo de producción y distribución —o no distribución— de bienes y servicios. Me refiero al capitalismo como una verdadera antropología, como un fabricante fundamentalmente de subjetividad. Un capitalismo que está basado en una serie de premisas que yo creo importante tener en cuenta.

La primera es la reducción de la noción de valor a precio. Para la mirada capitalista, solamente tiene valor aquello a lo que se le puede asignar un precio. Ahí tenemos un montón de problemas. ¿Cuánto vale el ciclo del agua? ¿Cuánto vale la capa de ozono? ¿Cuánto vale el trabajo que mayoritariamente mujeres denominadas amas de casa hacen a veces estando disponibles cincuenta años de su existencia, veinticuatro horas al día? Todo eso no tiene reflejo en las cuentas económicas del sistema y, por tanto, permanece invisible, aunque sea explotado por el propio capitalismo.

En segundo lugar, con esta reducción del concepto de valor a precio, se produce una mutación del concepto de producción. La producción capitalista, y lo voy a decir de una forma un poco plana, viene a ser algo parecido a esto: yo aquí invierto x pesos, en el medio pasan cosas y al final debo tener una cantidad de pesos que es mayor que la anterior. La producción es la diferencia positiva que hay entre los pesos que obtengo al final y los que invertí al principio. Lo característico del capitalismo es que lo que pase en medio da igual. Da igual producir bombas de racimo que toneladas de trigo. El caso es que, como solamente miramos la vara de medir del dinero, resulta que articulamos instrumentos económicos que no nos permiten discriminar entre lo que nos acaricia y lo que nos aplasta. No nos permiten discriminar entre aquellas producciones que sostienen la vida



y aquellas que hacen crecer la economía pero no sirven para sostener la vida, y más bien la empeoran.

En este delirio, lo que sucede es que la propia destrucción puede ser considerada riqueza. La paz, entendida como ausencia de conflicto bélico, no suma ningún indicador económico. Pero la guerra es un motor de crecimiento económico brutal. A veces, la salud, entendida incluso simplemente como ausencia de enfermedad, no suma directamente en un indicador económico. Pero el negocio muchas veces de la industria farmacéutica es que la gente esté objetiva o subjetivamente enferma y compre medicamentos. Otras culturas han contabilizado de formas distintas y hacen crecer los indicadores económicos a partir de cosas que sostienen la vida, no que la deterioran o que la destruyen. La producción capitalista ha cortado el cordón umbilical con la Tierra y es una producción que no habla de necesidades sino de demandas, y demanda quien es solvente para demandar. Pero necesidades tenemos todos los seres humanos. El capitalismo, de esta forma, ha convertido el dinero en sagrado y ha hecho del crecimiento una prioridad. La economía tiene como prioridad crecer en términos monetarios y esto significa que esa sacralización del dinero convierte al capitalismo en una religión civil alimentada por una lógica sacrificial. Todo merece la pena ser sacrificado si la contrapartida es que la economía crezca.

Y el último elemento que quería destacar es que esa forma de entender la economía, esa forma de entender la relación con la Tierra, ha tenido un rasgo que le es completamente inherente, que es el colonialismo. Un colonialismo que va directamente ligado al genocidio y al ecocidio. No hay, ni ha habido, colonialismo sin genocidio y sin ecocidio. Y un colonialismo, además, que en muchos casos no ha terminado por el hecho de que los países colonizados obtengan su independencia, sino que asistimos a una dinámica neocolonial que pretende de nuevo utilizar los territorios como grandes minas y grandes vertederos al servicio de un crecimiento económico que se ve en riesgo por la situación

de limitación del planeta. Vandana Shiva, una ecofeminista india, dice: no es la elevada eficacia o rendimiento, sino el poder, la guerra, la ganancia, el dominio, la explotación y la violencia lo que constituye *este* modelo de desarrollo. Desde aquí, desde este despeque que ha habido de la Tierra y de los cuerpos, es desde donde esta sociedad de drones, como la llama Viveiros de Castro, ha de pensar cómo imaginar un futuro alternativo.

Y desde aquí es desde donde la mirada ecofeminista —tendríamos que hablar más bien de ecofeminismos o de imaginarios ecofeministas, porque hay feminismos populares o feminismos comunitarios que no se encontrarían cómodos con la palabra ecofeminismos— puede pensar cómo configurar una racionalidad radicalmente distinta. La clave es pensar de qué depende la vida humana. Y tenemos que reconocer que la vida humana es radicalmente codependiente. Somos parte de una trama de la vida integrada por aire, por agua, por microorganismos, por plantas, que, precisamente a través de la interacción entre sí, generan las propias condiciones de existencia. Una trama de la vida que tiene límites, límites ya traspasados. No hay ni economía posible, ni tecnología posible, ni vida humana posible sin naturaleza. Y esto me parece que es una cuestión clave, sobre todo teniendo en cuenta el diagnóstico que hacíamos antes.

Pero es que, además, los seres humanos vivimos encarnados en cuerpos que son vulnerables, y decimos que un cuerpo es vulnerable porque es un cuerpo necesitado. Cualquier cuerpo humano, como cualquier cuerpo vivo, necesita alimento, necesita agua, necesita vivienda, necesita cuidados, necesita un mínimo acceso a la energía, necesita cierta capacidad de influencia en la realidad a su alrededor. Y cuando esas necesidades no están cubiertas, la vida humana, o no se sostiene, o es directamente una vida precaria. Esto quiere decir que una vida nacida no es en modo alguno una certeza. Una vida nacida es una vida posible, y esa vida se transformará en una vida cierta en la medida en que se dé en una comunidad que interactúa

S  
U  
con la trama de la vida para obtener todo lo que necesitamos para existir y que garantice que se van a recibir los cuidados y las atenciones necesarias para sostener la existencia. Es evidente que una criatura recién nacida no sobrevive a sus primeros años de vida si nadie la cuida. Luego vuelve a ser vulnerable en algunos momentos de la vejez. Lo es toda la vida en el caso de algunas diversidades funcionales. Y lo es para cualquiera de nosotros. Incluso el sujeto patriarcal que se considere plenamente independiente no aparece en su puesto de trabajo lavado y planchado cada día sin que nadie se haya ocupado de regenerarle cotidianamente.

R  
Por tanto, no hay ningún ser humano que sea plenamente independiente. Todos y todas somos dependientes. La dependencia no es una patología, sino un rasgo inherente de la vida. Por eso, desde las miradas ecofeministas, hablamos del enfoque de la sostenibilidad de la vida. Decimos: la vida humana hay que sostenerla intencionalmente. Y para sostener la vida intencionalmente, necesitamos configurar economías, políticas, culturas que tengan como prioridad el sostenimiento de la vida. Por eso hablamos de poner la vida en el centro, y como, por ejemplo, Ana Patricia Botín, que es ahora mismo la dueña del Banco Santander, ya habla de poner la vida en el centro, hay que recordar constantemente que poner la vida en el centro significa garantizar alimento, garantizar vivienda, garantizar agua, garantizar energía, garantizar cuidados, garantizar vida digna y capacidad de intervenir en la sociedad y de participar y tener derecho a definir la vida como cada comunidad, cada persona, quiera definirla en relación con otras. A eso es a lo que nos referimos cuando hablamos de poner la vida en el centro.

¿Cómo poder pensar esos futuros? Voy a hablar de un dato y de unos principios. El dato: queramos o no queramos, los ocho mil millones de personas que vivimos en el planeta vamos a tener que vivir con menos energía, menos minerales y menos recursos simplemente porque el delirio anterior ha hecho que

se superen los límites físicos de la Tierra. Es decir, cuando el presidente Petro hablaba de decrecimiento y se le echaban encima, hacía un ejercicio de tremendo valor. No hay prácticamente nadie que se atreva a decir eso. Pero es que el decrecimiento, o sea, la contracción material de la economía, es un dato, es un hecho. Viviremos con menos energía, menos minerales y menos materiales de la Tierra queramos o no queramos.

Y hay solo dos formas de hacer eso. Una forma es aquella en la que los sectores privilegiados, que están protegidos por el poder económico, el poder político y el poder militar, siguen consumiendo y teniendo lo que deseen a costa de que cada vez más gente quede fuera. Y yo a eso —voy a ser muy provocadora— creo que rigurosamente se le puede llamar fascismo.

Y otra forma es aquella en la que ese inevitable decrecimiento de la esfera material de la economía se hace o se organiza a partir de cuatro principios. El primero es el de suficiencia, que apela a tener que pensar en cómo vivir con lo suficiente. Y ojo: es una obligación, pero también un derecho. Hay mucha gente en el mundo que no tiene lo suficiente, y esos necesitan más. Y hay gente en el mundo que tenemos mucho más de lo que nos corresponde —hablo todo el rato de lo material— y, para estos, es una obligación vivir con menos. Me parece importante recordarlo, porque, muchas veces, cuando se habla de decrecimiento, lo que te dicen es: “¿Y vas a llegar a gente empobrecida en la periferia de una ciudad o en una zona rural donde faltan cosas básicas a decirles que vivan con menos?”. Pues no, evidentemente no: esas personas necesitan más. Cuando se habla de decrecimiento en términos de justicia, estamos hablando de la reducción del acceso a bienes materiales de la Tierra por sectores que los sobreconsumen, que tienen mucho más de lo que corresponde.

El segundo de los principios, entonces, es obviamente el de la redistribución de la riqueza. Y cuando hablamos de la redistribución de la riqueza, hablamos de la redistribución de todo:

de la riqueza, pero también de las obligaciones. Los cuerpos tienen que ser sostenidos, hemos de ocuparnos de ellos y esa no es una obligación solo de las mujeres. Hay que repartir los tiempos que hacen falta para cuidar la condición que tenemos de ser cuerpos vulnerables. Los trabajos que tienen que ver con el cuidado de la vida son de hombres, son de mujeres y son también de las instituciones.

**S**  
**U**  
**R**  
El tercer principio sería el de precaución o de cautela, que quiere decir que tengamos cuidado con seguir generando dinámicas que destruyen. Os pongo un ejemplo rápido: muchos decimos que la solución a la movilidad en términos de cambio climático es la movilidad eléctrica, pero lo es en sistemas de movilidad de transporte público y colectivo. En efecto, es absolutamente imposible que todas las personas que hoy tienen coche privado —sabiendo que muchas no lo tienen— puedan tener uno eléctrico simplemente porque no hay ni litio ni platino suficientes para que se puedan fabricar. Lo digo porque todas aquellas cosas que se plantean como alternativas pero que no son extendibles a todo el mundo dejan de ser un derecho para convertirse en un privilegio. Entonces, la clave es siempre preguntar: ¿esto que planteamos como alternativa lo hay para todo el mundo? Y si no lo hay, buscar formas de usos colectivos para garantizar que todo el mundo pueda satisfacer sus necesidades.

El último principio es el del propio cuidado de la vida o sostenimiento de la vida, que puede servir para articular la política pública y la política colectiva. ¿Cómo serían las leyes de vivienda si la prioridad fuera garantizar vidas decentes a todo el mundo? ¿Cómo sería la fiscalidad? ¿Cómo sería la política de fronteras? ¿Cómo sería el diseño de las ciudades? ¿Cómo sería la agricultura? ¿Cómo sería la redistribución de los alimentos? ¿Cómo sería el mundo rural? ¿Cuál sería el concepto de seguridad? ¿Cuál sería el de paz? Cuando miramos, no desde la vara de medir del dinero, sino desde la vara del cuidado de la vida, de poner la vida de todos y todas en el centro, el tipo de política que

surge es radicalmente distinto y se iluminan montones de formas de imaginar mundos diferentes. Incluso se iluminan formas distintas de concebir la propia institucionalidad. Podemos pensar en Estados que, en lugar de establecer tantas colaboraciones público-privadas, establezcan colaboraciones público-comunitarias o público-sociales. Podemos pensar en comunidades que se autogobiernan sin chocar frontalmente con la institucionalidad del Estado. Es decir, un mundo radicalmente distinto.

Quiero mencionar rápidamente algunos elementos que creo que pueden dar pistas de cómo sería configurar una cultura que pusiera en el centro la vida. Sería una cultura aterrizada en la Tierra y en los cuerpos. Una cultura consciente de los límites, consciente de la vulnerabilidad y de la propia muerte de cada ser humano. La vida, mirada desde nuestro propio ombligo, es lo que transcurre entre nuestro nacimiento y nuestra muerte; mirada desde el conjunto de la vida, es un proyecto que viene durando tres mil ochocientos millones de años y del que formamos parte. Sería una cultura que ayude fundamentalmente a tejer vínculos con el territorio más próximo. Sería una cultura que proteja y cuide las estructuras comunitarias, que las mime y las haga surgir de la forma más intensa. Sería una cultura que amplíe las formas de lo que llamamos conocimiento, una cultura en la que el conocimiento que hemos llamado ciencia adquiriera una buena humildad epistémica y que visibilice los saberes, los conocimientos y las ciencias de otros pueblos que han permanecido literalmente ocultas y que muchas veces han sido consideradas simplemente como folclore, y que, en el extremo, son museíficadas como formas de denominarlas inútiles o de invisibilizarlas. Sería una cultura que valore la biodiversidad y también la *ideodiversidad*, porque se da la paradoja de que precisamente aquellos territorios en donde hay mayor biodiversidad natural son los territorios en donde se conserva un mayor número de lenguas habladas, como si hubiera una especie de correlación biocultural entre la conservación de la

biodiversidad natural y la conservación de la diversidad cultural. Sería una cultura que desenmascare las falsas soluciones, que plantee que todo aquello que ofrece la tecnología, si no es extendible y si deteriora todavía más las condiciones actuales, no representa soluciones verdaderas para la crisis ecosocial que atravesamos. Y sería una cultura que permita explorar y construir alternativas, que son laboratorios de experiencias donde nos hacemos dueñas de un poder colectivo que nos permite transformar y forzar los cambios en las propias instituciones. Sería una cultura que, de muchas maneras, está en las antípodas de la cultura que tenemos. Una cultura que rechace la culpa pero estimule la responsabilidad. Una cultura que reconozca el miedo, porque no se puede ser valiente si no se ha tenido miedo. Sería una cultura que reconozca el vínculo y que aterrice en la Tierra y en los cuerpos, y que distinga entre la fantasía “tecnológica”, que cree que esto se soluciona yéndonos a Marte, y que apueste por una imaginación ecofeminista, que es la que pasa a ras de cuerpo y a ras de tierra.

Termino diciendo que sería una cultura que revalorizara y reactualizara el concepto de derecho. Sabemos que el primer artículo de la Declaración de los Derechos Humanos escrita en 1948 decía lo siguiente: “Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros”. Si ese primer artículo lo revisáramos desde una perspectiva ecofeminista, yo creo que debiera decir algo parecido a esto: “Todos los seres humanos nacemos vulnerables e indefensos en el seno de una madre y llegaremos a ser libres e iguales en dignidad y derechos siempre y cuando recibamos una enorme cantidad de atenciones, cuidados, afectos y conocimientos que han de ser proporcionados por personas de otras generaciones, en una tarea sin la cual no podemos constituirnos en humanos y humanas. En caso de recibirlos, llegaremos a estar dotadas de razón que nos permita vivir fraternalmente las unas con las

otras, conscientes de que habitamos un planeta que tiene límites físicos traspasados, que compartimos con el resto del mundo vivo y que estamos obligadas a conservar”. Como veis, es más largo, pero desde mi punto de vista, es el proyecto político ilusionante, transformador, lleno de sentido, que puede permitir esa transición ecosocial justa.

Muchas gracias.



# *Un feminismo emancipador para todas las personas*

*Conversación entre Alhena Caicedo y Yayo Herrero*

S

**Alhena Caicedo:** Gracias, Yayo, por esta conferencia maravillosa que acabas de compartir. Siguiendo lo que nos proponías como inicio de esta conversación, pensaba en algo que tenemos en común tú y yo, que es la antropología, y que le da a uno una cierta sensibilidad relacionada con las miradas extrañadas que se requieren para poder, como dicen, exotizar lo familiar y familiarizar lo exótico. Como ese proceso de sensibilidad antropológica no es exclusivamente de los antropólogos, en muchos casos los antropólogos prescinden de él. Pero, en general, sí existe esa sensibilidad, y entonces creo que la propuesta que tú haces, que a mí me parece tremendamente inspiradora, tiene un carácter de una sencillez tal que está básicamente construida sobre la idea de que lo que tenemos realmente enfrente no lo vemos: es la incapacidad de tomar una cierta distancia para poder ver las condiciones reales en las cuales vivimos, la manera como la vida es posible, la manera como dependemos y estamos relacionados con otros, con otras. Y esa imposibilidad está basada —en algún momento te lo leí en una entrevista— en un cierto analfabetismo ecosocial. Esto es algo en lo que necesariamente tenemos

que trabajar. No hay manera de entender la situación en la que estamos, el tipo de crisis que enfrentamos, si no somos capaces de tomar una cierta distancia y empezar a ver esas condiciones fundamentales de codependencia, de interdependencia, que hacen que nuestras vidas sean posibles y que las otras vidas que vivimos estén articuladas todas en una gran red vital que hace posible la existencia actualmente.

Quería entonces preguntarte un poco más sobre este planteamiento que tienes acerca de la manera como nosotros concebimos los privilegios, porque creo que hay una serie de discursos, sobre todo en las versiones más progresistas, en algunas formas del feminismo, en las cuales hay una lectura del privilegio que en muchos casos se queda solamente en la base de la dominación y el control. Por eso creo que es muy poderosa la propuesta que ustedes desde el ecofeminismo hacen de entender ese privilegio más bien como una construcción fantasmiosa que ha promovido una serie de valores que a nosotros nos atraviesan profundamente como cultura occidental y cuya densidad muchas veces no vemos —como la competencia, como el hecho de ser autosuficientes y garantizar que los méritos propios sean los que determinen nuestro destino y nuestro valor frente a los demás—. Me gustaría mucho que pudieras contarnos un poco más sobre esta construcción del privilegio, de la manera como se puede entender y los alcances que tienen esas formas de privilegio que a veces no vemos pero que están allí, encarnadas en lo que dices del sujeto patriarcal.

**Yayo Herrero:** Una cosa que me gustó en lo que decías, y en la que yo también creo —y que es una cosa que a veces se vuelve en contra—, es que el planteamiento de la sostenibilidad de la vida es de una sencillez conceptual tan grande que incluso en algunos espacios académicos se le resta valor precisamente por su sencillez. Ese desarraigo de los cuerpos y de la Tierra hace que cualquier tipo de conceptualización o de conocimiento que esté más

basado en la abstracción tenga mucho más valor que cualquier conocimiento que tenga que ver con las cosas concretas. Esto es una cosa que, paradójicamente, a veces dificulta todo, porque la propia ciencia económica —que está basada ella misma en una enorme abstracción, que es el dinero como elemento básico de valor—, cuando es interpelada por la economía feminista o por la economía ecológica, que razonan en términos de tiempos y de vidas de personas y en tiempos de toneladas de materiales, pues se da ese choque y esa falta de abstracción, ese aterrizaje, se convierte en una dificultad.

Y luego, sobre lo que decías de la construcción del privilegio: cuando empezó a surgir el ecofeminismo en Europa, aproximadamente en los años 1972-1973, dentro del propio feminismo surgió un rechazo brutal. Claro: el patriarcado había restado valor a la vida de las mujeres precisamente asignándolas del lado de la naturaleza. Simone de Beauvoir, por ejemplo, rechazaba esa idea de la naturaleza y construía una idea del feminismo precisamente sacando a las mujeres de la condición de naturaleza. Y de repente salían unas locas que decían otra cosa: que sí, que sí éramos naturaleza, y que los hombres también lo eran. Esto es importante decirlo, porque un elemento central de la construcción del privilegio patriarcal en Occidente ha partido de la animalización de los sujetos que eran considerados inferiores. Las mujeres eran animalizadas, el sujeto colonizado era animalizado. Y esta animalización en una cultura que desprecia lo animal, que desprecia la naturaleza, sigue siendo un elemento central en la construcción del privilegio y en la deshumanización de otras vidas.

Pongo un par de ejemplos recientes. Hace tres o cuatro años, cuando Matteo Salvini era ministro del Interior en Italia en el Gobierno anterior, hubo un barco —el Aquarius— que rescató a personas naufragadas en el mar y que quiso entrar a atracar en territorio italiano. Salvini no permitió que atracara e hizo unas declaraciones en la prensa que fueron brutales: “He impedido

que un barco cargado de carne migrante atraque en las costas de Italia”. Lo mismo hicieron los nazis durante el Tercer Reich: animalizar a las personas judías, homosexuales, comunistas, gitanas. Y ahora, Netanyahu, en plena ofensiva contra el pueblo de Gaza, lo que dice es: “Son animales humanos y por tanto hemos de exterminarlos”. Con esto quiero decir que hay una parte de la construcción del privilegio que se hace precisamente sacándote a ti como sujeto privilegiado de la naturaleza y situando dentro de ella, animalizándolos, a todos aquellos sujetos a los que quieres denigrar o someter: la islamofobia, el antisemitismo, el racismo contra las personas negras, la misoginia, tienen mucho que ver con una construcción de privilegio que se hace denigrando o subordinando a otras personas.

Y el asunto es que esa construcción de sujeto privilegiado como sujeto escapado de la Tierra y de los cuerpos, como sujeto que pareciera no tener que cuidarse a sí mismo, a veces la ha emulado también el propio feminismo. Un feminismo liberal que en ocasiones dice: ser mujeres emancipadas es poder vivir como viven los hombres emancipados, o sea, convertirte en una suerte de hombre honorario. De tal modo que ese tiempo que tú dejas de dedicar como mujer subordinada al sostenimiento generacional de la vida, que estás obligada a hacer porque el patriarcado te lo impone de forma no libre, recae sobre otras personas que curiosamente también son mujeres. Es un trabajo que recae sobre las madres, sobre las abuelas, en una especie de transferencia generacional de cuidados. Y en el caso de Europa ha sido un trabajo que, cuando ha sido pagado, ha sido un trabajo migrante: primero, de las mujeres de los pueblos que migraban a la ciudad para ser chicas de servicio, pero luego, según la economía se globaliza, de mujeres que vienen de los mismos lugares que las materias primas que sostienen los metabolismos económicos de Occidente. Es decir, hay también un extractivismo del tiempo de personas que son mujeres, que dejan descubiertas las propias tareas de cuidado en sus países,

S  
U  
R

porque vienen, a su vez, de sociedades patriarcales donde las tienen asignadas de forma no libre, originando esa especie de transferencia generacional de cuidados que la economía feminista ha trabajado de forma intensa. Por eso, a las feministas blancas en Europa nos interpelan —con mucha razón— las feministas gitanas, las feministas islámicas, las feministas no blancas, las feministas que entienden perfectamente que una mirada emancipadora, para que sea emancipadora y para que sea feminista, ha de ser emancipadora para todas las personas. Y extienden esa búsqueda de emancipación para todas las mujeres, para todos los hombres, para todos los seres humanos que no se consideran ni hombres ni mujeres. Incluso extienden la mirada para el resto del mundo vivo. Yo he aprendido mucho de ellas.

**Alhena Gaicedo:** Me gustaría retomar esta reflexión que haces a propósito de la lógica occidental en la construcción de un otro para garantizar la supremacía de la cultura occidental, que ha sido la tendencia desde la práctica judeocristiana. Quería traer a colación estos enunciados, sobre todo de los feminismos decoloniales, que llaman la atención sobre cómo los cuerpos de las mujeres racializadas y los cuerpos de los pueblos y las comunidades que han sido subalternizadas históricamente han permitido construir unas formas de resistencias específicas que nos han ayudado, entre otras cosas, a comprender conceptos clave en relación con la tierra. Un ejemplo es el concepto de territorio, que es una inflexión importante con la que abordo esa crítica que haces a la forma capitalista de pensar el paso del valor al precio. En el caso de la tierra en Colombia, y en América Latina en general, la idea de que la tierra es solamente una mercancía contrasta notablemente con todo lo que se ha hecho alrededor de la noción de territorio, que es un aprendizaje que viene con mucha fuerza desde el movimiento indígena. Quería hacer ese tránsito hacia allá para llegar al tema de la economía. Yo creo

que hay una cosa muy valiosa en la manera como ustedes llegan hablando de ecofeminismo a los dos ámbitos más importantes de toma de decisiones, que son el manejo de la economía y el manejo de la política. En ese sentido, me gustaría que ampliáramos un poco el tema del lugar de la perspectiva ecofeminista en las maneras de reencauzar el análisis económico y la perspectiva de construcción de una política económica diferente. Tú decías: no hay economía posible si no hay naturaleza. Y ese tipo de giro implica preguntarnos: ¿qué significaría una economía que ponga la vida en el centro? Me interesa provocar la discusión por ese lado para ver cómo podemos traer después la cuestión hasta acá, hasta Colombia.

**Yayo Herrero:** Intentaré ser breve, que si no me enrolló un montón. Primero, el enfoque de la sostenibilidad de la vida dentro de esa mirada ecofeminista es claramente deudor de los enfoques decoloniales. Y en cuanto a algún instrumento para repensar la economía, hay un trabajo muy importante de una economista llamada Kate Raworth. Ella hizo un esquema que me parece muy valioso (aunque luego no me gusta cómo lo aterriza del todo) en el que dibuja un círculo en donde sitúa lo que ella llama un techo ecológico. En ese techo, ella coloca los nueve límites ambientales que definieron en Estocolmo en los trabajos que se han hecho de ecología política: emisiones de gases de efecto invernadero, litros de agua, contaminación... Y luego, dentro del círculo, ubica un suelo mínimo de necesidades, como un círculo inscrito dentro del círculo. En ese suelo sitúa todas las necesidades humanas. Raworth dice que entre ese techo ecológico y ese suelo mínimo de necesidades hay un rosco —por eso se le llamó economía de la rosquilla a su teoría— en el que es posible construir vida segura para toda la humanidad. Considero este esquema tremendamente valioso para repensar el enfoque macroeconómico y también microeconómico, porque entendemos que sí tenemos la posibilidad de cuantificar de alguna manera

S

U

R

cuáles son esos límites ecológicos y tratar de aterrizarlos. Hay conocimiento suficiente dentro de la ecología política para poder aterrizarlos. También podemos trabajar de forma compartida y colectiva sobre cuáles serían las necesidades mínimas en cada comunidad, porque ese es un trabajo que no se puede definir universalmente. Y a partir de ahí, ver cómo hacemos para que todo el mundo quede dentro de ese marco de seguridad (estoy hablando de seguridad material, pues hay otros aspectos que no los resuelve solamente el enfoque económico). Ahí hay aplicaciones interesantes que ya se han hecho en algunas ciudades y lugares. Nosotras, un grupo de personas, trabajamos después del covid en hacer una propuesta de reconstrucción en el Estado español e hicimos un borrador de un Plan Nacional de Cuidados, en el que la idea de cuidado atendía las necesidades más concretas de los cuerpos, pero trataba de formularse como una especie de faro y palanca para toda la política pública. El plan partía de este esquema de la economía de la rosquilla y hablaba de pensar la fiscalidad, la producción de alimentos, la industria, las leyes de vivienda, la educación, la sanidad, en ese marco donde tenían que caber todas las personas.

**Alhena Gaicedo:** Llegando a ese punto, una de las cosas que me parecen clave en conversaciones públicas como estas tiene que ver con una serie de lugares comunes, seguramente no para las personas que siguen el ecofeminismo o las diferentes formas de feminismo, sino sobre todo para el ciudadano de a pie, que en muchos casos tiene una percepción demasiado cerrada y sesgada sobre las propuestas progresistas y feministas. En Colombia ocurre que mucha gente piensa que las políticas feministas son exclusivamente de las mujeres y para las mujeres. Y hay una tendencia a creer que no hay una propuesta macro en cuanto a los otros campos importantísimos que implica repensar una economía o una política pública general que ponga los cuidados en el centro. ¿Tú cómo ves esto? Te lo pregunto en relación

con la experiencia que tienes, de un conocimiento con una larga trayectoria de reflexiones sobre la manera en que se ha podido aterrizar la política de los cuidados, las iniciativas que ha habido de convertirla realmente en una práctica. Uno podría hacer un paneo por experiencias como las de España, con el Ministerio de Igualdad, o México, con el Instituto Nacional de las Mujeres, o Argentina, en donde acaban de desbaratar el Ministerio de las Mujeres. También está el caso de Chile, en donde hay un Ministerio de la Mujer y la Equidad de Género. O el de Perú, en el cual la política ha sido un poco más maximalista, porque está el Ministerio de la Mujer y Poblaciones Vulnerables. O el de Bolivia, en donde no se ha decidido hacer un ministerio único, sino más bien una suerte de transversalización de la política de reconocimiento de las mujeres. Y en el caso colombiano, está el naciente Ministerio de Igualdad y Equidad. ¿Cómo ves esta perspectiva y los retos a los que se enfrenta un ministerio de este calado?

**Yayo Herrero:** En el caso del Estado español, hay que decir que los Ministerios de Igualdad han sido siempre ministerios muy acosados por la opinión pública y por los medios de comunicación. Hubo una ministra del Partido Socialista Obrero Español (PSOE) que cuando terminó el ministerio salió de España y no ha querido volver todavía. Y la ministra anterior que tuvimos, Irene Montero, yo creo que no ha habido jamás persona en la política española que haya sido tan acosada, tan atacada y tan machacada como esta mujer. Yo algunas de las cosas que se han hecho en el ministerio no las comparto, pero no dejo de reconocer que el ataque ha sido brutal. Veremos ahora qué sucede con el nuevo Ministerio de Igualdad que ha iniciado, que tiene un cariz muy diferente del que había antes.

Ahora, desde mi punto de vista, efectivamente hay feminismos que creen que el feminismo es solo para mejorar la situación de las mujeres y que se centran en los temas de violencia machista, de igualdad en el ámbito laboral o en impulsar la



creación de servicios públicos para poder librarse de parte de las tareas de cuidados que recaen sobre las mujeres. Como te puedes imaginar, todas esas cosas me parecen importantísimas; pero el ecofeminismo del que yo soy activista es uno que aspira a mejorar la vida en su conjunto y, en concreto, la de todas las personas, la de todos los seres vivos.

**S**  
**U**  
**R**  
Hace dos semanas estuve en un instituto de educación secundaria y tuve una reunión con un montón de jóvenes. De vez en cuando me gusta ir con chicos jovencitos para ver un poco cómo está la cosa. Tenían catorce o quince años y, bueno, iba para una hora y nos quedamos tres hablando. Al final quedaban solamente diez o doce chicos varones. Me gustó mucho hablar con ellos porque están viviendo un momento en el que todas las chavalas están muy empoderadas, y en algunos casos se están generando dinámicas de resistencia muy fuertes, porque los procesos de construcción de masculinidades diferentes no están avanzando en la misma línea. Y lo que sucede es que muchos de ellos se ven interpelados y violentados por cosas que ni siquiera entienden. Entonces, en la conversación con los chicos, que estuvo fenomenal, fue posible que ellos vieran en qué medida el patriarcado también machaca a los hombres y el daño que provoca la exigencia de potencia, de éxito, de falta de vulnerabilidad, de falta de comunicación. Porque el sujeto patriarcal poderoso no son todos los hombres, ni muchísimo menos. Y es que a mí, además, me parece que mejorar la vida de las mujeres es imposible si no mejoramos también la de los hombres. Es imposible si no tenemos una relación que sea mucho más de apoyo mutuo, de complementariedad, que no eluda el conflicto, que no deje de nombrar el privilegio, porque la realidad es que a nadie le gusta que le quiten sus privilegios (el sujeto patriarcal se molesta porque le estás arrancando un privilegio que hay que arrancar). Pero ese ecofeminismo es un feminismo que pone en el centro la vida y todas las vidas. Las compañeras gitanas, por ejemplo, cuando interpelan al feminismo liberal, dicen una cosa en la que tienen mucha razón. Voy a

utilizar una palabra fea, pero es como a mí me lo dijeron ellas: “A nosotras, lo que nos jode la vida no son tanto los hombres de nuestra cultura, que son tremendamente machistas. Nos jode más la vida la cultura “paya” —los “payos” somos las personas no gitanas—. Quienes nos dificultan y nos amargan en mayor medida la existencia son las personas que no son gitanas, que marcan una diferencia y una violencia permanente contra nuestras vidas”.

**YAYO HERRERO LÓPEZ**  
*(Madrid, España, 1965)*

Licenciada en Antropología Social y diplomada en Educación Social e Ingeniería Técnica Agrícola. Es una de las pensadoras más influyentes de la actualidad en los campos del ecofeminismo y de la ecología política. Trabaja como docente en diversas universidades españolas y es autora, entre otros, de los libros *Ausencias y extravíos* (2021) y *Educación para la sostenibilidad. Una mirada ecofeminista a la educación* (2022).

**ALHENA CAICEDO**  
*(Bogotá, Colombia, 1978)*

Desde septiembre de 2022 es la directora del ICANH. Antropóloga de la Universidad Nacional de Colombia, tiene una maestría y un doctorado en Antropología Social de la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de Francia. También es magíster en Cine Etnográfico y Documental de la Universidad de París X Nanterre. En los últimos años se ha desempeñado como profesora asociada del Departamento de Antropología de la Universidad de Los Andes. Ha sido docente de la Universidad Icesi y la Universidad del Magdalena. Es miembro del Centro de Pensamiento Latinoamericano RaizAL. Sus investigaciones se han centrado en temas como la reconfiguración de los chamanismos, las vidas campesinas y las nuevas religiosidades. Es autora del libro *La alteridad radical que cura. Neochamanismos yajeceros en Colombia* (2015).



“Nuestro norte es el sur”, dijo alguna vez  
Joaquín Torres García, pintor uruguayo cuyo dibujo  
*América invertida* (1943) ilustra las portadas de nuestra colección.  
En el Ministerio de las Culturas, las Artes y los Saberes creemos  
apasionadamente en estas palabras.

Este libro se imprimió en septiembre de 2024.  
Para su elaboración se usaron tipos  
Broadside y Athelas.

La impresión de esta publicación fue realizada por la Imprenta Nacional de Colombia, utilizando tintas formuladas a base de aceite de soya, una elección que minimiza el impacto negativo en el medio ambiente. Además, se emplearon planchas ECO3 como una alternativa más ecológica en la impresión *offset*, destacando su capacidad para reducir el consumo de agua y productos químicos durante el proceso, así como promover la durabilidad y reutilización. Esta filosofía de la Imprenta Nacional representa un compromiso sólido con la sostenibilidad en la impresión en Colombia, contribuyendo significativamente a la preservación del medio ambiente.



[www.imprenta.gov.co](http://www.imprenta.gov.co)  
PBX (0571) 457 80 00  
Carrera 66 No. 24-09  
Bogotá, D. C., Colombia

*Estas conversaciones son tentativas  
y devaneos, dudas que se expresan  
en voz alta para pensar sin temores  
ni condescendencias. Creemos que la  
cultura de paz se construye en el disenso.  
Proponemos la imaginación como un  
valor esencial en la construcción de  
sociedades más justas.  
El sur es el futuro.*



Culturas

