

**La Ética del Cuidado como Respuesta a las Relaciones de Opresión Sobre el Cuerpo como  
Territorio**

**Karen Alexandra Cristancho Sarmiento**

**Trabajo de Grado para Optar al Título de Filósofa**

**Director**

**Julián Hernández Rosas**

**Magíster en Estudios Editoriales**

**Universidad Industrial de Santander**

**Escuela de Filosofía**

**Facultad de Ciencias Humanas**

**Bucaramanga**

**2024**

### **Dedicatoria**

*Le dedico esta investigación a Flor, mi madre, que a pesar de su violentada  
existencia me enseñó sobre el amor y el feminismo.*

*A mis abuelas Elsa y Rosa por su legado de valor para pensar y actuar  
de manera diferente.*

*Y a Evelyn, mi sobrina, por inspirarme y darme la fuerza para querer  
construir un mundo distinto.*

*Larga vida a la memoria de nuestras ancestras y a la resistencia de  
todas las mujeres.*

*Puesto que somos las nietas de todas las brujas que no pudieron quemar.*

### **Agradecimientos**

Manifiesto mi más genuina gratitud y aprecio a mi director de tesis Julián Hernández Rosas, quién leyó el material incluido en sus sucesivas revisiones y me ayudó con sus sugerencias y conocimientos.

Quisiera agradecer de manera especial a la Dra. Natalia Mendoza, por su compromiso, en la escuela de filosofía, por mantener abierta la reflexión sobre el género y los feminismos.

Con todo mi aprecio y afecto, a María, por su ayuda en la construcción de estas reflexiones y su infinita paciencia y amor.

Brindo mis más profundos agradecimientos, a mi hermano Brayán, por su cariño, respaldo y apoyo.

Finalmente, pero no menos importante, extiendo mis agradecimientos, a la UIS, amistades y camaradas, que me acompañaron en esta etapa y me proporcionaron un lugar seguro para aprender y materializar este propósito.

**ÍNDICE**

<b>Introducción</b>	<b>7</b>
<b>1. La degradación del cuerpo de las mujeres en la transición al capitalismo</b>	<b>12</b>
1.1 La acumulación originaria desde Federici y Mies	13
1.2 Poder y violencia: la transición al capitalismo y la caza de brujas	20
1.3 División entre producción y reproducción	34
<b>2. Alternativas emancipatorias de la praxis del ecofeminismo y los feminismos decoloniales de Abya Yala</b>	<b>41</b>
2.1 Categorías ecofeministas: un acercamiento al ecofeminismo crítico	44
2.2 Interacción entre el cuerpo y el territorio	52
2.3 Globalización vs conservación: mujeres guardianas de la biodiversidad	61
<b>3. La ética del cuidado como categoría para la construcción de una economía de la vida</b>	<b>76</b>
3.1 Ética del cuidado	77
3.2 Ecojusticia: hacia una educación ambiental no androcéntrica	84
3.3 La emancipación de las y los consumidores: entre la vida cotidiana y la lucha de los territorios	88
<b>Conclusiones</b>	<b>93</b>
<b>Bibliografía</b>	<b>96</b>

## Resumen

**Título:** <sup>1</sup> La ética del cuidado como respuesta a las relaciones de opresión sobre el cuerpo como territorio

**Autora:** Karen Alexandra Crisancho Sarmiento.<sup>2</sup>

**Palabras clave:** Ecofeminismo, Ética del cuidado, Cuerpo-Territorio, Caza de Brujas Acumulación originaria, extractivismo.

### Descripción

Esta investigación profundiza las implicaciones socioculturales sobre el cuerpo-territorio de las mujeres provenientes de las relaciones económicas de poder, en relación con la guerra en contra de las mujeres en la caza de brujas en la transición al capitalismo, y seguidamente en la globalización neoliberal. Con la integración entre Federici y los ecofeminismos se ahondará la violencia capitalista sobre las mujeres, la naturaleza y los territorios en función de la acumulación de capital y su necesidad a la explotación de género y racial, contribuyendo a una reivindicación a la economía del cuidado y el trabajo doméstico de las mujeres.

---

1 Trabajo de grado.

2 Facultad de Ciencias Humanas. Escuela de Filosofía. Director: Julián Hernández Rosas.

### **Abstract**

**Title:** <sup>3</sup> The ethics of care as a response to the relations of oppression on the body as territory

**Author(s):** Karen Alexandra Cristancho Sarmiento.<sup>4</sup>

**Key Words:** Ecofeminism, Ethics of care, Body-Territory, Primitive accumulation, Witch Hunt, Extractivism.

### **Description**

This research delves into the sociocultural implications on the body-territory of women derived from economic power relations, in connection with the war against women during the witch hunts in the transition to capitalism, and subsequently in neoliberal globalization. With the integration of Federici's work and ecofeminism, it will deepen the understanding of capitalist violence against women, nature, and territories as it relates to the accumulation of capital and its need for the exploitation of gender and race, contributing to a reclamation of the care economy and women's domestic work.

---

<sup>3</sup> Degree Work

<sup>4</sup> Faculty Of humanities. School of philosophy. Director: Julián Hernández Rosas.

## INTRODUCCIÓN

La presente investigación se fundamenta en el estudio de la teoría crítica de los feminismos decoloniales y ecofeminismos, especialmente sus planteamientos emancipatorios a la luz de un problema socioeconómico en las condiciones súper y microestructurales de la condición existencial de las mujeres en la vida social. Además, por su carácter histórico analiza la realidad desde un lente interpretador, por ello, la filosofía materialista nos servirá para comprender los fenómenos, ya que más allá de describir la “verdad” de algunos acontecimientos que se han venido produciendo de manera progresiva, la filosofía mediante la reflexión coopera con la investigación para desarrollar una concepción científica del desarrollo social. Por consiguiente, con el objetivo de profundizar y ampliar la comprensión de la subordinación de las mujeres y la naturaleza, se servirá del materialismo del feminismo marxista para indagar qué implicaciones sociales tienen las relaciones económicas de poder que el sistema capitalista y patriarcal ejerce sobre el cuerpo-territorio de las mujeres.

Las relaciones económicas de poder sobre los cuerpos se estudian desde diversos campos. Aunque el poder no se reduce a la violencia, sí es un instrumento de control, la fuerza de organizar, mover o jerarquizar. Los aportes sobre el género y los feminismos han proporcionado herramientas de análisis como la interseccionalidad para un mayor entendimiento de la opresión e interconexión de la violencia, lo que permite trascender las dicotomías estructurales de subordinación entre género, clase y raza, puesto que la violencia sistemática pasada y presente contra las mujeres es un aspecto central para analizar las jerarquizaciones sociales y la concentración de la riqueza, principales causas de la desigualdad.

El panorama sociopolítico actual de la crisis ambiental y humanitaria es el terreno en donde se ubica la urgencia de esta investigación para indagar cómo se relaciona con la opresión hacia los cuerpos feminizados. Desde los años ochenta del siglo pasado el mundo vive una nueva “acumulación originaria”, una destrucción natural a nivel global de los saberes y las culturas, unas guerras por los recursos, unos procesos de recolonización, polarización y una nueva oleada de violencia en contra de las mujeres. Este horizonte es un aspecto importante que dificulta la investigación y la direcciona necesariamente al punto de partida del incremento de la violencia, es decir, las mismas causas por las cuales se construyó la figura de la mujer moderna capitalista.

Por lo expuesto, nuestro horizonte táctico y estratégico comienza con una revisión y descripción del contexto histórico que emplea Silvia Federici en *Calibán y la bruja: Mujeres, cuerpo y acumulación originaria* (2010) y en *Brujas, caza de brujas y mujeres* (2021), ambas investigaciones sobre la caza de brujas del periodo denominado periodo de la acumulación originaria y lo que de este deviene, la domesticación de los cuerpos y los saberes, especialmente de las mujeres de la Europa rural en el proceso de transición del feudalismo al capitalismo. Federici también tematiza la influencia de la caza de brujas en el marco de la represión corporal y sexual en la Edad Media y su relación con el cercamiento de las tierras, el desmantelamiento de los regímenes comunitarios y el genocidio y explotación de las colonias, para el surgimiento de un nuevo modelo económico y su correspondencia con el mundo moderno: las relaciones de opresión entre las clases sociales, la concentración en las ciudades, la propiedad privada y la influencia social de instituciones como la familia, la iglesia y el Estado.

La misma autora en *El patriarcado del salario* (2018) expone su análisis crítico de la economía política de una manera más amplia, la explotación hacia las mujeres en el sistema capitalista bajo el control de la producción y la reproducción, los mecanismos de subordinación

mediados por el esencialismo del sistema sexo-género en el marco de la represión sexual, la división sexual del trabajo, la inferioridad y prohibición social del trabajo industrial-científico-epistemológico de las mujeres, la dependencia económica hacia el hombre, la domesticación de sus cuerpos y los valores hacia la reproducción y la reducción de sus vidas al cuidado de la fuerza de trabajo capitalista. Aspectos que llevan a analizar el “gran secreto” de los capitalistas, la tasa de plusvalía que se adquiere de la subordinación del trabajo de las mujeres para la acumulación y sustentación de las crisis cíclicas propias de dicho sistema económico.

En el segundo capítulo nos ubicamos en la perspectiva crítica ecofeminista de la interconexión de la violencia y la relación entre *cuerpo y territorio*. En la praxis de mujeres comunitarias de las periferias globales o los feminismos del Abya Yala utilizan la mentada relación para tratar de comprender y representar de manera simbólica el control que se ejerce sobre los territorios, el campesinado y los pueblos indígenas que aún siguen resistiendo a la constante homogeneización de la cultura occidental y la privatización y mercantilización de los recursos comunes mediante la persistencia de sus costumbres y cosmovisiones, pues los territorios y toda su biodiversidad, al igual que los cuerpos de las mujeres, son susceptibles de ser colonizados. Abordaremos, desde las perspectivas ecofeministas de Vandana Shiva y María Mies en *La praxis del ecofeminismo: biotecnología, consumo y reproducción* (1998), las intersecciones de la violencia que hasta el día de hoy<sup>5</sup> con las crecientes crisis ambientales y humanitarias se manifiestan entre la opresión de género-clase y la explotación de la naturaleza. Ello se hará a través del análisis de cómo el cuerpo como territorio de la mujer ha sido utilizado por los intereses del

---

<sup>5</sup> La violencia instaurada por el mal desarrollo de la modernidad industrializada, su impacto sobre la jerarquización de la naturaleza, la expansión del mercado y el libre comercio. Así como también, en la mitad del siglo XX, bajo las utopías del neoliberalismo globalizado que se consagra en el Consenso de Washington, las nuevas formas de acumulación del capital con el incremento de la violencia hacia las mujeres “la caza de brujas contemporánea” y la mercantilización de los recursos naturales, como el agua, la tierra, la alimentación o la valorización en términos monetarios de los derechos sociales como: la salud, la educación, la cultura. Este es el marco en donde se dan las relaciones de la economía de la muerte en la sociedad actual.

patriarcado capitalista como un recurso disponible para el control de la natalidad y la producción de plusvalía, así como para la imposición de un mundo modernizado que divide lo civilizado y lo natural, lo urbano y lo rural.

También nos servirán los planteamientos de otras feministas críticas como Alicia Puleo (2011) y Delmy Cruz (2020) para abordar la importancia de la construcción teórico-práctica de las perspectivas ecofeministas, sus denuncias y reivindicaciones a partir de su trayectoria histórica y vigencia. La crítica a la dependencia de las periferias al mercado global, las brechas coloniales y patriarcales como sistema dominador, el papel de las alternativas formas de organización de las mujeres en defensa de la vida, los derechos sexuales y reproductivos, sus saberes y su papel en la conservación de la biodiversidad y la transformación social para el cuidado de cualquier forma de vida mediante la ecojusticia y la soberanía alimentaria.

En el tercer y último capítulo se expondrán las alternativas de la ética del cuidado desde el ecofeminismo, ya que en una época en donde las crisis del calentamiento climático y la alarma emergente de la contaminación a nivel global son realidades que se deben priorizar, es importante reflexionar acerca de cómo cambiar un sistema económico que ha mostrado ser insostenible y una ética tradicional universalista que ha desconocido la experiencia de las mujeres y las realidades de los territorios. El patriarcado en la cultura y sus innumerables violencias basadas en género hacia las mujeres y disidencias son demostraciones de que el papel del trabajo del cuidado y de la responsabilidad ética debe ser reivindicado. Por ende, se propondrá que el trabajo del cuidado ha sido y es una parte fundamental para el desarrollo social, la conservación de la vida humana, la naturaleza y de toda la biodiversidad, en contraposición a los valores del androcentrismo que privilegia la figura del hombre por encima de la cadena alimenticia de la naturaleza.

Los desarrollos teóricos de la ética del cuidado priorizan la importancia de reinterpretar el mundo desde la educación ambiental y sexual, así como desde otra mirada no occidental. En donde la centralidad de las relaciones sociales no se construya de manera eurocéntrica, sino que la deconstrucción del mundo deba estar repensada a partir de perspectivas holísticas, no colonialistas, no patriarcales, ni capitalistas, ampliando el horizonte hacia otras formas comunales que se organizan en contra de la mercantilización de las relaciones sociales y productivas para restablecer un cierto modo de ser, una nueva forma de ser-estar en el mundo que priorice el respeto por la vida y la diferencia de lxs otrxs.

## 1. LA DEGRADACIÓN DEL CUERPO DE LAS MUJERES EN LA TRANSICIÓN AL CAPITALISMO

*Hay alguien todavía más oprimido que el obrero, y es la mujer del obrero*  
(FLORA TRISTÁN, 2018)

En función de analizar la problemática es importante dislocar los planteamientos que nos proporciona Federici (2010) especialmente en “Acumulación de trabajo y la degradación de las mujeres. La construcción de la «diferencia» en la «transición al capitalismo»” (pp. 91-179). Allí mediante un análisis histórico aborda las consecuencias de la condición social, económica y política de las mujeres en la Europa medieval precapitalista y en la capitalista moderna, periodo que denomina la gran “transición al capitalismo”. En este capítulo abordaremos las relaciones de poder que se les impone a los cuerpos de las mujeres y a su condición social en el marco de la acumulación primitiva: la devaluación del trabajo de las mujeres por el patriarcado del salario, la nueva división sexual y la exclusión de las mujeres del trabajo asalariado, la separación del trabajo productivo y reproductivo en la sociedad capitalista.

*Calibán y la bruja* es una obra con un fuerte sentido político, en sus primeras fases se desarrolla en medio de los debates feministas de los años setenta, lo que problematiza una de las apuestas más esenciales de entonces: la cuestión del trabajo doméstico, un problema social que las mujeres han cuestionado en la sociedad capitalista y que se conecta con la división sexual del trabajo y el destino de las mujeres a la reproducción. Para ello realiza una descripción del momento histórico del tránsito del feudalismo a la sociedad capitalista desde el relacionamiento de la

opresión de las mujeres y la sexualidad con la caza de brujas en la acumulación primitiva y sus complejidades interseccionales, a saber: la desposesión y el cercamiento de las tierras comunales del campesinado europeo y la colonización del “Nuevo Mundo”. Su objetivo es plantear que hay historicidad en el origen del capitalismo, en donde el control sobre el cuerpo de las mujeres se profundiza y la transición divide radicalmente el género. La opresión y la guerra en contra de las mujeres se vincula políticamente con el desarrollo del capitalismo y, además, la constitución del género, especialmente, el de la ama de casa moderna, es una construcción social desde los intereses de clase y la explotación del trabajo asalariado que emana de las contradicciones capitalistas.

De este modo, el estudio de las relaciones sociales capitalistas no se puede entender sin aterrizar las formas en las que el capitalismo se sustenta históricamente en el poder, Federici (2010) y Mies (2018) profundizan en la acumulación originaria con perspectiva de género, no solo desmintiendo el relato del ahorro y abstinencia del hombre capitalista (ya cuestionado por Marx), sino también abordando las consecuencias de la violencia del capitalismo patriarcal hacia las mujeres en el proceso de acumulación. Este análisis sirve para ahondar acerca de cómo evolucionó el sistema capitalista, cómo es dependiente de la acumulación y cómo se relaciona con la subordinación hacia las mujeres, desde el condicionante de que no se puede luchar en contra de la opresión de la mujer sin transformar los resultados de la relación dominante entre el patriarcado y el capitalismo en la sociedad moderna, una perspectiva que trasciende el análisis de la violencia entre la clase, el género y la raza.

### **1.1 La acumulación originaria desde Federici y Mies**

El feminismo materialista como ciencia interpretadora de la condición de las mujeres en las diferentes épocas demuestra que los hechos históricos se manifiestan como resultado de determinadas relaciones sociales, que pueden ser analizados en su movimiento real y de manera

concreta, es decir, dialécticamente. Mediante este planteamiento se elaborará cómo la historia de las mujeres es la historia de la lucha de clases, la nueva partera de la trama de la historia que antes Marx y Engels veían en la violencia. Dicho de otra manera, en las transformaciones epistémicas de las diferentes épocas de la historia de la humanidad se puede analizar cómo la condición de la mujer en tanto sus diferencias con el hombre ha sido inferiorizada mediante razones míticas, racionales o biológicas que se justifican en los modos de producción de las épocas y sus cosmovisiones, lo que les ha proporcionado a los hombres ventajas sobre las mujeres socialmente. Así, como en la lucha de clases por las contradicciones entre el dominador y el dominado, las clases dominantes buscan mantener su poder y las clases oprimidas luchan por liberarse de la opresión, el patriarcado se ha encargado mediante políticas represivas subordinar a las mujeres en el estatus social por el simple hecho de ser mujer. Por tanto, a partir de las interpretaciones de Federici (2010) no cabe duda de que con la transición al capitalismo las mujeres sufrieron de una degradación socioeconómica que ha permanecido hasta el día de hoy.

Las feministas marxistas como Mies (2018) han venido estudiando la relación entre el patriarcado y el capitalismo, argumentando que estos sistemas están interconectados y se sostienen a través de la explotación de las mujeres y la naturaleza, un método de dominio que se da por las características propias del patriarcado, es decir, la división existencial de que la mujer debe hacerse cargo del trabajo reproductivo y el hombre del trabajo productivo, lo cual fue fundamental para el desarrollo del capitalismo. Por tanto, profundizan sobre las formas en que se relaciona el patriarcado y el capitalismo a la luz de la teoría crítica de la economía como un paso importante para comprender el funcionamiento de la opresión y explotación de las mujeres en la sociedad moderna.

En *Introducción general a la crítica de la economía política* Marx (2019) muestra que es necesario el análisis de la economía para comprender la anatomía de la sociedad civil, ya que la economía es la fuerza motriz de la sociedad y determina su desarrollo. Ello que implica que existe una relación entre la economía y la distribución del poder, las relaciones sociales y la cultura. El análisis económico de la explotación del trabajo en el capitalismo es esencial para ahondar sobre el poder económico y, por tanto, la enajenación económica atraviesa todas las luchas. El modo de producción es la forma en que se organiza y se determina cómo se regula y jerarquiza la sociedad.

En relación con la lucha de clases Marx señala que el sistema capitalista sostiene la base antagónica de la división social. El poder económico como una relación social de explotación de la sociedad moderna se sostiene en dos partes, por un lado, el capitalista, dueño de los medios de producción y de tierras, y por otro, el proletariado, que sólo posee su fuerza de trabajo. En este texto dice que el excedente de valor producido por los trabajadores es apropiado por los capitalistas en forma de ganancia. El poder económico de los capitalistas genera grandes contradicciones sociales que agudizan la desigualdad y la opresión.

En “Sobre la llamada acumulación originaria” Marx (1975) asume este proceso como uno histórico y fundacional del desarrollo del capitalismo y su dependencia al proceso de la acumulación originaria. Pero, a diferencia de Marx, Federici (2010) y Mies (2018) no lo describen como un proceso fundacional ni un paso necesario para el proceso de liberación humana, sino como una forma violenta de sostener las contradicciones de la insostenibilidad del modelo capitalista. Ellas argumentan sobre la poca profundización que Marx da al papel de las mujeres en el origen del capitalismo y su relación jerárquica y explotadora, aunque haya formulado las bases necesarias para la crítica de la económica política con las que las feministas marxistas pudieron

analizar la doble/triple explotación del trabajo de las mujeres en el capitalismo<sup>6</sup>. Sin embargo, las reformulaciones de las feministas materialistas exponen que el filósofo alemán no aborda cómo se relaciona el capitalismo con las nuevas formas de disciplinar el cuerpo, la división sexual y las políticas represivas para las mujeres (Federici, 2010).

En contraposición, Federici (2010) argumenta que la influencia del sistema capitalista se ha mantenido a pesar de sus contradicciones por el ejercicio de la violencia hacia las mujeres, los territorios y todas las formas de vida no hegemónicas: “hoy los conquistadores son los oficiales del Banco Mundial y del Fondo Monetario Internacional, que todavía predicán sobre el valor de un centavo a las mismas poblaciones a las que las potencias mundiales dominantes han robado y pauperizado durante siglos” (p. 31). El análisis del tránsito del feudalismo al capitalismo sirve para visibilizar la explotación sistemática del “no-trabajo” de las mujeres y cuestionar el constructo de la feminidad que divide la sexualidad y el trabajo. En ese sentido, el trabajo es una categoría fundamental para comprender la desigualdad económica de las mujeres, al ser relegadas sólo al ámbito “privado”, el trabajo no remunerado del hogar constituye uno de los valores económicos más importantes para la acumulación, ya que es esencial para la producción de la fuerza de trabajo proletaria, esta especie de trabajo fue ignorado en la descripción del proceso de acumulación primitiva de Marx (Federici, 2010).

Sin embargo, la tesis sobre la acumulación originaria de Marx se sigue sosteniendo y está centrada de manera histórica en las experiencias de la transición, principalmente en el papel que juega la disolución de la autonomía que tenían antiguamente el trabajo de los productores directos sobre los medios de producción, la capitalización de la fuerza de trabajo en la industrialización y

---

<sup>6</sup> La construcción teórica sobre la lucha de clases para profundizar sobre el funcionamiento de la economía capitalista, también el desarrollo de conceptos como el trabajo, la división social del trabajo, la fuerza de trabajo, la alienación y la plusvalía, cuyos análisis fueron rigurosamente revisados por los lentes del feminismo marxista.

la oposición propia de la lucha de clases, revelando también el gran secreto de los capitalistas en función de desmentir la naturaleza de la desigualdad. Marx (1975) menciona que “en la historia real el gran papel lo desempeñan, como es sabido, la conquista, el sojuzgamiento, el homicidio motivado por el robo: en una palabra, la violencia” (p. 892).

El problema que Marx (1975) tiene para esta revisión feminista es que su investigación parte de un presupuesto: el estudio de la explotación del trabajo productivo de sexo masculino, el análisis del salario, la influencia del dinero, la compra de mercancías para renovar la reproducción de la fuerza, acompañado de las circunstancias de despojo y privatización, tanto de Europa como de América, la base para la acumulación capitalista y la creación de plusvalía. No presta suficiente atención, por ejemplo, en el trabajo que requiere la reproducción de la fuerza de trabajo humana, característica de las mujeres en la sociedad capitalista y el papel que en ello jugó la “caza de brujas”.

Federici (2010), para desarrollar su perspectiva sobre la enajenación, se centra en la invisibilidad del *trabajo reproductivo* de las mujeres y expone que el trabajo teórico de Marx es insuficiente porque se centra sólo en el trabajo productivo, dándole la naturalidad que le da al trabajo de las mujeres al formular la teoría del valor-trabajo, sin reconocer cómo esta producción de fuerza de trabajo es explotada y controlada dentro del capitalismo patriarcal. Asimismo, Mies (2018) destaca que el trabajo de las mujeres ha sufrido discontinuidades a lo largo de la historia y, aunque las mujeres siempre han trabajado, su contribución a la economía y la sociedad ha sido minimizada e ignorada en la narrativa dominante histórica. Esta invisibilización es una forma de control patriarcal que perpetúa la subordinación. La división sexual del trabajo no es un hecho “natural”, sino que es un producto histórico-social que se origina con el surgimiento de estructuras patriarcales y la consolidación del poder masculino. Para Mies, esta división se relaciona

directamente con la apropiación de la capacidad reproductiva de las mujeres y el control sobre los recursos.

En el prólogo de *Patriarcado y acumulación a escala mundial* (2018), menciona que ya la misma Luxemburgo criticó la visión de Marx al no tener en cuenta en su análisis a las trabajadoras no-asalariadas: “En sus escritos afirmaba que el capitalismo siempre había necesitado de «medios y estratos no capitalistas» para su extensión” (p. 27). Para ella, sin el trabajo del campesinado y los esclavos en las colonias, las mujeres como trabajadoras domésticas no remuneradas y el control sobre los recursos naturales no hubiera progresado el proceso de acumulación originaria, formas de superexplotación capitalista. Sobre esto y por la importancia de la emancipación de las mujeres se debe indagar la alienación y acumulación en perspectiva de género, acumulación entendida como la forma en que el capitalismo pudo conseguir su arsenal, una táctica con la que se ha venido sosteniendo históricamente. ¿En dónde queda la represión sexual y reproductiva que sufrieron las mujeres en la transición al capitalismo, específicamente con el primer feminicidio de miles de mujeres en la inquisición? ¿Qué papel cumple la mujer moderna en el hogar como cuerpo reproductor y cuidador de la fuerza de trabajo necesaria que sería utilizada en la fábrica, y su relación con la división sexual del trabajo? Estas preguntas denotan que “hace falta el análisis de la crisis que supuso para la expansión de las relaciones capitalistas la cuasi extinción del trabajo doméstico en las comunidades proletarias, y el dilema al que se enfrentó el capital” (Federici, 2018, p. 51).

Federici (2010) elabora una crítica a la sobrevaloración del papel de la burguesía capitalista que fórmula Marx. Este último ve en la burguesía un movimiento revolucionario necesario para el desarrollo de las fuerzas productivas e industriales que serían superadas por otras formas más maduras del capitalismo en perspectiva que puede entenderse desarrollista y dialéctica. En cambio,

Federici (2010) profundiza sobre el papel de la articulación de diversas fuerzas populares que parten de las revueltas de los herejes, las brujas, las esclavas, campesinas y siervas en contra del *statu quo* feudal y sus mecanismos de opresión: la servidumbre feudal, la instrumentalización y la degradación del cuerpo para la enajenación que requiere la explotación del trabajo, una lucha que marca el siglo de oro del proletariado feudal en busca de su emancipación.

Igualmente, de forma metafórica Federici (2010) se inspira en Shakespeare en su analogía con los personajes de Calibán y la bruja. Calibán ahora representa el rebelde anticolonial y un personaje central en la lucha del proletariado feudal; la bruja no queda relegada a un segundo plano cuando se dice que anteriormente gobernaba la isla antes de ser desterrada por Próspero, sino que hace parte del centro de la escena como encarnación de una larga tradición de sujetas femeninas que el mundo capitalista no ha podido destruir, como la curandera, la esposa desobediente o la mujer que se anima a vivir sola y romper con las tradiciones que le impone su época.

Ahora bien, el concepto de “transición” en la obra de Federici propone nuevos lineamientos, establece que este momento histórico es esencial para las teorías feministas pues la construcción de la diferencia entre hombres y mujeres se da como una construcción social de manera violenta que sirve para refutar la esencialización del género. También resalta claridades analíticas en cuanto representa una forma de decir que la transición del feudalismo al capitalismo no se dio de manera lineal o mecánica, como lo dicen las perspectivas históricas evolutivas y desarrollistas, sino que plantea que se desarrolló en un accionar político, un pacto patriarcal voraz de las clases dominantes de la Europa precapitalista para sostenerse en el poder a pesar de la crisis económica y de la caída de los precios en Europa feudal del siglo XVI.

## **1.2 Poder y violencia: la transición al capitalismo y la caza de brujas**

El trabajo histórico de Federici (2010) entiende de forma descriptiva-analítica el proceso de transición capitalista y su relación con el incremento de la violencia hacia las mujeres, los diferentes acontecimientos que empiezan con la crisis feudal y las relaciones de poder que emprenden las clases dominantes de Europa para impulsar mediante la violencia hacia las mujeres al sistema capitalista: la implicación de la reforma protestante, la revolución de los precios y el colonialismo, así como la proletarización y concentración de la fuerza de trabajo, la devaluación del trabajo de las mujeres y la lucha comunal con el papel revolucionario que juega el proletariado feudal y la “bruja” para intentar transformar las condiciones de la época.

Federici (2010) ve la violencia estructural de género y racial como parte del desarrollo capitalista. En su formulación materialista desarrolla una crítica a la violencia patriarcal y capitalista hacia las mujeres desde el postulado de la teoría del valor, pues esta es capitalista en la medida que problematiza la forma en que se reproduce dicho sistema y patriarcal por las consecuencias de la caza de brujas desde una perspectiva histórica feminista: el control reproductivo que se ejerce para vigilar y castigar a las mujeres que no se ajusten al modelo de creencias y comportamientos que se establecían en función de la acumulación de capital del naciente sistema económico, una brecha social que se radicaliza con la división sexual del trabajo.

En medio de las circunstancias de la época medieval y con el umbral de que todos los sistemas económicos han sido explotadores, Federici (2010) afirma que el feudalismo<sup>7</sup> y sus crisis empezaron a profundizarse con la degradación de la salud, que derivó de las fuertes hambrunas y enfermedades mortales como la peste negra en Europa (siglo XIV). Ahondar sobre este suceso es

---

<sup>7</sup> Sociedad servil en la cual el poder se repartía de manera jerárquica y piramidal -la nobleza, el clero, y los trabajadores, campesinos, artesanos y comerciantes.

importante para reflexionar acerca de la crisis del trabajo en la que escaseó la mano de obra de manera crítica, lo que modificó por primera vez el control sobre el poder en beneficio de las clases bajas, puesto que, con la disminución de la población, los campesinos podían ir en busca de otras tierras para sembrar sin tener miedo de la expulsión, querían vivir de manera libre pues les acechaba la muerte en su cotidianidad<sup>8</sup>.

Un antecedente de esta formulación es la historia de la servidumbre que se desarrolló en Europa entre los siglos V y VII por la caída del esclavismo en la Roma imperial. Federici (2010) describe que esta fue el resultado de dos fenómenos que se relacionan cuando los germanos se vieron obligados a entregar el derecho de la tierra a los esclavos para evitar una revolución o su huida al monte junto a los cimarrones y la sumisión de los trabajadores agrícolas libres. Cambiaron las circunstancias del campesinado, convirtiéndose en el nuevo siervo del próximo imperio feudal. En el desarrollo del amo-siervo se describe que: “En los feudos, los siervos estaban sometidos a la ley del señor, pero sus transgresiones eran juzgadas a partir de acuerdos consuetudinarios («de usos y costumbres») y, con el tiempo, incluso de un sistema de jurado constituido por pares” (p. 37). Esto supuso una disminución del trabajo físico y el total acceso a los medio de reproducción pagando una deuda de sumisión.

A diferencia de Marx, para Federici las fuertes luchas de la sociedad feudal ocupan un lugar importante al desafiar al sistema feudal, pues no se debe creer que las jerarquías sociales de la época feudal se aceptaban sin ninguna resistencia. Esa aceptación solo se resalta el supuesto papel “revolucionario” de la burguesía para la desmentida abolición de la servidumbre feudal que como describen Marx y Federici fue una metamorfosis de la opresión de clase, que refuerza

---

<sup>8</sup> En la Edad Media, especialmente en época de muerte, eran muy sonadas las locuciones provenientes del latín “*Carpe diem*” “*memento mori*” (aprovecha el día-recuerda que vas a morir).

mediante otros medios la explotación. Federici destaca la lucha de los campesinos en contra de los terratenientes, el enfrentamiento a muerte por las tierras comunales, los motines en los cercos, la negación de los campesinos a pagar las rentas, el *village* o los impuestos, la persistencia mediante otras formas de organización cooperativa y la práctica de creencias religiosas alternativas al cristianismo, como se puede conocer por los grupos que albergaban las montañas, las comunidades de mujeres que ejercían prácticas medicinales o los nómadas y vagabundos que rechazaban tanto el trabajo servil o asalariado por ser el trabajo más despreciado. Cada una de estas formas de revelación y aspiraciones comunales fue un golpe político para la antigua sociedad servil ya que configuraban nuevas formas de relacionamiento y reproducción en la cotidianidad.

De esta manera, la burguesía como nueva clase social abarcó y transformó todos los escenarios productivos feudales y las relaciones sociales. Sin embargo, la clase capitalista se instauró no como desarrollo emancipatorio de la lucha de clases feudal, es decir, los intereses de los siervos y campesinos que proclamaban la libertad e igualdad para todas(os), sino chorreando sangre. La violencia marca el desarrollo del capitalismo, el gran destructor de una larga tradición de conocimientos y formas de relacionarse con el mundo y el cuerpo, e impone su codicia como parámetro de todo relacionamiento, lo que generó la mayor degradación del trabajo y como tal la forma de explotación más alienante hasta el momento.

Federici (2021) describe las primeras fases que permitieron el desarrollo del capitalismo comenzando por el cercamiento de las tierras comunes y el progresivo cercamiento de los cuerpos de las mujeres. El primer elemento es el proceso de cercamiento de conocimientos y formas de relacionarse que impone normas, prioridades y valores. La privatización se puede conocer de dos maneras, con los cercamientos de tierras, un proceso que dio inicio en Inglaterra cuando los primeros terratenientes y campesinos más acomodados cercaron las tierras comunales poniendo

fin a los derechos consuetudinarios, y la privatización por medio del uso de la fuerza, la expulsión y la comercialización de la tierra (p. 34). Esto se llevó a cabo con las guerras de conquista y las guerras civiles, ambas sirvieron de instrumento militar para causar terror y aseguraron la sumisión de la clase trabajadora, como sucederá con la revolución de los precios. No obstante, no se puede homogeneizar la experiencia de los procesos de privatización. Federici (2010) postula que estos procesos no fueron suficientes para lograr producir y sostener el proceso de proletarización, sino que se necesitaron políticas capitalistas encargadas de emprender una guerra en contra de las mujeres, esto requiere una explicación multidimensional.

Los cercamientos de tierras cambian lo que se conocía como el sistema de campo abierto, un sistema agrícola basado en la producción para el uso, que permitía el manejo de la tierra de manera común con acceso libre a las materias primas (leña, bosques, pasto para ganado, animales de caza y recursos minerales) y con fuertes lazos de cooperatividad comunal. Esta forma les proporcionaba a los campesinos los recursos necesarios para vivir que se perdieron después como prácticas a medida que la tierra se concentró en manos de unos pocos, además de formas de autogobierno local basados en la autosuficiencia y una planeación del trabajo.

Ahora bien, desde Federici (2010) la contrarrevolución en el siglo XV en Europa debe entenderse como una serie de acontecimientos que sirven para describir un periodo histórico de cambios sociales y económicos cuyo objetivo era revertir los avances sociales logrados por la lucha del proletariado feudal bajo la premisa de que por la crisis el sistema no podía reproducirse por sí mismo. Esto promueve una especie de negociación patriarcal que las clases dominantes europeas, especialmente los hombres blancos (latifundistas, feudales, mercaderes, comerciantes) adoptaron en busca de sostenerse en el poder. Sin esta unión que incluyó los intereses de la burguesía, no se

hubiera oprimido las revueltas sociales del proletariado, mediante la victoria de una revolución liberal que transformó todos los escenarios sociales.

Las reconfiguraciones capitalistas fomentaron una fuerte lucha en los lugares donde hubo férrea oposición de los campesinos a la expropiación de sus tierras y la proletarización del trabajo. A pesar de ello, la extinción de los pueblos rurales en Europa fue acabando con la idea del mundo común y el comunitarismo, puesto que se fue desvaneciendo por la exclusión de la vida comunal, la ayuda mutua en tareas agrícolas, la planificación de las aldeas y el cuidado colectivo de hacia los enfermos. De esta manera, las redes de apoyo perdieron fuerza y fueron cambiadas por las competencias individuales del capitalismo. Como resultado, la transición da un giro necesario para potencializar las relaciones sociales en función de lo que se requería para las formas de producción capitalista, despojando no sólo de sus territorios a los campesinos y siervos, sino también de sus costumbres comunales (fiestas tradicionales que reforzaban el sentido de pertenencia, tiempo de ocio, el conocimiento sobre la naturaleza y ciclos lunares que ayudaban con la agricultura, la pesca y la vida en general).

Con la avanzada capitalista, se instaura la generalización de los ideales renacentistas y la ejecución de la Reforma. Los planteamientos del humanismo antropocéntrico del hombre y de la razón emprenden una nueva construcción del individuo y una batalla en contra de la figura del cuerpo, que como menciona Federici (2010) citando a Max Weber (1958), la reforma del cuerpo es intrínseca a la ética burguesa ya que el capitalismo en lugar de satisfacer las necesidades hace de la adquisición el objetivo último de la vida, perdiendo cualquier forma espontánea de disfrutar de ella. La reforma protestante iniciada por Lutero unió a las clases populares y elitistas que fueron en contra del tradicionalismo cristiano. Este movimiento pedía la confiscación de las tierras de la iglesia católica y proclamaba por la individualidad y el derecho a la posesión, suceso que como

menciona Federici (2010) terminó con el engaño del campesinado pues los beneficiados de esta lucha fueron la aristocracia terrateniente y la clase alta, la cual comenzó con una gran apropiación de tierras dejando a la deriva a muchos arrendatarios y extinguiendo pueblos rurales. Esto propició el culto al trabajo y representó un cambio en la posición psíquica con el “espíritu del capitalismo”, pues se creía que el trabajo era la única forma de acceder a la riqueza.

Este proceso pudo facilitar la aparición del capitalismo y la propiedad, así como la figura del Estado-Nación. También lo fue el “descubrimiento” del oro del “Nuevo Mundo” y el crecimiento del mercantilismo como primera política del capitalismo mediado por la intervención del Estado establecido primeramente en Francia e Inglaterra.

El hombre animado por la naciente mentalidad frenética del capital se lanzará a la conquista del mundo, de su entorno y de la naturaleza que lo vivifica. En el caso de los protestantes esta profanización de la vida no significó problema alguno. Ellos conciliaron a Dios con la nueva mentalidad intramundana burguesa. Dice Max Weber (2004:928) en su fundamental *Economía y sociedad*: “Y como el éxito en el trabajo constituye el síntoma más seguro de que es del agrado de Dios, la ganancia capitalista es uno de los más importantes indicios de que la bendición divina ha caído sobre la empresa comercial” (Pachón, 2010, p. 137).

De esta manera, las clases trabajadoras fueron las más afectadas por la transformación económica, ellas enfrentaron fuertes situaciones de pobreza y hambruna que imposibilitaban la subsistencia de las familias obligándolas a desplazarse a las ciudades en las que se encontraban peores condiciones. Quienes en el pasado tuvieron la oportunidad de facilitar su subsistencia y de tener control de los alimentos que producían, en la nueva sociedad moderna se ven a vender su fuerza de trabajo “libre” en jornadas extensas de trabajo por un salario precario para la subsistencia pues, desde el comienzo del capitalismo, la guerra del Estado en contra de las clases pobres y las mujeres ha persistido en la desigualdad de la clase trabajadora y los no-asalariados.

Sobre esto se puede mencionar que, a pesar de la resistencia popular a los intereses capitalistas de industrializar la agricultura, se logra profundizar una brecha sobre el campo y la ciudad, un paso crucial que le proporcionó a los capitalistas la posibilidad de conseguir ganancias mediante la concentración de la fuerza de trabajo asalariada y esclava en las ciudades, según Federici (2010). Así el pequeño campesinado que aún habitaba en los campos que dejaban de ser comunes, por lo difícil de mantener la propiedad, empezaron a ser presa de la arbitrariedad puesto que “se vieron obligados a pagar sus obligaciones en dinero, contrajeron deudas crónicas, pidiendo prestado a cuenta de futuras cosechas, un proceso que finalmente hizo que muchos perdieran su tierra” (p. 47).

Además, Federici (2010) rastrea la revolución de los precios, un fenómeno inflacionario que aumenta los salarios en Europa y empieza con la producción colonial de bienes de consumo a nivel global. Un proceso violento de acumulación por desposesión para sustentar la crisis alimentaria europea y avanzar con la proletarización del trabajador. El desarrollo de las condiciones capitalistas fue financiado por una corriente colosal de valores extraídos en 1492 en la expansión colonial, los recursos que llegaron de las plantaciones de países como México y Perú que sirvieron para activar la economía de mercado reduciendo los costos del trabajador europeo. Todo ello produjo en su momento una fuerte redistribución de la riqueza de manera global entre clases dominantes, colonos españoles-europeos, banqueros y comerciantes.

La colonización estableció un nuevo modelo para administrar el trabajo que estaba orientado a la exportación dividiendo el trabajo también de manera internacional. En efecto, con la expansión de los millones de esclavos africanos en el siglo XVI se comprueba que la historia de la esclavitud ha sido fundamental para el capitalismo, pues la institucionalización de la esclavitud ayudó a disminuir la carga laboral para los trabajadores blancos. Igualmente, en este contexto

ocurrió el mayor genocidio: el holocausto americano, en el cual los cuerpos de centenares de personas fueron asesinadas o expulsadas y puestas al servicio del capital.

En la América colonial la trata de esclavos origina un ejército de mano de obra que generaba plusvalía para España contribuyendo a la economía europea y alimentando la revolución industrial, pues la explotación en las plantaciones fue más alta que la de los trabajadores en Europa, Federici (2010 cita Stannard, 1992), menciona que en el siglo que siguió a la colonización sudamericana disminuyó el 95 % de sus habitantes por la explotación que se produjo para incrementar la tasa de acumulación.

Después de la revolución de los precios y la criminalización de la clase trabajadora, Federici (2010), citando a Kamen (1972) y Hackett (1996), menciona la primera crisis económica internacional producida por la caída poblacional de América y Europa (p. 132). El siglo XVI se caracterizó por la escasez alimentaria y la desnutrición endémica, la lucha por la comida era algo que se desataba por toda Europa. Estas condiciones ocasionaron la inflación de los precios, lo que pauperizó la condición de las clases bajas y especialmente la de las mujeres europeas, por la avanzada de la caza de brujas. En el caso de las mujeres esclavas eran obligadas a trabajar en las mismas condiciones que los hombres, incluso aunque estuvieran embarazadas; se les daba menos comida y eran vulnerables a los ataques sexuales, además de que el “producto” que llevaban en su vientre ya estaba vendido para hacer esclavo. De esta manera, el trabajo en las plantaciones en las colonias produjo nuevas formas de reestructuración social.

De tal manera, es difícil pensar que el capitalismo surgió desde un proceso pacífico, si tenemos en cuenta la violencia que se ejerció en Europa y/o el extractivismo y aniquilamiento de los pueblos americanos y su fuerte disminución poblacional que inició una nueva crisis que se asimiló, pero no en mayor medida a la crisis que ocurrió con la peste negra. La población empezó

a disminuir primero en América y después en Europa occidental. Federici (2021) establece una relación entre el aniquilamiento de los comunes en el siglo XVI con la caza de brujas en Europa, menciona que fue un instrumento de privatización social y económica mediante el asesinato de mujeres que se resistían a reproducirse o adoptaban cierta autonomía sobre sí mismas, sus territorios y culturas. Este hecho histórico lo nombra Federici (2010) el primer feminicidio internacional que marcó la subordinación de las mujeres socialmente a través de una campaña del Estado y la religión para avanzar con la división sexual y control reproductivo al que ellas antes de la transición capitalista de alguna manera tenían autonomía por los saberes y conocimientos tradicionales que heredaban de las sabias, las curanderas comunitarias, las parteras y las comadronas para realizar abortos, interrupciones del embarazo o controlar la cantidad de hijas(o) que se podían tener según la calidad de vida.

En continuidad, la condición de las mujeres como criadoras de una nueva fuerza proletaria refleja en aquel momento las lógicas tomadas en función de la acumulación, no obstante ni críticos como Marx o los economistas clásicos como Adam Smith o David Ricardo reconocieron que el terreno de la procreación se convertiría en una forma de explotación del trabajo y que el constante crecimiento poblacional que ocurrió con la expansión capitalista, interpretado por ellos como un *excedente de población*, no era un crecimiento natural, sino el intereses de relaciones de poder que beneficiaban el enriquecimiento.

La crisis poblacional del siglo XVI y XVII les interesaba a los economistas y al Estado por el descenso de la fuerza de trabajo que afectaba a los mercados y al comercio, hasta se llegó a pensar en el derrumbamiento del actual naciente sistema capitalista. Este fenómeno permite reflexionar en el “descenso de la población, la crisis económica y el disciplinamiento de las mujeres” (Federici, 2010, p. 135), sobre la manipulación patriarcal de como la caza de brujas fue

una política en contra de las mujeres y el cuerpo, un proceso de degradación de la posición social de la mujer que le permitió al Estado el control reproductivo.

También, en contra de la medicina natural-ancestral y los conocimientos acerca de las propiedades curativas de las plantas, hierbas convertidas en posiciones y pesarios, especialmente, por el miedo que sentían las autoridades a la rebelión. Con esto se presentó un cercamiento del conocimiento centralizado en una perspectiva androcéntrica: la medicina en la modernidad se convierte en una profesión de hombres expulsando a las parteras e individualizando el parto. Federici (2010) profundiza sobre cómo el cuerpo de la mujer, el vientre y el útero son territorios de disputa política, ya que fueron específicamente utilizados en la transición para acrecentar la tasa poblacional y la acumulación de capital. Argumenta que son mecanismos de disciplinamiento y vigilancia social que adopta el Estado para así regular la procreación y el cuerpo de las mujeres. Un nuevo tipo de régimen basado en el biopoder<sup>9</sup>, que funciona mediante instrumentos de control humanos: los censos, los registros de natalidad y mortalidad. En dicha época se castigó fuertemente como crimen reproductivo cualquier comportamiento que dificultara el crecimiento poblacional: el aborto, la anticoncepción y el infanticidio. Sobre esto menciona que: “la caza de brujas fue promovida por una clase política que estaba preocupada por el descenso de la población y motivada por la convicción de que una población grande constituye la riqueza de una nación” (p. 251).

En este cruce de caminos con el comercio de los esclavos, el exterminio de los pueblos nativos, la caza de brujas en los siglos XVI y XVII en Europa fue una época de alta violencia que, a pesar de ello, marcó un episodio de la historia que no tiene precedentes. Por ende, se convierte

---

<sup>9</sup> Aunque Foucault no es el centro de la investigación es importante mencionar que Federici (2010) sí pone en discusión la crisis poblacional del siglo XVI y XVII y no la hambruna en el siglo XVIII la que convirtió la reproducción y el crecimiento poblacional en asuntos públicos y en el objeto principal del discurso intelectual, a partir de la discusión de los conceptos foucaultianos de población y biopoder del sociólogo Bruce Curtis (p. 132).

en un elemento central de la investigación histórico-feminista. En este caso Federici (2010), por el relacionamiento del inicio del capitalismo con la violencia hacia las mujeres, cuestiona que la caza de brujas sea algo simplemente del imaginario literario de la época feudal, es más bien una forma de no obstaculizar la autoridad de los hombres-cazadores sobre la naturalidad pecaminosa de las mujeres. Así, la vigilancia y el control que se implementó sobre la natalidad reforzaron la cantidad de mujeres procesadas y ejecutadas por el Estado y el oscurantismo de la época, un método que deshumanizó a las mujeres al considerarlas siervas del demonio y enemigas de la humanidad.

De esta manera, la bruja es presentada como una come niños, con poderes que podían controlar la naturaleza y comerse el ganado de los más ricos o dañar las cosechas. Esto permitió el control del Estado sobre el cuerpo de las mujeres, un momento decisivo en sus vidas desde el punto de varios puntos de vista. Fue, como lo sostiene Federici (2010), el equivalente histórico al que alude Engels en *Origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* (1884, citado por Federici, 2010), la consecuencia de la caída del mundo matriarcal. Entre hoguera, torturas y sometimientos, las mujeres entendieron rápidamente sobre la obediencia y la resignación al trabajo duro.

Las “brujas” que se habían convertido en improproductivas y potencialmente peligrosas, realmente eran mujeres pobres y campesinas que sobrevivían pidiendo puerta en puerta, una gran parte de la población que habían perdido sus tierras o eran mujeres que se resistían a verse excluidas y empobrecidas. En ocasiones se trataba de mujeres curanderas y practicantes de distintas formas de magia. Toda afirmación de autonomía e independencia se castigaba firmemente en dicha época, igualmente toda transgresión sexual, la lascivia o la promiscuidad, las hijas(o) ilegítimos o quienes contradecían el modelo de familia impuesto por la ley (Federici, 2021).

Además, la demonización de las mujeres que practicaban medicina herbal o ayudaban en los partos contribuyó a la consolidación del control sobre la reproducción. La hipótesis sobre la

caza de brujas tuvo muchas implicaciones definitorias: la deshumanización y experimentación de prácticas coercitivas como laboratorio para experimentar los violentos modos de dominación y degradación que se implementaron; el establecimiento de la racionalidad y la ciencia como proceso de civilización violento para “mejorar” las formas de vida “arcaicas”; la destrucción de un patrimonio de saberes empíricos y creencias, concepciones, relaciones y culturas que no eran capitalistas.

Por otra parte, la posesión del cuerpo de las mujeres y su trabajo como un bien común que se desató en la transición al capitalismo institucionalizó la prostitución como un servicio público en las ciudades. Para Federici (2010) este proceso de despojo de tierras dejó a muchas mujeres sin medios de subsistencia y sin acceso a recursos básicos, empujándolas a buscar otras formas de sobrevivir. El fomento de la prostitución fue una táctica política para disminuir las crecientes protestas de los trabajadores, en función de que sustituyera el rencor y la rabia por las tierras perdidas. No obstante, después de la regulación en la nueva organización del trabajo, fue penalizada la prostitución con fuertes castigos por la masificación de las mujeres trabajadoras sexuales en las ciudades. Por ello, este control sobre el cuerpo y la sexualidad es también una forma de experimentar el cambio político de la pretensión de dominio sobre las mujeres y su función reproductiva, así como la degradación y exclusión de la esfera pública y del trabajo.

Además, se puede dudar si la libertad sexual que se vivenció realmente opacó el inconformismo de los trabajadores por perder el acceso a sus tierras. Pero de lo que sí no cabe duda es que las mujeres pueden tener acceso a la sexualidad sólo dentro de los límites de la procreación, es decir, fueron relegadas a roles definidos y controlados dentro del sistema capitalista, por lo que su valoración social se basaba por su capacidad de reproducir la fuerza de trabajo, tener y criar hijas(o): “el Estado se convirtió en el gestor supremo de las relaciones de

clase y en el supervisor de la reproducción de la fuerza de trabajo –una función que continúa realizando hasta el día de hoy–” (p. 82). La procreación fue y es vista como una función esencial que debe ser regulada para asegurar un suministro constante de fuerza de trabajo.

Asimismo, el Estado se volvió garante de la represión de clase, las autoridades se volvieron veedores de la propiedad privada y el comercio, las políticas capitalistas criminalizaron la migración y a los vagabundos obligándolos a permanecer en los centros de trabajo. Las rutas europeas se convirtieron en trayectos por los cuales pasaban herejes, brujas, campesinas desplazadas, prostitutas, artesanas, mendigas y ladronas. La criminalidad en el siglo XVI y XVII se incrementó, las revueltas comprometían sectores comerciales y la resistencia aumentó la criminalización estatal (Federici, 2010, pp. 124-125). Se empezó a vivenciar un proceso de “cerramiento social” ya que el bienestar de los trabajadores quedó reducido al hogar, la comunidad a la familia y lo público a lo privado. En el siglo XVI se introdujo el sistema de asistencia pública en Europa como respuesta a la crisis humanitaria, para que los trabajadores se sostuvieran en las fábricas, este mecanismo empezó a mediar la relación entre el Estado, el proletariado y el capital.

Seguidamente, las relaciones sociales del patriarcado feudal abolieron el derecho matriarcal y la irrupción del padre como actor principal de las relaciones familiares (Engels, 2006). Se veían a las mujeres con un estatus de segunda clase, el matrimonio era visto como la principal forma de realización, una forma de que los siervos no se escaparan y siguieran atados al señor feudal. Esto ocasionó la centralización y acumulación de riqueza en cabeza de los hijos del varón, así nace la herencia y por tanto la propiedad privada. Con esta y la apropiación capitalista del trabajo, las mujeres perdieron lo que los campos comunes les proporcionaban, el centro de su vida social, lo que las redujo a una doble dependencia: a los hombres y sus empleadores. Las mujeres pobres, al no tener propiedad sobre la tierra, lo común les fue propio para su subsistencia y

sociabilidad, ya que creaban lazos con otras mujeres y compartían el trabajo del cuidado, posteriormente el trabajo de las mujeres se convirtió en los nuevos bienes comunes del sistema capitalista. En efecto, la ciudad no les proporcionó oportunidades, se enfrentaban a la discriminación, la pobreza y la violencia. Cuando migraban a las ciudades en los siglos XVI y XVII se les obligaba a concentrarse en trabajos mal pagados y precarios, como el servicio doméstico, la prostitución, la costura o el trabajo en las fábricas. Estas condiciones de trabajo eran extremadamente duras y exigentes, se veían obligadas a trabajar largas horas por un menor salario que el de los hombres; además estaban sujetas a la autoridad masculina y el rechazo por los mismos trabajadores varones, tanto en el ámbito laboral como en el familiar, degradándose con dos jornadas de trabajo<sup>10</sup>.

Para terminar nuestra reconstrucción de esta reinterpretación del proceso de acumulación es fundamental entender cómo la producción de vida y subsistencia, que en su mayor parte es proveniente del trabajo no-remunerado de las mujeres y los trabajadores no-asalariados, fue y es la base sobre la que se ha construido la explotación del trabajo asalariado, lo que le ha dado forma a la estructura de la violencia de la explotación capitalista: como menciona Marx, la lucha por la emancipación siempre ha marcado la historia de la lucha de clase. “La brujas” en la transición eran las primeras en empezar revueltas por la alimentación, estando al mando de los motines en los cercamientos, y resistieron por la preservación de sus costumbres y saberes, en contra de las leyes represivas de la sexualidad y el cuerpo. Muestra de eso es el simbolismo de la mujer bruja, hereje, desobediente que fue despreciada y, por esto, a diferencia de Marx, Federici (2010) profundiza

---

<sup>10</sup> En todas las civilizaciones patriarcales las mujeres han estado subordinadas, al igual que, en todos los sistemas económicos ha existido la adquisición violenta de los no-productores de los productores. De esta manera, la explotación de clase y género de otros sistemas y formas de organización no fue cambiada radicalmente en el capitalismo, sino fue transformada según las necesidades de los nuevos modos de producción mediante la violencia. Cambios que fueron perpetuados por las instituciones como la familia, la iglesia y el Estado, construyendo un estereotipo de “mujer natural” que es susceptible a ser explotada y dominada por el hombre.

sobre la resistencia de las mujeres e “indica que el mundo precapitalista de la aldea, que Marx desvalorizó llamándolo «idiotez rural», pudo producir un nivel de luchas tan elevado como cualquiera que haya librado el proletariado industrial” (p. 124).

### **1.3 División entre producción y reproducción**

Con los recientes parámetros del capitalismo desaparece la antigua sociedad de la economía de la subsistencia, en la cual estaba basada en la producción para el uso, es decir, la producción para la satisfacción de necesidades y se instaura progresivamente la economía del mercantilismo en la que prevalece el valor de cambio, es decir, la producción para la compra de mercancías. De este modo, el trabajo productivo se dirige a la compra y emplea hacia un capital para valorizarse; la proletarización de las fuerzas productivas asalariadas y el aumento de la producción de mercancías requieren de un tiempo de trabajo libre socialmente necesario para la producción, específicamente proveniente de la compra de la fuerza de trabajo que en la sociedad capitalista se convierte en la única actividad creadora de valor. En cambio, aquel que presta exclusivamente servicios de carácter personal y destinados al autoconsumo es trabajo improductivo.

En “Marxismo y feminismo: historia y conceptos” (2018) Federici profundiza sobre cómo funciona la explotación del trabajo de las mujeres en el sistema capitalista y desarrolla la separación entre producción (producción para el mercado, producción de mercancías) y reproducción (producción de una fuerza de trabajo), que Marx no considera como productiva en su revisión sobre la acumulación originaria que comenta de Smith (p. 19).

Federici argumenta que antes, en las antiguas sociedades precapitalistas, aunque también existiera formas de explotación del trabajo, persistía esta unidad ya que en el sistema económico feudal cuando se finalizaba un proceso productivo, aunque se le tuviera que entregar gran parte de lo producido al señor feudal y a la iglesia, existía un control local o familiar sobre la tierra y lo que

se derivaba de ella, con lo que reproducían la misma fuerza de trabajo. Con la economía capitalista, la reproducción de la vida de manera social deja de ser considerada como antes lo era, público, es decir un trabajo del ámbito productivo, y se naturaliza como vocación y cualidad biológica de las mujeres y de lo privado. Esta identificación como algo “natural” sirve para justificar la no-remuneración, pues son prácticas que supuestamente no proporcionan ningún tipo de valor económico. Solo en el caso en que la labor del cuidado y de la reproducción se valorizaban a precios menores, era cuando se realizaba fuera del hogar o para el Estado o un jefe, pero a precio del que no podían vivir. Así, con el nacimiento del capitalismo las mujeres fueron excluidas de muchos sectores laborales y ocupaciones asalariadas, esto las dejó en una posición de susceptibilidad a ser explotadas.

Federici (2018) menciona que el capitalismo se apropió de ciertas relaciones sociales y las reestructuró (Marx llama a esto *subsunción real*), es decir moldear la sociedad a imagen y semejanza del capitalismo, encontrando la forma de manipular todas las esferas de la vida social (educación, trabajo de los no-asalariados y proceso de reproducción) (p. 17). La subsunción implica la interiorización de las condiciones objetivas del proceso de producción, así como el disciplinamiento psicosocial. Una constitución hegemónica de la forma de valor y la configuración mercantil de todas las relaciones sociales. Para ahondar sobre este tipo de explotación se plantean conceptos claves de la teoría marxista que se relacionan también con el proceso de desarrollo del capitalismo y la transformación de las relaciones de producción, a saber: la *subsunción formal*, que crea las condiciones para que sea posible subsumir completamente el trabajo, lo que equivale a la apropiación del trabajo preexistente y la nueva relación obrero-máquina-capital. Esto se impone sobre las relaciones de producción preexistentes y la subsunción material o del proceso de la vida como lo es el trabajo del hogar o la agricultura que son tipos de trabajo que no pueden

automatizarse y materialmente no pueden ser subordinados de manera directa sino estructural. Un nivel más profundo de integración del modo de producción capitalista, en el que las relaciones de producción reorganizan las relaciones de producción preexistentes (Federici, 2018).

Federici (2010) argumenta que las fases del capitalismo fueron creando una nueva clase de mujeres proletarias que, igual que los hombres, estaban completamente desposeídas pero que, a diferencia de ellos, tenían menos acceso a condiciones asalariadas. Desde esta posición su función reproductiva también deja de ser esencial en la acumulación de capital. Para Federici (2018) estos cambios en el desarrollo industrial de las relaciones sociales y productivas en función de domesticar la condición de la mujer avanzan hasta el siglo XIX y XX, cuando queda concluida la creación de la “ama de casa a tiempo completo”, las mujeres salieron de las fábricas y fueron redefinidas; debido a ello la familia es un centro de producción de la fuerza de trabajo.

La división sexual del trabajo crea una nueva brecha cultural entre sexos, lo que condiciona a las mujeres a una dependencia hacia la familia y el hombre. Se ve el producto del trabajo de las mujeres como devaluado, el salario masculino se convierte en un instrumento para gobernar también el trabajo de las mujeres, un nuevo régimen en el que el asalariado controla las no-asalariadas y el salario funciona como forma de organización social que crea modos y roles que dividen las funciones del trabajo, que en consecuencia dividen también al proletariado.

La reforma se da por medio de un complejo proceso de ingeniería social y proporciona la redefinición de las mujeres como no-trabajadoras. También convirtió su identidad de “sujetas libres”<sup>11</sup> a simplemente madres, esposas, hijas o viudas, una posición de cuidadoras o dependientes, siempre en relación con algún otro ser humano-hombre que significara más

---

<sup>11</sup> La historia de los feminismos evidencia como aunque las mujeres siempre han estado a la cabeza de las revoluciones sus intereses se ven subordinados, por ejemplo, en la revolución francesa fueron engañadas con promesas de igualdad fallidas.

autoridad política e intelectual, pero nunca como mujeres autosuficientes, pues en la nueva estructura capitalista el hombre es la representación del Estado: “la distinción entre la previa definición de feminidad y la actual es que la definición moderna ha sido vaciada de cualquier cualidad activa, creativa (subjetiva) o reproductiva (es decir, humana)” (Mies, 2018, pp. 116-117).

En “Patriarcado del salario” se analiza cómo la estructura familiar ha sido instrumentalizada para perpetuar la opresión de las mujeres y la explotación laboral, un lugar que reproduce y normaliza las relaciones de poder y dominación. Por tanto, la familia nuclear mediante el salario se convierte en un mecanismo de control social y económico y contribuye con la violencia hacia las mujeres-sirvientas, dándoles el derecho a los hombres de castigarlas si incumplían el trabajo doméstico. La familia comenzó a separarse de la esfera pública y en la sociedad moderna se fundamenta como prioridad para la reproducción de la fuerza de trabajo: “De ahí la identificación de la familia con un micro-Estado o una micro-Iglesia” (Federici, 2010, p. 149). Federici problematiza el capitalismo-patriarcal en relación con la explotación del trabajo reproductivo de la mujer. Esta explotación se basa en la no-remuneración del trabajo del cuidado y la reproducción, que mantuvo la fuerza de trabajo necesaria para la fábrica, así mismo impulsó la acumulación de capital y sustentó el sostenimiento del modo, de manera que el trabajo no-remunerado del hogar sostuvo la forma de trabajo capitalista al proporcionar una fuerza laboral alimentada y cuidada sin costo, prolongando la explotación de *plusvalía* y *plustrabajo* y fortaleciendo la dependencia de las mujeres al salario masculino y a las estructuras laborales patriarcales.

Después de dos siglos de violencia, la caza de brujas hasta finales del siglo XVII fue el elemento central para la construcción de la figura de la “mujer moderna” y el trabajo doméstico, por lo cual queda completamente devaluado su papel productivo y normalizada la violencia. Un

ejemplo de ello es la construcción de la mujer doméstica, a las mujeres en el medioevo, en la literatura de la época. A ellas se las consideraba como incapaces de controlarse a sí mismas, acusadas de ser dominadas por sus emociones, irracionales, vanidosas e histéricas, a la vez que se criticaba el modelo de la mujer indeseable: “la villana principal era la esposa desobediente, que junto con la «regañona», la «bruja», y la «puta» era el blanco favorito de dramaturgos, escritores populares y moralistas” (Federici, 2010, p. 155). Esta degradación de las mujeres europeas parte de la caza de brujas contempladas como naturaleza “doméstica”, así empieza la violencia de la mujer esclava en las colonias al ser vistas como naturaleza “salvaje”, que pudo deshumanizarlas de tal manera que se justificara la discriminación racial y sexual hacia ellas.

En continuidad, la reproducción de la familia moderna hasta el siglo XIX crea nuevos cánones culturales que radicalizan las diferencias entre hombres y mujeres mediante virtudes complementarias para cada sexo, abriendo un espectro estético-estereotípico de la división sexual. A esta transformación cultural se le atribuye el nombre de la derrota histórica de las mujeres, como mencionaba Engels (1884 citado por Federici, 2010): la imagen de la mujer cambió completamente, desde el XVIII la mujer es casta, pasiva, obediente, complaciente, ahorrativa y de pocas palabras, ocupada en los quehaceres de la casa, su existencia estaba definida por las expectativas y normas sociales impuestas por los hombres y el Estado. Su posición como mujeres domésticas las deja en una situación de dependencia económica y social a los hombres, caracterizados como proveedores. Esta subordinación limitó su autonomía para tomar decisiones políticas, individuales y sociales, además restringió severamente su desarrollo de vida, la ética religiosa imponía estrictas expectativas sobre la castidad y la moralidad femenina, limitando la libertad sexual de las mujeres y exponiéndolas a la vigilancia y el control por parte de las instituciones patriarcales.

Como se ha venido desarrollando, la construcción de un nuevo orden patriarcal que se relaciona con la acumulación y la caza de brujas confina a las mujeres a sirvientas de la reproducción de la fuerza de trabajo. La división sexual del trabajo es sobre todo una relación de poder, el ocultamiento del trabajo de las mujeres tras la pantalla de inferioridad natural. La separación entre el trabajo humano y la actividad natural que ha permitido al capitalismo disminuir el tiempo de explotación directa y ampliar el salario masculino, lo que marca en la sociedad una especie fantasmagórica de estado de bienestar en que el salario masculino debía cubrir también a una esposa que “no-trabaja” (Mies, 2018).

Federici (2010) menciona que Marx habló del estado de “bienestar” del proletario como el paso de la plusvalía *absoluta* a la *relativa*, es decir la prolongación de la jornada laboral mediante la explotación directa de la fuerza de trabajo del obrero, por la intensificación de la productividad del trabajo a través de la innovación tecnológica. Con lo que se deducía que el desarrollo capitalista avanzaría sin importar la cantidad poblacional porque la constante productividad del trabajo y la inversión en maquinarias e industria iba a ir disminuyendo la explotación. No obstante, desde el desarrollo de las feministas marxistas, se menciona que Marx nunca se imaginó que la reproducción es una actividad histórica determinada con intereses de por medio, tampoco que las mujeres se resistieran a no reproducirse y que la reproducción se convertiría en una expresión importante de la lucha de clases.

Desde el feminismo de los setenta, que nutre la obra de Federici (2010) y alimenta la teoría marxista, el trabajo reproductivo al que las mujeres fueron destinadas en la sociedad capitalista simboliza una labor marginal y representa la forma de trabajo más crucial para el funcionamiento del sistema capitalista. El trabajo doméstico, el cuidado y la reproducción son esenciales para garantizar la continuidad y eficiencia del sistema productivo. La mujer proletaria al encargarse

mayoritariamente del trabajo doméstico no-remunerado, sostiene esta reproducción al proveer cuidados, alimentación, educación y demás necesidades básicas para los trabajadores. Esta labor, aunque no sea reconocida en el ámbito económico tradicional, es fundamental para mantener la fuerza de trabajo lista y disponible para ser explotada en la producción capitalista, lo que quiere decir que el trabajo de reproducción es el pilar de todas las formas de organización del trabajo en la sociedad capitalista.

Los feminismos también están en contradicción entre sí, por ello, esta interpretación va en contra de los planteamientos de los feminismos liberales burgueses que homogenizan las problemáticas de las mujeres sin comprender las dimensiones estructurales que repercuten en los cuerpos, y de algunos planteamientos del marxismo que naturalizan la reproducción, pues el trabajo de reproducción es un trabajo central dentro de la organización capitalista y es un pilar de la acumulación, la razón por la que el trabajo del cuidado ha sido invisibilizado y restringido a los cuerpos feminizados.

## 2. ALTERNATIVAS EMANCIPATORIAS DE LA PRAXIS DEL ECOFEMINISMO Y

### LOS FEMINISMOS DECOLONIALES DE ABYA YALA

Los aportes teórico-prácticos de la unidad entre los feminismos y ecologismos críticos han evidenciado la profunda relación entre el incremento de la violencia ambiental y de género, asimismo su conexión con el neoliberalismo globalizado y el mal desarrollo, agentes principales de las dificultades humanitarias y naturales en la “Era del cambio climático” y las guerras por los recursos, profundizando la desigualdad de las comunidades subalternas, pueblos originarios y cuerpos-territorios de una multiplicidad de mujeres, una nueva caza de brujas en el siglo XIX en el marco de una nueva acumulación originaria.

Los ecofeminismos y los feminismos decoloniales, aunque se presenten como diferentes corrientes del feminismo, han realizado esfuerzos por erradicar la violencia sistemática y estructural, patriarcal, colonial y capitalista que se ejerce sobre la mujer y la naturaleza. Cuestionan los cambios políticos, económicos, culturales y estructurales del neoliberalismo, a saber: el incremento de la explotación sobre los cuerpos feminizados y su territorio, la dependencia global, la (re)patriarcalización, las monoculturas<sup>12</sup>, la expansión de la industria alimentaria, los agrotóxicos, el extractivismo y las semillas transgénicas.

El presente capítulo es un estudio sobre el ecofeminismo y sus alternativas emancipatorias. En *Ecofeminismo para otro mundo posible* (2011) Alicia Puleo sostiene un enfoque que trasciende

---

<sup>12</sup> Shiva utiliza este concepto para describir cómo la implementación de monoculturas afecta no solo el ambiente y la economía, sino también las tradiciones, los conocimientos y la identidad cultural. Es un concepto que crítica la extracción epistémica de los conocimientos campesinos, ancestrales y la universalización de la cultura occidental.

las dicotomías tradicionales y aboga por una transformación de la relación humanos-naturaleza vinculando la justicia de género con la sostenibilidad ambiental. No se limita a una crítica superficial, sino que explora la diversidad de las apuestas ecofeministas para enfocar su crítica sin ninguna postulación esencialista. Se analizarán categorías transversales para el ecofeminismo como la interculturalidad y la interseccionalidad, así como sus conceptos indispensables: patriarcado, androcentrismo, antropocéntrico, cuidado, sexismo y género.

Otros análisis importantes son los aportes de colectividades de mujeres comunitarias situadas en la corriente de los feminismos decoloniales de Abya Yala: *Cuerpos, territorios y feminismos: compilado latinoamericana de teorías, metodologías y prácticas políticas* (2020) que han investigado, desde las epistemologías feministas y sus vivencias, la instrumentalización racional de las prácticas de sobreproducción y sobreexplotación ilimitada del capitalismo-patriarcal. Al ser afectadas las mujeres y sus territorios por explotaciones masivas en cuanto a la forma de producción y consumo, su feminismo denuncia que las mujeres viven en sus cuerpos todas estas tragedias ambientales y sociales, puesto que por la represión que han sufrido socialmente, han sido reducidas a la naturalización de las características que se pretenden esencializar, determinando sus cuerpos a fuertes consecuencias políticas y existenciales, cuerpos que serán resignificados como el primer territorio de resistencia y lucha política.

En *La praxis del ecofeminismo: biotecnología, consumo y reproducción* (1998) y *Manifiesto para una democracia de la tierra justicia, sostenibilidad y paz* (2006) Shiva desarrolla una crítica a la globalización neoliberal y al mal desarrollo de la industria moderna occidental por ser un proceso de recolonización política que le otorga al capitalismo el control de la riqueza y del trabajo. Expone que con la modernidad se ha desacralizado el mundo, lo que impide que el ser humano perciba a la Tierra como un organismo interconectado, interdependiente y eco-

dependiente como se identifica en las prácticas y cosmovisiones del movimiento Chipko. La filósofa denuncia que la naturaleza y las mujeres han sido vistas como una fuente de recursos ilimitada y susceptible a la dominación por su misma naturalidad y apunta que un sistema que se preocupa por la producción de ganancias y la acumulación de capital y no por el respeto y el cuidado de la vida es una economía de la muerte. Así, la violencia de la mujer varía en el ámbito en que se encuentre, pues, no es lo mismo ser una mujer indígena y/o campesina a ser una mujer urbana.

Abordar la relación entre la explotación de los cuerpos-territorios de las mujeres y la naturaleza amplía la perspectiva sobre la violencia estructural. También sirve para profundizar sobre los binarismos culturales y los intereses económicos que han sostenido la diferencia sexual y la definición de los cuerpos atentando contra el primer cuerpo-territorio y la dominación y destrucción de su otro territorio tierra. A la luz de la metáfora desarrollada por las distintas teorías de los ecofeminismos el cuerpo entendido como un territorio recobra suma importancia al momento de la disputa. La naturalización de la feminidad y su condicionamiento a la reproducción no ha atentado solo a los cuerpos de las mujeres en su rol de reproductoras de la fuerza de trabajo, sino que también a la naturaleza y su papel dadora de vida y de “materias primas”, la feminización de la “pacha mama” que ha sido objeto y presa de la devoración del patriarcado capitalista.

En este sentido, con la mirada transdisciplinar del ecofeminismo se busca construir una teoría social de la crisis planetaria y civilizatoria que busque la participación colectiva mediante un diálogo de saberes y áreas del conocimiento. Con el objetivo del cuidado de la vida para recrear saberes y visibilizar alternativas trabajadas por los territorios resilientes que promueven el cambio, especialmente las mujeres que le están aportando al sustento de los cuerpos-territorios. Desde la filosofía se busca transformar y dar apertura a una nueva categoría de humanidad, lo comúnmente

entendido como mujer-naturaleza, así como la relación interespecie. Una filosofía ética que piense el porvenir para las futuras generaciones, pues la lucha contra las ideas dominantes empieza desde un desarrollo teórico holístico que comprenda el aprendizaje y la construcción del conocimiento por medio del cuerpo.

### **2.1 Categorías ecofeministas: un acercamiento al ecofeminismo crítico**

En el *continuum*, y especialmente en la actualidad, se siguen alimentando barreras de subordinación que entorpecen el desarrollo de algunas vidas humanas y no-humanas, marcos que como reflexiona Butler (2002) en “Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del ‘sexo’”, establecen una “normatividad” que fomenta la exclusión y la violencia. Por ello, se reflexiona sobre qué es una vida y se pregunta: ¿unas vidas pueden valer más que otras? Butler profundiza cómo algunas vidas quedan excluidas y marginadas en una sociedad heteronormativa por no alinearse con los modelos culturales y políticos predeterminados, vidas que son relegadas a la invisibilidad o consideradas menos humanas, mientras otras vidas son reconocidas como valiosas y dignas de protección.

A partir de esta reflexión, y desde el ecofeminismo crítico, se desglosará en este apartado su nacimiento que deviene de la necesidad del momento histórico y sus reivindicaciones. La descomposición de la procedencia teórica y práctica del ecofeminismo aprovechando la emergencia ecológica sirve para pensar la realidad. El ecofeminismo es una propuesta fundamentada en la contemporaneidad de diversas corrientes y formas de interpretar esta relación, con la intención de comprender y dar respuesta a las desigualdades sociales que perjudican directamente a la mujer, a la naturaleza y a todo tipo de ser vivo. Puleo (2011) lo enuncia así: “El ecofeminismo nos da esa doble mirada y nos la facilita para recorrer una senda crítica y otra constructiva” (p. 373).

El ecofeminismo actualmente<sup>13</sup> es una mirada que puede realizar un análisis material del metabolismo social y proporcionar diagnósticos y perspectivas más exactos que contribuyan a dar respuesta a la crisis civilizatoria cuestionando a todo ejercicio de dominación sea capitalista, patriarcal, colonial o incluso advertir sobre la confianza ilimitada hacía la tecnología. La propuesta de Puleo (2011) extrae de los demás estudios ecofeministas un punto de referencia para abordar el panorama de la cultura en la que emerge el ecofeminismo y así plantear su propio ecofeminismo al que denomina “ecofeminismo crítico”. La filósofa concibe las potencialidades del ecofeminismo desde su diversidad: “El ecofeminismo es plural porque es teoría y práctica fuertemente ligadas a las experiencias vitales” (p. 23). Con los ecofeminismos en su pluralidad se puede ampliar los diferentes cuestionamientos que han rodeado la relación entre las mujeres y la naturaleza. Puleo (2011) llama a esto un malestar clásico de la hermenéutica de la sospecha, que radica en que todas las críticas funcionan como derrotero de un malestar en la cultura y de la naturaleza obligando a revisar la forma en que se ha visto el mundo.

La revisión crítica que realiza Puleo (2011) se fortalece de la herramienta analítica de interseccionalidad, una propuesta de la teoría feminista de finales del siglo XX, cuyo concepto se refiere a la articulación de rasgos socioculturales o identitarios de una persona como el género, la clase social, la raza-etnia. Esta herramienta se ha expandido a la geopolítica y la ecología como condiciones de posibilidad de una vida, es decir, la experiencia no es idéntica e universalizable por las desigualdades socio-raciales del modelo hegemónico. Por esa razón, los fundamentos que constituyen el ecofeminismo se basan de una interpretación que fortalece el poder social por medio

---

<sup>13</sup> El feminismo desde hace ya más de tres décadas se ha esforzado por reflexionar acerca de la crisis ecológica. De esta manera, el ecofeminismo resulta ser un encuentro de estas dos formas de lucha ecología/feminismos, buscando explorar la opresión de género y la crisis humanitaria actual que deviene de la degradación del ambiente que declaran las ecologistas como alerta al deterioro de la biodiversidad ecológica a nivel global. En consecuencia, el feminismo no puede ser ajeno a las disputas ecológicas y viceversa, la reflexión debe abordar la construcción de la raza, la clase, el género, el sujeto, la ética, y por supuesto la filosofía política, ya que son fundamentales para el planteamiento de alternativas.

del constante estudio de las situaciones de manera estructural y situadas desde su permanente caracterización vivencial. La interseccionalidad también sirve para posibilitar una comprensión holista de la violencia que potencie la unidad de las diferentes reivindicaciones.

La ecofeminista crítica ha proporcionado un amplio abordaje de los diferentes modos en que puede pensarse el ecofeminismo como lo han sido sus cortes clásico-espiritualistas y constructivista-culturales. Desde una visión revisionista, aunque la lucha de las mujeres y de los pueblos ancestrales fue un proceso histórico desde el colonialismo, el ecofeminismo nace en los años de la década de 1970, después de la catástrofe humanitaria que dejó la Segunda Guerra Mundial y la globalización del nuevo modelo económico extractivista neoliberal (control económico del FMI y el Banco Mundial de territorios “subdesarrollados” y de cuerpo-territorio de mujeres pobres y racializadas).

Los planteamientos de Simone de Beauvoir en *El segundo sexo* (2014) fueron fundamentales, aunque no directamente sino en términos políticos y teóricos para el futuro desarrollo de la crítica ecofeminista: “ya que fue la primera en explorar detalladamente la asignación del sexo femenino al mundo natural frente al concepto de progreso de la civilización” (Puleo, 2011, p. 24). La autora problematiza la naturalización social y la perspectiva desencarnada del género reafirmando la elección, “no se nace mujer, se llega a serlo”, profundiza cómo la mujer, la “otra”, ha sido asociada por la cultura patriarcal con el plano inmanente, la naturaleza, la alteridad. Ello la define en la jerarquización de clases sociales en la posición más subordinada del estatus social moderno, es decir, la materialidad del cuerpo y la naturaleza en contraste con el hombre trascendente que puede disponer de sus cuerpos-naturales.

Sin embargo, en su comienzo el ecofeminismo fue fuertemente criticado pues se consideraba que los ecofeminismo clásicos, o como se les llamó posteriormente por otros

ecofeminismos, “feminismo de la inversión acrítica” de Susan Griffin, Ynestra King, Rosemary Ruether, Ivonne Guevara y la francesa Françoise d’Eaubonne (1974)<sup>14</sup>, a pesar de sus diferencias, asociaban a las mujeres simbólicamente con el “principio femenino subyacente a la relación mujer-naturaleza” por la proximidad de las funciones, tareas reproductivas y del cuidado con respecto a las del mundo natural. La feminidad fue vista como mediadora entre la cultura y la naturaleza, al estar relacionadas con el parto, la lactancia y la crianza. Paradójicamente se utilizó estereotipos femeninos para resaltar la importancia de la mujer como dadora de vida y tejedora de destino, lo que causaba que en la mujer recaiga un peso de salvadora de la tierra y la humanidad. Este enfoque puede ser entendido como un esencialismo estratégico, pues al mismo tiempo que defiende la lucha ecológica, revaloriza las cosmovisiones autóctonas. Esta percepción desconcertaba a otros feminismos al parecer retomar el discurso patriarcal, aceptar la división sexual del trabajo y demonizar al varón. El ecofeminismo crítico de Puleo (2011) argumenta que se debe tener cuidado con esta relación por el peligro que representa para las mujeres volver a estos estereotipos de mujer procreadora por el que se ha legitimado la opresión. Además, Puleo (2011) resalta que ser ecofeminista no implica afirmar que las mujeres están inherentemente más conectadas con la naturaleza que los hombres. Más bien, el interés de las mujeres por las cuestiones ecológicas se desarrolla a partir de una subjetividad relacional, influenciada por la socialización en tareas de cuidado y mantenimiento doméstico. El ecofeminismo no considera a las mujeres como las salvadoras del planeta, sino como agentes de cambio que pueden contribuir a un enfoque más equitativo y centrado en el cuidado.

Por otro lado, en los años ochenta, a diferencia de los ecofeminismo del Norte, los ecofeminismos del Sur, especialmente, de Shiva dan giro a la relación construida mujer-naturaleza.

---

<sup>14</sup> Acuñaron el nombre *ecofeminismo* y denunciaba el sexismo en los movimientos ambientalistas europeos y la destrucción y contaminación de la naturaleza a causa del sistema patriarcal

La filósofa se puede inscribir en una crítica cultural-estructural-sistémica ya que, desde sus conocimientos culturales y espirituales de la India, transforma esta conexión desde un sentido amplio de crítica cultural y económica. Desarrolla la relación entre la dominación capitalista-patriarcal, así como lo que denomina *mal desarrollo* y *globalización neoliberal*, en relación con la desigualdad, la exclusión y la explotación racista e imperial de la cultura. También denuncia cómo los cuerpos-territorios han sido objetos de explotación e imposición racionalista y tecnocientífica del “desarrollo”. Por último, ha sido vocera de los femeninos del Sur y de la defensa por la semilla y la soberanía alimentaria en la India.

Desde otro punto de vista, el sentido crítico del ecofeminismo constructivista de Puleo (2011) apunta teóricamente a romper con cualquier forma de esencialismo y biologicismo de la mujer con su relación con la naturaleza o la función biológica reproductiva. Se considera que la relación mujer-naturaleza es producto histórico de las relaciones sociales altamente patriarcales, más no radica en una cierta esencia, sino en que, a lo largo del devenir, a la mujer se le ha asignado el cuidado en el hogar y, en el campo, las tareas más elementales de la subsistencia.

De esta manera, el ecofeminismo crítico cuestiona al sistema sexo-género desde un sentido materialista e histórico que acusa a la sociedad patriarcal de haber relegado históricamente a la mujer a las cuestiones del cuidado sin ser este reconocido, retribuido y remunerado dentro de la economía sociocultural. El constructivismo, en este contexto, implica reconocer que nuestras ideas y valores son socialmente construidos y, por lo tanto, pueden ser transformadas<sup>15</sup>.

La interdisciplinariedad y la categoría intercultural se convierten en herramientas útiles para llevar posturas feministas y ambientales a los ámbitos político, económico, social, educativo o filosófico. Esta característica propia del ecofeminismo da paso a una crítica que no se queda en

---

<sup>15</sup> Algunas ecofeministas constructivistas: Anne Koedt, Karen Warren, Ariel Salleh y Val Plumwood.

un tema cultural, sino que trasciende la diversidad de los planos sociales, siendo capaz de tener agenciamiento en casi cualquier tipo de discurso social. Por ello, esta propuesta se fundamenta del carácter intercultural/multicultural que posee este movimiento. No obstante, puede ser que por el auge de la multiculturalidad extrema no se puede olvidar que el relativismo cultural es un arma de doble filo, pues entorpece el desarrollo de una crítica a la dominación interna-estructural y la glorificación de prácticas violentas y opresivas.

Para Puleo (2011) el ecofeminismo crítico aboga por un cambio cultural profundo, en el que se revisen y redefinan los valores y las prácticas que rigen nuestra relación con el entorno natural. Así mismo, critica la tendencia a la mitificación de culturas no occidentales, señalando que, si bien es crucial reconocer los conocimientos ecológicos tradicionales, es igualmente importante evitar idealizarlos sin un análisis crítico. Esta visión *intercultural* del ecofeminismo, al unir la lucha por la justicia ambiental con la equidad de género, encuentra en la multiculturalidad un terreno fértil para ampliar sus análisis y estrategias. Se convierte en una categoría de análisis clave para entender cómo las prácticas ecológicas y los valores de sostenibilidad pueden variar y enriquecerse al incorporar múltiples perspectivas culturales y diálogos de saberes. Puleo (2011) aboga por una ayuda mutua entre culturas, en la que no solo se respeten las diferencias, sino que se busquen sinergias que fortalezcan la lucha global por la justicia. Este enfoque implica también una crítica a la homogenización cultural impuesta por el capitalismo global, que tiende a desvalorizar y destruir los saberes y prácticas tradicionales que son esenciales para la conservación de la biodiversidad y la sostenibilidad.

En resonancia con la Ilustración que marcó un cambio en la concepción de la razón, pasando de una noción cartesiana de ideas innatas a un enfoque crítico que debía aplicarse a todos los ámbitos de la vida, este cambio desafiaba las creencias y costumbres forzando a que fueran

sometidas al escrutinio de la razón. Puleo (2011) destaca la importancia de situar el pensamiento y la praxis ecofeministas en la tradición ilustrada de denuncia de doctrinas y prácticas opresivas. Para ella la Ilustración es un proceso continuo que mantiene lo que ella denomina dinamismo, ya que, de lo contrario, se convierte en un cuerpo doctrinal contraproducente; incluso señala que las corrientes progresistas sufren de un límite en el tiempo en el que dejan de ser pioneras en sus propuestas de pensamiento crítico.

En “la modernidad ante el mundo natural” (2011) Puleo argumenta que la racionalidad moderna instrumental ayudó a impulsar al capitalismo como sistema económico imperante permeándose por los valores de la competencia y reduciendo la racionalidad al *homo oeconomicus*. Esta forma económica de predominar en la vida humana reduce las cuestiones de la vida en su sentido amplio a simples cifras. En perspectiva del ecofeminismo crítico que aborda las diferentes caras de la modernidad sus claros y oscuros, se incorpora los valores libertarios de la ilustración: “El espíritu de la Ilustración es analítico; reacio, por tanto, a toda palabra revelada” (Puleo, 2011, p. 376).

Los ideales ilustrados de racionalidad, libertad y justicia deben reinterpretarse y aplicarse en diferentes épocas y situaciones como lo hacen las ecofeministas contemporáneas al integrar estos principios con las preocupaciones ambientales y de género, pues las formas de opresión y dominación también evolucionan reestructurando sus marcos de opresión.

La crítica no ha de estar dirigida únicamente a creencias, costumbres y prejuicios premodernos que resulten opresores, sino a la propia Modernidad en sus deficiencias, errores y promesas incumplidas. Como ya plantearon los fundadores de la Escuela de Frankfurt, la razón misma tiende a convertirse en mito, renunciando a examinar sus objetivos y limitándose al cálculo de cómo alcanzar metas irracionales fijadas por los intereses económicos y el deseo de poder (Puleo, 2011, p. 376).

En el análisis de las dimensiones de la desigualdad ese debe partir de un ejercicio más complejo y sin sesgos. Paredes (2019) explora cómo el patriarcado se entrelaza con otras formas de opresión, especialmente en las comunidades indígenas y rurales de América Latina. El concepto de “entronque” se refiere a un punto de conexión o intersección, un triángulo de violencia que vincula al capitalismo, el colonialismo y el patriarcado. También desarrolla la relación misógina que se origina en el colonialismo con la unión del patriarcado occidental y el de los pueblos originarios. Esta intersección refuerza la subordinación de las mujeres, especialmente en contextos indígenas y rurales. Esto creó un “entronque patriarcal” en el que las mujeres indígenas, además de ser oprimidas por el patriarcado, enfrentan la opresión colonial. Así, se busca la desesencialización del patriarcado, lo que demuestra que no es una estructura universal e igual en todo el mundo, sino que es un sistema de dominación que está implantado y se refuerza constantemente, abogando por una transformación más amplia de las relaciones de dominación.

Ahora bien, Puleo (2011) destaca un aspecto crucial: el reencantamiento del mundo natural para restaurar su dignidad perdida. Este reencantamiento se presenta en dos vertientes: una visión idealizada que se proyecta en la adopción de estilos de vida de comunidades basados en la ecología y usualmente retratados como “libres” de dinámicas de poder relacionadas con el género. Como segunda vertiente se advierte un notable silencio en torno a las tradiciones arraigadas con connotaciones patriarcales. Puleo (2011) aboga por un ecofeminismo crítico que examine a fondo las costumbres arraigadas en prejuicios patriarcales, independientemente de su valor ecológico. Este planteamiento reconoce la necesidad de cuestionar y transformar las estructuras políticas y económicas y las normas culturales y roles de género que se imponen en la sociedad.

Para terminar, desde una mirada ecofeminista se plantea que todas las dimensiones políticas de la naturaleza y la construcción del discurso biológico están permeadas profundamente

por la cultura y el lenguaje, por tanto, son una realidad dinámica inseparable de nuestra experiencia. Desde el ecofeminismo se entiende que: “Como Naturaleza interna, es nuestro cuerpo. Como Naturaleza externa, es el conjunto de los ecosistemas y sus habitantes no humanos” (Puleo, 2011, pp. 377-378). En contraste, de los discursos tradicionales occidentalistas que la entienden como una categoría descriptiva y lo que puede ser apropiado por el hombre cazador-racional, ello se relaciona con la subordinación de la mujer del ámbito social y cultural por su “naturalidad”.

Algunas reivindicaciones feministas, especialmente occidentales, luchan por la introducción de las mujeres en su opuesto –la cultura y lo humano–, “desencializandose” de lo impuesto por el patriarcado. No obstante, a partir de una interpretación más holística de la naturaleza se propone un reencantamiento del mundo para devolverle a lo natural su preponderancia, voltear la mirada hacia los valores del cuidado que fueron desprestigiados y hacia las prácticas disidentes de los territorios y pequeños agricultores frente a los monocultivos, la agroindustria, el consumo desmedido, sin idealizar y legitimar las conductas patriarcales.

## **2.2 Interacción entre el cuerpo y el territorio**

El cuerpo-territorio, cuerpo como territorio o el territorio como cuerpo social es una metáfora que ha sido objeto de estudio por los feminismos comunitarios, especialmente los feminismos no hegemónicos y territoriales como las corrientes feministas de Abya Yala. El objeto de estudio de esta teoría feminista se encarga de la vinculación entre los territorios y los feminismos que tratan de relacionar una mirada feminista con las dinámicas de las vivencias territoriales. Esta perspectiva de cuerpo-territorio o territorio-tierra ha permitido pensar y visibilizar la violencia sobre los cuerpos de las mujeres y cómo ésta se conecta con las lógicas de despojo y desigualdad en los territorios. Por ello, mediante las perspectivas teórico-políticas de las reflexiones colectivas de Cruz (2020), especialmente el artículo “Extractivismo y (re)patriarcalización de los territorios” del

Colectivo de Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo, se abordan las cinco dimensiones que configuran el cuerpo como territorio y su relación con el extractivismo y el nuevo orden patriarcal.

Para ampliar más la relación entre el feminismo y el territorio es indispensable proponer la visión del territorio que conservan las comunidades originarias, pues su defensa va ligada a la identidad, es decir, la dimensión sociocultural, ser mujer indígena o campesina es una forma de vida y una manera de ser en el mundo. También una dimensión económica-productiva, pues el espacio natural sustenta la vida de los cuerpos que habitan el territorio. De esto se resalta el trabajo de las mujeres en la producción de los cultivos, el cuidado y la defensa de la tierra y el agua. Por ende, el territorio no es sólo un espacio ajeno y aislado al cuerpo y la cuestión social, sino que es un espacio-tiempo<sup>16</sup> donde se reproducen vínculos, afectos y acuerdos sociales y familiares.

En “A philosophical conversation with Lorena Cabnal from Guatemala” (2023) Patiño profundiza sobre la propuesta existencial de profunda conciencia del feminismo territorial comunitario de Guatemala. Lorena Cabnal desarrolla la propuesta política del “movimiento feminista de la montaña” que surge no desde la academia, sino de la experiencia y circunstancias de cuerpos indignados y empobrecidos en consecuencia del capitalismo-racista y heteropatriarcal. Gargallo (2014) en “Las feministas comunitarias xinkas” desarrolla la declaración política de las mujeres de Xalapa: “violentan nuestros derechos, cuando deciden sobre nuestros cuerpos de mujeres, por nuestra sexualidad y por nuestra tierra” (p. 154), un manifiesto que reivindica la recuperación y defensa del territorio cuerpo-tierra y la recuperación de la memoria histórica y saberes de sus ancestras. Este análisis del cuerpo-territorio como unidad se relaciona con la acción,

---

<sup>16</sup> Para los feminismos decoloniales el cuerpo es un cruce de tiempos y espacios, una temporalidad encarnada que posee intrínsecamente una memoria. Una red de relaciones que trascienden la historia colonial y los futuros posibles, que afirma la idea de que el cuerpo tiene la potencialidad de crear-recrear los espacios habitados.

al mismo tiempo que propone una noción diferente de política y de comprender la creación/formulación del conocimiento, tanto así que propone de manera contrahegemónica lo que se llamó “femealogía de sus ancestros” fórmula práctica de descolonizar la academia.

Las feministas comunitarias de Nuestra América han conceptualizado su lucha a partir del cuerpo-territorio lo que les ha permitido profundizar acerca del despojo histórico de los territorios y de la violencia hacia los cuerpos feminizados descubriendo, como afirman García *et al.* (2020), que en la actualidad el saqueo de los recursos mineros con el extractivismo en beneficio de las corporaciones transnacionales y de los megaproyectos de toda índole lo que se nombra en el texto como (re)patriarcalización de los territorios: “configuran el actual sistema colonizador de los pueblos, de las tierras, de las mujeres y de la naturaleza” (p. 25). De esta manera, la lucha de las mujeres parte en contra del incremento de la explotación minera y petrolera, de la concentración de la propiedad privada de la tierra y la asfixia por parte de la penetración del capital financiero en los territorios cuyo poder se impone sobre la economía local y comunitaria, que en consecuencia se ha visto cómo los territorios indígenas-campesinos deben migrar a otras zonas más remotas.

La *(re)patriarcalización* trata de desarrollar de forma teórica lo que vivencian las mujeres en sus territorios desde hace siglos, la violencia estructural y simbólica de la relación intrínseca capitalismo-colonialismo-patriarcado. En el siglo XXI hay un incremento de las disputas territoriales ligadas a las iniciativas de mujeres organizadas que defienden la vida, la soberanía del territorio y de sus cuerpos, en contra de los avances neocoloniales del gran capital y la reconfiguración del patriarcado que amenaza a las mujeres y sus territorios.

El neocolonialismo hace alusión a lo que Lugones (2008) aborda sobre cómo la colonialidad permea todos los aspectos de la existencia –el poder, el saber y el ser– incluido el género y sobre cómo estas dinámicas se reconfiguran en contextos contemporáneos como las

relaciones de dependencia económica, la persistencia de la discriminación racial y el poder económico global que sigue persistiendo en el empobrecimiento de los países del Sur global. Lugones introduce el concepto de la “colonialidad del género”, más allá del análisis de la colonialidad del poder de Quijano, quien desarrolla una matriz del poder que refiere primeramente al control del trabajo, sus recursos y sus productos propia del capitalismo, el control del sexo, sus recursos y productos (la familia), el control de la autoridad, sus recursos y productos (el Estado-nación) y el control de la intersubjetividad (la universalización y el eurocentrismo). Para Lugones (2008) la crítica del control del género no sólo radica en el control del sexo, sino que es un espectro que abarca toda la matriz. Por ende, el análisis de Quijano presupone todavía una comprensión patriarcal biologicista y heterosexual de las relaciones de poder. Al contrario, ella profundiza sobre la interseccionalidad y la colonialidad del poder desde dos marcos de análisis: el género, raza y colonización y las mujeres del tercer mundo, o sea, la deshumanización de las mujeres colonizadas que fueron y son doblemente oprimidas por su raza y su género y de las mujeres africanas e indígenas que fueron y son vistas como inferiores racialmente y dentro de la estructura de género impuesta.

Las feministas comunitarias se han encargado de profundizar sobre la necesidad de la interrelación entre las estructuras capitalistas y patriarcales, en este caso la alianza patriarcal para la implantación de proyectos extractivos. Esta premisa permite evidenciar cómo los proyectos de las grandes empresas capitalistas de extracción de recursos en los territorios fortalecen el trabajo asalariado masculino y los estereotipos de la masculinidad hegemónica que ocasionan, por un lado, el incremento de la economía global y, por otro, una forma de unir al trabajador al ámbito de la sociedad nacional, otorgándole más poder a los hombres en el interior de sus familias. Sin poner mayor énfasis en que el trabajo asalariado y la extracción de recursos de manera capitalista traerá

más trabajo de cuidados que recaerá en las mujeres y reforzarán la violencia en contra de los cuerpos, a saber: la represión, criminalización, control sobre la reproducción, negación política y violencia machista.

Para entender ello, se abordarán las cinco dimensiones de la (re)patriarcalización de los territorios y cómo se relacionan con la violencia, la desposesión y la lucha de las mujeres. Es necesario ampliar la percepción política que se tiene del territorio, eliminar la idea de que el territorio es solo un espacio geográfico y biofísico, y no la condición de posibilidad de la vida, la diversidad de relaciones sociales y culturales. La intervención del extractivismo configura y reconfiguran la relación sociedad-naturaleza y las relaciones entre los géneros. El nuevo orden patriarcal del extractivismo, actúa sobre la dimensión política, esta es definida como la toma de decisiones de manera masculinizadas, como privilegio de los hombres en el capitalismo, los Estados y las empresas a escala global, nacional, local, íntima y corporal. En esta dimensión se aborda cómo la toma de decisiones sobre la implantación de los procesos extractivistas en los territorios son dirigidos por el sujeto estereotípico blanco-barón, heterosexual, burgués, adulto. Esto implica que las mujeres son excluidas de la toma de decisiones respecto al territorio y por consiguiente también de sus vidas. De ahí que el extractivismo aporta a la reconfiguración de los espacios a partir de estructuras y políticas patriarcales. Esta exclusión histórica de las mujeres de los espacios de decisión en sus territorios las ha llevado a procesos de movilización en los cuales alzan la voz para ser escuchadas en representación de sus intereses como mujeres comunitarias.

La segunda dimensión es la económica que se configura a partir de estructuras laborales patriarcales y refiere a la expansión de las dinámicas extractivas en las comunidades, de modo que reorganizan las economías comunitarias de autosuficiencia para insertar en los territorios economías asalariadas, que repercuten en las relaciones de género. Al despojar a las comunidades

de sus espacios naturales y los bienes comunes, expropián a las mujeres de los aprovisionamientos que utilizan para su subsistencia de manera autónoma o en otros casos por la misma contaminación del agua e incluso por la violencia de las luchas armadas son desplazadas de sus territorios. También la masculinización del extractivismo excluye a las mujeres del empleo local y de los bienes naturales dejando a la mujer en un lugar de subordinación respecto al salario de sus maridos. Esto conlleva a una reorganización de la división sexual del trabajo, pues en las comunidades ancestrales los hombres ayudaban a las mujeres en los trabajos de reproducción, como la caza y otras actividades de cuidado, pero con la llegada de las empresas extractivas se convierten en obreros asalariados (García *et al.*, 2020).

La tercera dimensión es la ecológica y alude a la ruptura de los ciclos de reproducción de la vida por las consecuencias extractivas del sistema capitalista que considera útil a la naturaleza mientras provea la materia prima necesaria para la producción. Así existen múltiples consecuencias ambientales, ríos contaminados, suelos y tierra infértiles, la deforestación hace que los animales se vean forzados a cambiar de hábitat y, como resultado, el aprovisionamiento alimenticio de las comunidades se ve afectado. Por tanto, hay una pérdida de autonomía comunal y local.

En relación con los modos de existir de los cuerpos feminizados en los territorios la penetración de las actividades extractivas conlleva a una profundización de la feminización de los trabajos de reproducción social, pues los impactos socio-ecológicos aumentan el trabajo de las mujeres en los territorios. Son a ellas a las que les toca asumir las complejidades para acceder a fuentes de agua limpias o para garantizar la alimentación familiar, así como hacerse cargo del cuidado de la salud colectiva por la incrementación de enfermedades resultado de la extracción minera y petrolera, generando grandes crisis y quiebres en los ciclos de reproducción. Ello

repercute en una sobrecarga de los trabajos de cuidado, pues la principal tarea es tratar de reconstruir las condiciones de posibilidad de la vida: “Es preciso poner de manifiesto, por lo tanto, que la acumulación extractivista es estructuralmente dependiente de la apropiación del trabajo gratuito, oculto e infravalorado realizado por las mujeres, tanto como lo es de la apropiación de la naturaleza” (García *et al.*, 2020, p. 36).

La cuarta dimensión es la cultural en la que se expone la profundización de representaciones y estereotipos sexistas, que connota una masculinización del territorio y de los espacios. Las autoras feministas comunitarias han desarrollado dos factores claves: en primer lugar, el incremento de los varones que trabajan en las empresas extractivas externas a la comunidad y, en segundo lugar, la militarización del territorio por fuerzas de seguridad públicas o privadas (García *et al.*, 2020). Esta masculinización de los territorios genera un cambio en las formas de ocio y en la ocupación de los espacios, en los que se superponen jerarquías sociales y de género por la monopolización de los varones. Pues se refuerzan estereotipos de la masculinidad en donde el hombre queda ligado al control y el poder y lo femenino es asociado a un objeto que puede ser controlado y manipulado. Estos aspectos vulneran física y psicológicamente a las mujeres ocasionando un “cercamiento social” (Federici, 2010), sentimientos de miedo e inseguridad de las mujeres al habitar sus territorios obligadas a refugiarse en lo privado-doméstico.

Esta idea de la masculinización de los territorios se manifiesta en lógicas neoliberales que operan en los territorios y explotan los recursos naturales bajo el paradigma patriarcal que ve a la naturaleza como un objeto pasivo e inferior que, en consecuencia, aparte de destruir los recursos naturales, desplaza a las comunidades y mujeres de sus territorios. Además, la militarización intensifica la violencia de género y las agresiones sexuales, este tipo de violencia refuerza las jerarquías de género y poder y el control patriarcal hacia los cuerpos de las mujeres.

El impacto en la cultura refuerza la idea de los ecofeminismos de que el patriarcado y el capitalismo son sistemas interconectados que perpetúan una visión dualista del mundo. Lo masculino se asocia con la cultura y el dominio y lo femenino con la naturaleza y la subordinación. Este dualismo justifica la subordinación de las mujeres y la explotación de la naturaleza. Desde la perspectiva de las mujeres también se da la jerarquización, puesto que son separadas de los aportes culturales y sociales por su naturalidad femenina. Se les atribuye valores asociados al cuidado y al sustento de la vida. Así, surgen dualismos como mujer-naturaleza, hombre-cultura, mujer-emocionalidad, hombre-razón. Esto demuestra que la mujer y la naturaleza están en una posición particularmente femenina ligada a una asignación tradicional asociada con fertilidad, crianza-cuidado, receptividad. Se sostiene una interrelación de este orden cultural/simbólico del patriarcado y un orden económico/político del capitalismo.

En “Woman, humanity and nature” (1990) Plumwood problematiza de manera crítica la subyugación de lo femenino y la naturaleza, denunciando a través de su análisis las relaciones de dominación masculino/femenino, masculino/naturaleza, razón/naturaleza y público/privado. La autora posiciona una visión crítica hacia el esencialismo del género y propone repensar las categorías de *humanidad* y *razón* desde la regenerización de los valores como alternativa a que se reconozca la diferencia. Es decir, una ética de la responsabilidad con la naturaleza y lo diferente que sirva de apertura de la categoría humanidad y dentro de ella se valore las subjetividades de las mujeres y la naturaleza. Citando a Rosemary Ruether, Plumwood precisa: “Both men and women must be resocialised from their traditional distorted cultures of masculinity and femininity in order to find that humanized culture that is both self-affirming and other affirming” (p. 230).

Por último, la quinta dimensión es la corporal y alude al control social y la violencia machista de las dinámicas extractivistas de los territorios. Los hombres manifiestan un sentido de

apropiación hacia los cuerpos de las mujeres y de sus vidas que se reflejan en conductas hacia la intimidación, el acoso-agresiones sexuales o diversidad de violencias estructurales-simbólicas que se normalizan. Su imposición y disciplinamiento parte del control de manera diferenciada sobre unos cuerpos sexuados y racializados. Además, Puleo (2011) denuncia que las mujeres sufren deterioros físicos por la exposición a los químicos tóxicos industriales que utilizan frecuentemente para ciertos trabajos de limpieza o cuidado, así como los de proyectos mineros en los territorios. Las mujeres son vulnerables, aún más cuando se encuentran en estado de embarazo a ciertos químicos (pesticidas, disolventes, producción de cloro y productos derivados de la gasolina), que pueden causar daño al sistema nervioso del feto, malformaciones, retraso en el desarrollo mental y físico o alteraciones en los equilibrios hormonales.

En este aspecto también se puede tratar las reconfiguraciones que se generan por la masculinización de los espacios, pues las nuevas formas de ocio se asocian con la creación de bares en donde se comercializa el alcohol industrial que fomentan la aparición de prostíbulos en los territorios, funcionales para la acumulación de capital, espacios que pretenden, como menciona Federici (2010), canalizar el estrés de los trabajadores asalariados que son explotados en las empresas o fábricas.

El empleo doméstico forzado y vulnerable de las mujeres por trabajadores de las empresas también es una muestra del control sobre los cuerpos, puesto que por las múltiples violencias que sufren en los territorios deben aceptar esos trabajos precarios para subsistir, poniendo al servicio del capital sus cuerpos, sueños y deseos. Así como funciona la migración del campo a la ciudad de las mujeres empobrecidas o de las periferias a ciudades centrales del capitalismo, en donde la urbanidad es el principal espacio de segregación, declara una crisis de la reproducción de la vida lo que demanda cada vez más trabajo de cuidado y la búsqueda de estrategias para que otras

mujeres puedan asistir a hacerse cargo de esos cuidados, lo que se resume en “cuerpos que cuidarán los cuerpos de quienes les explotan” (García *et al.*, 2020, p. 31).

Los cuerpos sexuados que son continuamente violentados por las estructuras de poder, diversidades de mujeres de distintas geografías y culturas en todo América Latina y el Sur global, comprenden a partir de sus vivencias y luchan por la emancipación de su territorio desde el cuerpo, en cuanto espacio en disputa en donde se siembra la interacción cotidiana y habitan las raíces de la historia material y simbólica. Para las feministas decoloniales el cuerpo es la fuente de donde brota el conocimiento, es decir, el conocimiento a través de los sentidos tiene un mismo nivel de entendimiento y el cuerpo en sí mismo es un ser. Desde esta perspectiva, el conocimiento encarnado surge a partir de la experiencia vivida de los cuerpos en su cotidianidad y la relación con la naturaleza. Por tanto, los saberes íntimos de las mujeres sobre el cuidado, el trabajo doméstico y la crianza generan conocimiento y prácticas importantes sobre el mundo.

Para los ecofeminismos tampoco hay una idea occidental de que la mente está desligada del cuerpo, lo que ha fragmentado de manera significativa el conocimiento y la relación con el mismo cuerpo y la naturaleza. Así, también se opone al constante despojo por parte de megaproyectos transnacionales y multinacionales de minería, petroleras y actividades agroindustriales que amenazan la soberanía alimentaria de los cuerpos-territorios y el futuro de las comunidades.

### **2.3 Globalización vs. conservación: mujeres guardianas de la biodiversidad**

Shiva (1998) argumenta que la misma lógica patriarcal y capitalista que oprime a las mujeres destruye a la naturaleza. Destaca que los conocimientos y las prácticas de las mujeres que se han sostenido a través de generaciones, especialmente en las comunidades rurales y del tercer mundo, son esenciales para la biodiversidad y favorecen la sostenibilidad ecológica-comunitaria. Sin

embargo, estas son subestimadas por el paradigma de las ciencias occidentales que contribuyen con el desarrollo capitalista-patriarcal. Por ello, se abordará la vinculación entre género y diversidad biológica y cómo esto afecta a las mujeres desde planteamientos culturales, sociales y económicos.

Para Shiva (1998) la construcción de las mujeres como el “segundo sexo” en el mundo patriarcal está asociado a la incapacidad de aceptar la diferencia, pues al tener en cuenta al hombre como medida de todo valor las mujeres son leídas como inferiores por su diferencia, y la diversidad queda reducida y jerarquizada. Ello conduce al aniquilamiento y destrucción de la biodiversidad y a la marginación de las mujeres, dos procesos que van unidos en respuesta al criterio del valor comercial que busca la uniformidad, la homogeneidad y los monocultivos.

El mal desarrollo característico del modelo capitalista y patriarcal está basado en la separación entre la producción y el consumo. Luego, la mejor manera de ahondar sobre la diversidad es analizar desde abajo de las estructuras dominantes, su vinculación con las mujeres. Además, con la reciente preocupación global por el estado de alarma ambiental y humanitario, se puede evidenciar que el desarrollo agrario industrial en los territorios y la expansión de la producción agrícola a gran escala basada en los monocultivos sigue propiciando la supresión de la biodiversidad. Esta última sólo será posible protegerla si se instaura la diversidad en la raíz de toda lógica y principio de las tecnologías y economías productivas. De esta manera, en la ecopolítica convergen mujeres y biodiversidad pues, como es sabido, la base de la política de las mujeres y de la ecología es la diversidad y las diferencias de la naturaleza en contra de la homogeneización y la explotación comercial.

Shiva (1998) menciona que la diversidad permite realizar un cálculo de la eficiencia de la productividad y de las habilidades que se requieren para una eficaz producción que no esté en vía

de la destrucción de la naturaleza. Al mismo tiempo, señala la diversidad es indispensable para las economías de muchas comunidades del “tercer mundo” que dependen de los recursos biológicos para asegurar su sustento. Así, en algunos territorios y culturas esta “es a la vez un medio de producción y un objeto de consumo” (Shiva, 1998, p. 14). Asimismo, la subsistencia de comunidades de la India dependen de la conservación y del uso sostenible de los recursos en toda su diversidad, las mujeres al estar relacionadas con la gestión diaria de los recursos de la naturaleza y las prácticas del cuidado, sus conocimientos y técnicas están más orientadas hacia la regeneración de los ecosistemas. Esta responsabilidad incluye producción y preparación de alimentos, selección de semillas y conservación de la biodiversidad.

Las mujeres de la India rural son a menudo las principales responsables de la agricultura y han sido históricamente las guardianas del conocimiento agrícola y de las prácticas de cultivo. La agricultura resulta ser la ocupación principal de la mujeres trabajadoras. Por ejemplo, en “las mujeres y la producción de alimentos” Shiva (1998) expone cómo en la India, la agricultura emplea al 70 % de la población activa y alrededor del 84 % de todas las mujeres económicamente activas, y que las mujeres dedican 105,4 jornadas anuales de trabajo a operaciones agrícolas, frente a las 59.11 que dedican los hombres. Ellas se han destacado por adaptarse a las constantes complejidades económicas. En su producción han desarrollado estrategias para hacer frente a la escasez de recursos, los cambios climáticos y las presiones del mercado. A pesar de las dificultades las mujeres agricultoras se han organizado en movimientos de resistencia en defensa de sus derechos y los derechos de la naturaleza en contra de las políticas neoliberales y la desregulación del comercio. Así mismo para promover técnicas de autoabastecimiento y modelos agrícolas sostenibles en función de la soberanía alimentaria.

Por ello, Shiva (1998) crítica a la ciencia occidental como reduccionista y fragmentada y rechaza la falsa idea de progreso que desvaloriza, deslegitima y margina los conocimientos de las mujeres y las sociedades tribales y campesinas que son consideradas primitivas y poco productivas. La producción obtenida del trabajo de las comunidades es definida como parte de las materias primas pasivas, puesto que si se produce lo que se consume no es un trabajo productivo. Esta jerarquía epistémica adopta una postura etnocéntrica que considera su propio conocimiento como superior. Asimismo, Shiva (1998) denuncia la creencia errónea de la evaluación de los intereses comerciales que argumentan que la producción de los sistemas uniformes y homogéneos es más elevada.

La uniformidad agrícola de una economía de muerte erosiona la diversidad de los sistemas biológicos, crea dependencia de las semillas comerciales e intensifica el uso de fertilizantes químicos y pesticidas dañinos del suelo y contaminantes del agua. A la par favorecen las grandes corporaciones e incrementa las desigualdades económicas y sociales, el crecimiento de la contaminación les está permitiendo a las corporaciones hacerse de enormes ganancias. No obstante, las semillas autóctonas son el resultado de generaciones de selección, adaptación natural y han evolucionado en condiciones locales. Esto últimos les atribuye una gran diversidad genética. Estas semillas son portadoras de identidad cultural y conocimientos tradicionales, por lo que su preservación también significa la preservación de estas culturas. Además, una producción mixta basada en técnicas de rotación de cultivos, el uso de compostaje y la conservación de semillas locales mantienen la fertilidad del suelo y la biodiversidad.

Por otro lado, hay grandes consecuencias para el trabajo con el desarrollo de tecnologías agrícolas. Como menciona Shiva (1998), cuando la mano de obra es abundante, el desplazamiento de la fuerza de trabajo es improductiva, creadora de pobreza, desposeimiento y destrucción del

modo de subsistencia. Aunque los conocimientos de las mujeres y su trabajo agrícola sea de una importancia central, ellas quedan relegadas a la invisibilidad pues los economistas no toman en cuenta ni logran identificar el trabajo de las mujeres en el ámbito de la producción por dos aspectos, uno, por la variedad de oficios y diversidad de trabajos que realizan: una constante salida cotidiana de fuerza de trabajo y, segundo, “si bien las mujeres trabajan para mantener a sus familias y comunidades, la mayor parte de lo que hacen no tiene contrapartida salarial” (p. 16), es decir, existe un sesgo de género según el cual su actividad productora y reproductora no está dentro del ámbito del trabajo asalariado del sistema ni de las competencias capitalistas y su trabajo agrícola de la tierra es considerado un “activo muerto”.

En función de garantizar un modelo diferente de producción es preciso reconocer los saberes de las mujeres del “tercer mundo” que se esfuerzan por asegurar la sostenibilidad de los recursos naturales y del modo de subsistencia (Shiva, 1998). Así, las mujeres son importantes productoras de alimentos en la India y su producción está basada en prácticas agrícolas sostenibles, el reconocimiento, y el respeto a la diversidad en todas sus formas. Esta actividad de cuidado tiene una vital importancia para la estabilidad ecológica y la productividad, que se mantienen mediante estos saberes, sobre todo en los lugares en donde prima la escasez de recursos.

Con su implementación se demuestra el tiempo y el trabajo que de manera histórica las mujeres han conservado a pesar de la invisibilidad. A saber, el fortalecimiento y la aprehensión de la realización de abonos y el enriquecimiento del suelo, la preparación de la germinación y de las semillas, todo ello necesita una refinada discriminación visual, coordinación motriz, destreza y sensibilidad para medir las condiciones meteorológicas y los factores microclimáticos, también de conocimientos sobre los ciclos estacionales, las necesidades de las plantas y con ello reconocer las características de las enfermedades, la poda, las estaciones de crecimiento (Shiva, 1998).

Estos saberes de las mujeres son los que han dotado a la diversidad del poder fertilizante de la reproducción. En muchos contextos son las guardianas de la diversidad, sin embargo, siguen haciendo parte del no-trabajo y del sector invisible de la sociedad. Con la discriminación y el esencialismo de género, estos conocimientos son definidos como parte de su naturaleza a pesar de la trayectoria histórico-cultural y el constante esfuerzo que hacen las mujeres, que desde una lógica capitalista difieren de las concepciones patriarcales dominantes. Por tanto, el ecofeminismo va en contra de la producción que esté separada de la reproducción, así como de la concepción del trabajo que sólo reconoce el cuerpo-máquina y la productividad si tiene alguna remuneración asalariada.

Esta economía de muerte basada en una estructura androcéntrica es la culpable de esta situación de riesgo en la que se encuentra el planeta y por tanto la humanidad. Las mujeres en África y la India hasta hace poco tuvieron acceso a las tierras y al trabajo de subsistencia. Con una economía necropolítica<sup>17</sup> mediante el ataque institucional son vistas ahora como las culpables de la pobreza global. Para Shiva (1998), el ejercicio de esta economía de la acumulación y el consumo excesivo no tiene en cuenta los límites ecológicos porque es violenta contra la biodiversidad y limita el desarrollo hacia una democratización de la tierra, pues el mundo físico tiene sus limitaciones y el crecimiento indefinido es imposible, la situación actual marca una escala temporal nunca vista como respuesta de la naturaleza hacia la constante devastación.

La crisis multidimensional ha hecho que todos los Estados sin importar su posicionamiento político deban preocuparse por el futuro y las cuestiones ambientales. Por ello, se ha visto un incremento de acciones hacia un “desarrollo sostenible”. En el siglo XX con los estudios

---

<sup>17</sup> Término desarrollado por Achille Mbembe, que refiere a las formas en las que el poder soberano decide sobre quiénes pueden vivir y quiénes deben morir. En el contexto de las obras de Shiva, este concepto describe cómo las políticas neoliberales afectan desproporcionadamente a las comunidades del “Tercer Mundo”, especialmente a las mujeres, a través de la explotación de la naturaleza.

ambientalistas y en derechos humanos se puede conocer de manera masiva las afectaciones hacia la diversidad de los ecosistemas y el calentamiento global por la intervención del ser humano sobre la naturaleza. *El Informe de la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Humano en Estocolmo* en 1972 es la primera conferencia a nivel global donde se posiciona la importancia del medioambiente y se promueve la relevancia de un cambio global dirigido por las prácticas de desarrollo sostenible a los países industrializados y en vías de desarrollo (ONU, 2023).

De manera crítica, Shiva (1998) analiza que estas acciones del desarrollo sostenible no resuelven el problema, ya que las concepciones que son utilizadas para tratar de solventar la crisis siguen basándose en percepciones fragmentadas y reduccionistas pues consideran de manera aislada cada uno de los elementos del ecosistema. Igualmente, las instituciones internacionales determinan la política-económica global y las reformas en términos económicos que realizan los gobiernos son habladas como si lo económico no se relacionara con lo político y el poder, pues se postula que se debe separar lo político de lo económico, incluso cuando sus políticas económicas son dirigidas por una clase en específico y un género determinado.

Al contrario, para las mujeres de la India la biodiversidad es entendida como una categoría relacional, no es sólo una cuestión de recursos naturales, sino que tiene un significado más profundo a partir de su cultura, identidad y autonomía. La biodiversidad tiene un valor social, ético, cultural y económico. Por ejemplo, para la reproducción y conservación de los cultivos las mujeres de la India tienen en cuenta una diversidad de festividades y rituales que son momentos clave para la transmisión de conocimientos sobre la agricultura y la conservación de semillas. Lo sagrado para ellas es parte importante de la conservación, *Naudanya* simboliza el conjunto de nueve semillas que representan la biodiversidad pues la diversidad tiene por sí mismo un valor intrínseco, lo sagrado de la semilla denota una relación entre la parte y el todo, una visión holística donde

cada parte (como una semilla) es inseparable del todo (el ecosistema, la cultura, la economía, y una nueva concepción de ver el mundo en el cual no se vea a la semilla sólo como un recurso agrícola o una mercancía) (Shiva, 1998).

Las semillas son símbolos sagrados que representan la vida y están ligadas a la cosmovisión, la espiritualidad y las prácticas tradicionales de la cultura de la India. Shiva (1998) subraya la interdependencia de todos los elementos del sistema ecológico, como precursoras de la continuidad de la vida, cada semilla tiene la potencialidad para generar una nueva planta y al mismo tiempo interactuar con otros elementos y organismos de la naturaleza. La semilla representa la interconexión fundamental entre los elementos individuales y el sistema más amplio del que forman parte. La conservación de esta diversidad proveniente de la semilla no solo es un acto ecológico, sino también un acto espiritual que respeta la complejidad y la riqueza de la naturaleza.

Por tanto, Shiva (1998) crítica la producción de semillas de alto rendimiento y genéticamente modificadas, pues estas rompen con los ciclos climáticos y cósmicos de la naturaleza, además tienen deficiencias nutritivas porque son diseñadas para funcionar en sistemas de monocultivos. Esta forma industrial de producción causa una pérdida de biodiversidad ocasionando que las plantas sean más susceptibles a plagas, cambios climáticos o enfermedades, así como al uso de fertilizantes químicos, pesticidas y herbicidas. Esto genera una dependencia de las agricultoras a adquirir estos productos afectando la economía y la salud de las comunidades. No obstante, los cultivos mixtos implican un crecimiento simultáneo de múltiples plantas, que establecen relaciones ecológicas y proporcionan un “equilibrio”, promueve la seguridad alimentaria al abastecer una variedad de alimentos y fortalece la soberanía alimentaria de las comunidades al permitirles controlar su producción de alimentos y no depender de mercados externos.

Sobre esto hay un doble impacto, dado que la sostenibilidad de las mujeres y sus comunidades dependen de la biodiversidad para su producción. Las semillas que se han conservado y cultivado durante generaciones se ven afectadas ya que las prácticas agrícolas tradicionales son desplazadas. Por otro lado, el control que adquieren las corporaciones agroindustriales, como Monsanto, Ciba-geigy, Dupont, ICI, DOW y otras empresas “verdes”, al patentar las semillas y colocarles derechos de propiedad intelectual, concentran el poder y dificultan el desarrollo de la producción local y rural, impidiendo que se pueda intercambiar o reutilizar las variedades de semillas (Shiva, 1998). Empero, las semillas libres se postulan como el derecho de nacimiento de toda forma de vida y constituyen la base esencial para la protección de la biodiversidad, ya que las semillas modificadas no pueden engendrar generaciones de semillas, lo que obliga a las agricultoras a tener que volver a comprarlas cada año. Este conflicto representa una lucha entre dos visiones del mundo: una que ve las semillas como sagradas y comunes y otra que las ve como propiedad privada y fuentes de lucro.

El capitalismo agroindustrial implica un ciclo cerrado de producción, es decir que la ciencia económica dominante que controla las semillas, los agroquímicos y posee las tecnologías, consideran que el autoabastecimiento es inviable, “ya que sólo contabiliza como producción aquella en la que el productor y el consumidor son distintos, o sea, que sólo considera como producción la producción de mercancías y define la producción de subsistencia como trabajo no-productivo” (Shiva, 1998, p. 22). También señala este uso de la industria capitalista violenta en dos formas, por un lado, destruye la naturaleza y el espacio físico y, por otro, impide la circulación de alimentos sanos para las comunidades. Por esto, se ha de tomar conciencia de cómo la economía capitalista basa su sostenimiento en la explotación de la naturaleza y del trabajo de las mujeres en la familia y la economía de subsistencia, para poder pensar una nueva economía que no se base en

el crecimiento indefinido y la riqueza individual. Cuando las feministas comunitarias ponen de manifiesto la dimensión del territorio, lo conciben como un espacio que abarca el cuerpo-tierra. De tal manera, la soberanía alimentaria se encuentra inextricablemente ligada al cuidado del territorio en todas sus manifestaciones: el cuerpo individual y el cuerpo comunitario. La gestión consciente y sostenible del territorio como cuerpo-tierra se convierte en un componente esencial para lograr la soberanía alimentaria.

Además, Shiva (2006) profundiza sobre cómo las reformas neoliberales –inversión extranjera directa y un modelo de mercado de libre competencia internacional– se oponen a la *democracia de la tierra*, pues esta economía globalizada está basada en el despojo. El capitalismo que promueve el libre mercado ha cambiado todo el paradigma del comercio y por tanto de la cultura, las desigualdades sociales cada vez mayores generan violencia a causa del poder económico que despliega una racionalidad instrumental a partir de políticas industriales y de la competitividad pues las agricultoras se ven obligadas a competir en un mercado global desregulado. Sobre esto, al culminar la Segunda Guerra Mundial con la caída del muro de Berlín y con el fin del socialismo real, se expande por todo el mundo la ideología de que el capitalismo es el único sistema económico que podría llevar al progreso a la civilización. Las utopías del liberalismo globalizado que se consagran en el consenso de Washington, una promesa de bienestar que se expande en todo el mundo con la idea de la globalización industrial y financiera, y la internacionalización de las transacciones y la bolsa de valores. Estas son las condiciones en las que nace el neoliberalismo un periodo de ideología desarrollista de alto crecimiento y acumulación acelerada, lo que sirvió para justificar los procesos de transformación económica inevitables: la hiperinflación y el endeudamiento de los países del “tercer mundo”. Sobre esto, no cabe dudas de que la guerra siempre ha sido un mecanismo de despojo de tierras, territorios y recursos naturales.

Como también una forma de conquistar cuerpos y mercados y seguir expandiendo la economía productivista, pues, con ello se fortalecieron grandes procesos de acumulación de capital en los países “primer mundo”.

Este tipo de economía globalizada niega el derecho a la vida y al negar los espacios y sustentos comunales, condiciona la creación de empleos y productividades ajenas a la destrucción, mientras lleva a la sociedad a producir nuevas brechas sociales, de género y étnicas, más allá de las instauradas por el colonialismo Norte-Sur, sino que más intensificado por el modelo de dependencia del “desarrollo” impuesto por FMI y Banco Mundial, ONU, los acuerdos comerciales del GATT y las normas de la OMC (Shiva, 2006). Sin embargo, con el ascenso de la globalización neoliberal las feministas, en la segunda mitad del siglo XX y XXI, resisten en contra de las nuevas formas de acumulación, privatización, despojo de tierras, intensificación de la violencia hacia las mujeres, destrucción de las relaciones comunitarias y opresión sobre el trabajo del cuidado (Federici, 2021), han sido las movilizadoras en defensa de la vida, la paz, la dignidad y soberanía de los pueblos, el cuidado del ambiente y los derechos sexuales y reproductivos como también en contra de las violencias basadas en género (VBG),

La democratización de la tierra, como menciona Shiva (2006), es el referente que constituye hoy en día un gran movimiento político en defensa de la paz, la justicia y la sostenibilidad. Esta concepción de la tierra refiere a *Vasudhaiva Kutumbakam*<sup>18</sup>, la idea de que todos los seres vivos de la Tierra son una familia. Esta noción de vida recoge el continuo entre especies, humanas y no-humanas, entre generaciones presentes, pasadas y futuras. La economía de vida que plantea Shiva (2006), la cual es intrínseca a una democracia de la tierra, reconoce no

---

<sup>18</sup> Este concepto hace parte de la filosofía y la espiritualidad hindú que significa “la familia de la tierra” y encapsula la interconexión de los seres vivos y la responsabilidad compartida entre nosotros y con nuestro planeta.

sólo la importancia de la economía de mercado (intercambio entre bienes y servicios), cuya economía ha sido universalizada por el capitalismo, sino que también la economía de la naturaleza y la economía de sustento y pasan a ser productivas dentro del mismo desarrollo.

Shiva (2006) menciona que la economía de la naturaleza es la economía primaria sobre la que descansan todas las demás, es decir, la producción y persistencia que realiza la misma naturaleza para reproducirse. La economía del sustento es la que asegura la supervivencia biológica de las personas, incluye todos los aspectos con los que se reproduce la naturaleza y la sociedad, un equilibrio dirigido por la colaboración, la mutualidad y la reciprocidad. Este tipo de economía es esencial, pues como afirma Shiva (2006): “sin la economía del sustento no habría economía de mercado. Las economías del sustento existen incluso allí donde no existen mercado de capital, pero estos no pueden existir sin la economía del sustento” (p. 26)<sup>19</sup>.

Para las mujeres críticas y organizadas por la defensa de la vida y el campo es importante preservar la agricultura campesina e indígena, así como el derecho político a ser campesina y a producir lo que se consume, el reconocimiento a este oficio y los aportes a la sociedad, los conocimientos profundos de la agricultura ancestral, es por ello que la soberanía alimentaria es un principio irrenunciable de sus reivindicaciones, de igual modo, un eje de acción que conduce transformaciones trascendentales, espacios para vivir dignamente, y territorios para el buen vivir.

---

<sup>19</sup> Las mujeres del movimiento Chipko son una muestra de ello, Shiva (1995) en “las mujeres de Chipko” describe la histórica defensa del ambiente que han abanderado las mujeres en la India y como ya preexistían las luchas por la conservación, antes de las mismas declaraciones de las Naciones Unidas y la conferencia de Estocolmo. Este movimiento surgió en la década de 1970 en las regiones montañosas de Uttarakhand en respuesta a la deforestación. El término *Chipko* significa “abrazar”, lo que refiere a la forma de protesta pacífica que adoptaron las mujeres al verse obligadas a abrazar los árboles para impedir su tala, esta manifestación terminó con más de trescientos muertos. La deforestación afectó desproporcionadamente a las mujeres, puesto que esas zonas montañosas eran sus recursos comunes, era la forma en la que conseguían alimentos, combustible, forraje y medicinas. La lucha por la conservación de los bosques es una lucha por mantener sus medios de vida, su independencia y saberes con la producción frente a las fuerzas externas que buscan explotar los recursos naturales. En contraposición de la libertad comercial, la libertad para las mujeres no es solo una cuestión de derechos individuales, sino también de autonomía comunitaria, la interdependencia de los seres humanos-no humanos y la sostenibilidad ecológica (Shiva, 1998).

Sobre esto, para tener soberanía alimentaria con justicia de género también es necesario ir en vía de la conservación de la semilla, pues las mujeres han alimentado el mundo de manera histórica mediante grandes luchas cotidianas, manteniendo viva la semillas, la biodiversidad y el cuidado de los cuerpos-territorios.

Por estas razones, el ecofeminismo abandera la relación entre la lucha de las mujeres y la lucha ecológica, pues la emancipación dependerá de la reivindicación de éstas encrucijadas que exponen a las mujeres, comunidades y territorios. El problema de la pérdida de identidad y la necesidad del retorno al campo es una lucha política que va directamente al corazón de las empresas transnacionales. De igual forma, la lucha por la soberanía alimentaria va unida con la lucha por la soberanía de los pueblos. Estas apuestas tienen retos significativos, pues el mercado de manera convencional no puede interiorizar la economía de sustento sin una transformación radical. La dependencia del mercado hacia el trabajo y el cuidado periférico obliga a que la invisibilidad de la economía de sustento sea cada vez más marginada y explotada.

El capitalismo y la globalización económica en relación con las grandes empresas monopolizan sectores claves de la economía local. El neoliberalismo favorece a las grandes corporaciones y a los países más “desarrollados”, esta idea de desarrollo supone que el desarrollo sostenible es cierto a largo plazo. Sin embargo, es válido preguntarnos ¿cuánto tiempo tenemos? O incluso ¿progreso a costa de qué?, pues la historia es muestra del mal desarrollo de una filosofía de crecimiento ilimitado, la acumulación por desposesión de una explotación pasada y presente del Sur colonizado. Tenemos los grandes relatos de los procesos de polarización que han generado que unos países sean más empobrecidos para el desarrollo de otros. A esto el ecofeminismo lo denomina la maldición de la abundancia de los lugares más ricos en recursos naturales, las excolonias como la India, África y América Latina.

Esta institucionalidad colonialista despoja a estas zonas periféricas de toda posibilidad de acceso a la tierra. Shiva (2006) señala que “la pobreza del tercer mundo ha sido el resultado de siglos de sangría de recursos hurtados a la economía del sustento” (p. 26), todos esos recursos del sustento que son enviados a la base de la generación de crecimiento de la economía de mercado han sido la respuesta a las grandes desigualdades. La explotación de recursos y la acumulación de capital son los principales organizadores del mercado capitalista. Relaciones de poder que han orientado y alimentado círculos de violencia y odio. El imperialismo con el pretexto de civilizar ha destruido y despojado mediante sus monoculturas a las personas de su humanidad, diversidad e identidad, mediante la universalización violenta de una única cultura de una potencia imperial. La misma imposición ya profundizada también en relación con la dominación patriarcal en contra de los cuerpos feminizados: “La fuerza y la violencia son los cimientos invisibles sobre los que se construyó la ciencia moderna. Esto implica la violencia contra las mujeres durante la caza de brujas y la violencia contra la naturaleza, concebida como femenina” (Shiva, 1998, p. 31).

Avanzar hacia una cultura de la vida debe empezar con el reconocimiento a la biodiversidad y el florecimiento de identidades culturales, creencias, valores y tradiciones como alternativas a los modelos imperialistas. Así mismo, manteniendo la autonomía y los derechos fundamentales de los cuerpos-territorios. Una antropología diferente que re-piense las relaciones desde la clave de la reciprocidad y subraye la unidad de todos los seres vivientes, en consecuencia, la biodiversidad desde el ecofeminismo es la totalidad de la naturaleza, incluyendo la especie humana y no-humana, es una totalidad que está conformada por la diversidad de particularidades que intrínsecamente se relacionan la una con la otra desde la interdependencia y la eco-dependencia. La base de esta filosofía de vida debe estar unida a la responsabilidad universal y el respeto por la vida en su

conjunto, recobrando el significado griego del concepto ecología “*Oikos*” que significa casa u hogar.

Finalmente, los feminismos con conciencia ecológica generan interpretaciones y apuestas socioculturales y económicas que sirven para la construcción de una nueva sociedad ecofeminista que asuma y valore la diferencia de la naturaleza, la actividad y saberes de las mujeres, puesto que el ser humano es la única especie consciente de su propia destrucción y consumo. Por tanto, la única que puede cambiar el futuro, la autodestrucción de la especie humana y la pérdida de la biodiversidad. De esta superación, de la manera de pensar, consumir y producir propias del capitalismo, dependen todos los seres vivos sin diferenciación de sexos, la emancipación de las mujeres, el derecho a la tierra, lo comunal y la identidad de las culturas propias de cada territorio.

### 3. LA ÉTICA DEL CUIDADO COMO CATEGORÍA PARA LA CONSTRUCCIÓN DE UNA ECONOMÍA DE LA VIDA

*Los seres humanos somos cuerpos que han de adquirir la autoconciencia de pertenecer al tejido de la vida múltiple y multiforme del planeta que habitamos y de que su destrucción es, a medio o largo plazo, la nuestra*  
**(Puleo, 2011, p. 387)**

Para el ecofeminismo la teoría ética del cuidado tiene una fuerte potencialidad para atribuir al análisis de la relación entre la naturalidad humana y la totalidad de la naturaleza en el ecosistema. Es una teoría ética del cuidado que enfatiza la importancia de la *interdependencia* y la *eco-dependencia* del humano y no-humano para sobrevivir, la responsabilidad individual y colectiva son vitales para la armonización de las relaciones existentes.

Desde esta perspectiva, la ética tradicional lleva dentro de sus lógicas universalistas un sesgo de género al inferiorizar los valores del cuidado. Por ello, corrientes ecofeministas, de autoras como Gilligan, aportan al desarrollado de una forma ética que considera dentro de sus principios la importancia de las relaciones y el cuidado de todas las formas de vida. Ello lo desarrolla en *In a different voice* (1982) y “Una influencia compartida: la ética del cuidado” (2011) dando un giro al marco conceptual del patriarcado en cuanto se visibiliza en la práctica política y el actuar moral el papel de las(os) cuidadoras.

La perspectiva teórica moral tradicional considera el papel de cuidado que han cumplido las mujeres y los valores que se les han asociado como parte inferior de lo ético. Por ello, las nuevas perspectivas de la ética feminista del cuidado han realizado esfuerzos por incluir las experiencias de las mujeres como moralmente valiosas para el desarrollo ético mediante la

pretensión de repensar la ética tradicional entendiendo que esta, en la historia de la filosofía, ha devaluado la condición moral de las mujeres por sus características hacia la sensibilidad.

Puleo (2011) señala que el patriarcado ha impuesto una visión jerárquica y fragmentada del mundo, en la que dominación y competencia son valores predominantes. En contraposición, propone un modelo de relaciones de cooperación, respeto mutuo y sustentabilidad. Este enfoque critica las prácticas destructivas actuales e invita a imaginar y construir nuevas formas de interacción más justas y equitativas. Un aspecto central de su propuesta es la educación ecofeminista, que busca sensibilizar y formar a las personas en una ética del cuidado ambiental no-androcéntrica y en su universalización. Mediante la educación es posible fomentar una conciencia crítica que desafíe las narrativas dominantes de explotación, violencia y que promueva una visión de respeto y cuidado hacia la naturaleza y los seres vivos.

La lucha teórica y política por reformular las categorías *mujer* y *ambiente* debe romper con las ideas tradicionales para que desde esta revisión su actividad sea valorizada como parte del desarrollo de la categoría de humanidad y la racionalidad pueda ser complementaria a la sensibilidad y así avanzar hacia la reparación de la deuda histórica propia de la lucha política por la emancipación de las mujeres. Esto a través de un reconocimiento reivindicativo de conocimientos y experiencias tradicionales e históricas de las campesinas, indígenas y trabajadoras por medio de una cultura ecológica de la equidad y de valores propios del cuidado ligados a la ecojusticia.

### **3.1 Ética del cuidado**

La mujer en la historia ha tenido una estrecha relación vista *a priori* con el cuidado de la vida, en especial con los seres más vulnerables como las infancias, ancianos, enfermos, etc. Esta especial relación se ha convertido en una obligación moral inherente que debe asumirse de forma

responsable, con una mayor exigencia en las mujeres, como se evidencia en el sacrificio que se les exige como madres y cuidadoras.

En “La mujer y el cuidado de la vida” Massé (2017) describe esta antigua relación: así como de las históricas figuras femeninas de sanación como diosas, curanderas y doctoras en la época precristiana, mujeres que han prestado sus conocimientos en artes médicas, sanadoras, ginecología y partos, así como la trayectoria de la mujer en el ámbito de la medicina y las causas/consecuencias sociales que han motivado esta relación. Ella expone la existencia cultural de figuras como Inanna o Ishtar, diosa de la cultura sumeria; Isis y Sekhmet de la cultura egipcia; Deméter, Perséfone, Genetilis, Afrodita, Artemisa y Atenea, de la cultura griega y en la cultura romana a Minerva, Diana y Bona Dea.

Además, en el cristianismo la figura de la mujer cobra un protagonismo en el cuidado de los enfermos y menesterosos. Este papel activo germina tanto por los saberes que han cultivado las mujeres en relación con el cuidado, como por el valor de la caridad, especialmente de mujeres viudas y vírgenes. También han sido principalmente las mujeres quienes se han encargado del cuidado de quienes no pueden pagar un médico. De esta manera, los conventos se convirtieron en centros de protección, cuidado y atención. No obstante, en la modernidad la profesionalización de la medicina fue sólo permitida para los hombres, la labor de cuidado de las mujeres fue sometida al ámbito de lo privado sin ningún reconocimiento ni retribución económica. Massé (2017) invita a reflexionar sobre cómo la mujer suele ser el pilar fundamental sobre el que recae un sistema de salud que, en muchas ocasiones, es insuficiente para atender a todos los que requieren atención profesional y para dar trato humano adecuado.

Las corrientes ecofeministas tienen una estrecha relación con las fuentes teóricas de la ética del cuidado. Esta exposición no pretende fortalecer la hipótesis de que la ética del cuidado es

exclusiva de las mujeres y la ética de la justicia de los hombres, sino se plantea un acercamiento a diferentes dimensiones de las desigualdades sociales. En “una influencia compartida: la ética del cuidado” Puleo (2011) profundiza cómo la ética del cuidado dirige un debate en los años ochenta del siglo XX que da un giro hacia la necesidad de volver a repensar las disciplinas y jerarquías tradicionales de la ética. Esta crítica parte de las acusaciones hacia la ética tradicional de considerar las virtudes relacionadas con el cuidado hacia el otro(a) y la empatía como inferiores moralmente. Al contrario, está concebida solo desde las experiencias masculinas y los valores pertenecientes a la esfera pública.

Puleo (2011) señala, entonces, cómo Noddings contribuyó significativamente con su idea de que los valores de cuidado surgen de las relaciones de interdependencia humana, todas(os) necesitamos de cuidados y atención para sobrevivir. La ética tradicional enfatiza sobre los principios y reglas desde el sujeto únicamente individual y universalista característico del androcentrismo que totaliza la experiencia masculina en todas las esferas sociales y de investigación. A diferencia, la ética del cuidado es contextual y relacional, sostiene que el análisis de los actos y las decisiones morales deben hacerse teniendo en cuenta el contextualismo específico y social de cada situación y de cada sujeto, ya que el cuidado implica una respuesta activa a las necesidades y emociones del otro(a) mas no una obligación moral abstracta.

Una perspectiva filosófica que sustituya totalmente esto y caiga en el relativismo propio de sistemas desincorporados puede ser contraproducente. Un ejemplo de ello lo pone Ruddick con la expresión “práctica maternal”, que se deriva de la experiencia práctica del cuidado que tienen las mujeres con sus hijas(os). Este desarrollo teórico fue utilizado para una primera construcción de la ética de la no-violencia, argumentando que las prácticas maternas promueven la no-violencia y la resolución pacífica de conflictos. De esta manera, se creía que la maternidad amplía el marco

de reconocimiento hacia la vulnerabilidad humana, una experiencia sensitiva que también puede expandirse más allá de la relación madre-hija(o), sino que estas virtudes del cuidado pueden ser aprendidas y transmitidas a los hombres.

De la misma manera, Puleo (2011) analiza el modelo de los niveles del pensamiento moral de Kohlberg y se centra en las etapas del desarrollo moral mediante dilemas éticos y situaciones hipotéticas de caracterización moral, como el de Heinz. Kohlberg proporciona seis etapas del desarrollo moral que agrupa en tres niveles: el de preconventional, que refiere a la moralidad basada en la obediencia y el interés propio; el convencional, la moralidad basada en la conformidad social e interpersonal y el mantenimiento del orden, y el postconventional, orientado hacia el contrato social desde principios universales de justicia y derechos humanos. Estas investigaciones empíricas proponían que el nivel ético de las mujeres correspondía al subdesarrollo ético, se deducía que ellas no alcanzaban un pensamiento profundo y una actividad moral sostenida, ya que las respuestas de las mujeres a menudo no cumplían los niveles más altos de su esquema.

No obstante, Gilligan, alumna y crítica de Kohlberg, argumentó que la teoría estaba sesgada hacia una perspectiva masculina de la moralidad y desarrolló una teoría alternativa que pone énfasis en la ética del cuidado. Según Gilligan, las mujeres tienden a enfocarse en una ética que prioriza el cuidado y la responsabilidad en sus decisiones morales, mientras que la teoría de Kohlberg parte de una ética de la justicia centrada en principios abstractos e imparciales como la equidad, derechos y reglas universales. Aún más, basado en un racionalismo moral que plantea que la racionalidad está en el centro de lo que es un “hombre” bueno o malo, que prima valores como el autocontrol, la adherencia al deber y la fuerza de voluntad. Al contrario, Gilligan (1982) apunta a la necesidad de reconocer la existencia de una segunda voz, un sentir moral diferente que se centre en el cuidado y las relaciones; ella analiza cómo las mujeres y los hombres a menudo

conceptualizan y responden a los dilemas morales de maneras diferentes, y que estas diferencias han sido malinterpretadas o subvaloradas en la investigación psicológica tradicional.

También sostuvo que esta desvalorización del cuidado en la esfera del desarrollo ético se debía a la inexistencia de la experiencia de las mujeres en la construcción del modelo kohlbergiano, pues el concepto de *madurez* estaba construido con sesgos de género de un sujeto universalizado que desestimaba la bondad, sensibilidad y atención de las necesidades de otras(os), valores tradicionalmente asociados a las mujeres quienes tienden a mostrar una mayor preocupación por el impacto emocional y las consecuencias prácticas de sus decisiones, propendiendo por una ética que combine la justicia y el cuidado (Puleo, 2011).

La ética desarrollada por Gilligan es complementaria con la ética de la responsabilidad y la justicia, defiende que las tareas del cuidado pertenecen al ámbito de la moral y que lo estrictamente moral no puede ser ajeno a un “yo encarnado”. Además, “apuntaba a la necesidad de reconocer una forma particular del juicio moral de las mujeres, determinada probablemente por las formas de organización humanas a lo largo de la historia” (Puleo, 2011, p. 45). Gilligan propone que las mujeres no necesariamente se desarrollan moralmente en una jerarquía de etapas, sino que pueden moverse dentro de una red de relaciones y contextos de una complejidad moral diferente pero igualmente válida.

Los aportes de Noddings, Ruddick y Gilligan son importantes y plantean un nuevo horizonte de investigación moral menos androcéntrico al postular los valores del cuidado como algo que trasciende lo biológico y se relaciona con el contexto. La realidad social que nace de la “práctica maternal” se configura mediante la experiencia de quien gesta, cuida y educa. Esto amplió el conocimiento de algunas prácticas y comportamientos tradicionales de la feminidad. Sin embargo, desde una perspectiva de los feminismos y ecofeminismos críticos son argumentos que

terminan aceptando los roles y las dicotomías de género de manera esencialista y ahistórica que han legitimado la violencia de género o incluso como menciona Amorós, puede considerarse un voluntarismo valorativo o un reduccionismo ético (Puleo, 2011). Ahora bien, en perspectiva contemporánea no se puede romantizar ni universalizar el papel de cuidado de las mujeres, pues la cultura del individualismo afecta a las personas también sin distinción de género.

Puleo (2011) sostiene que el ecofeminismo reconoce y valora la ética del cuidado como una forma válida y necesaria de moralidad. Esta ética es relevante para las relaciones humanas y para la relación de los seres humanos con la totalidad de la naturaleza. La ética del cuidado ha aportado a la construcción de una ética relacional que valore e introduzca como sujetos de derecho a los seres no-humanos<sup>20</sup>. Ampliando el marco de alternativas que se alejen del paradigma tradicional de la ciencia moderna del observador que tortura a la naturaleza para descubrir sus secretos, como afirma Puleo (2011):

las metáforas de la agresión sexual y del interrogatorio inquisitorial aplicado a las brujas que encontramos en Bacon no eran elementos de simple retórica, sino expresión de una forma de concebir el estudio de la Naturaleza totalmente contraria a la actitud de empatía que algunas/os científicas/os afirman utilizar realmente en contextos de investigación (p. 274).

Además, Puleo analiza cómo Keller contrasta dos formas de entender la objetividad, el paradigma de “objetividad estática” y el de la “objetividad dinámica” de McClintock, esta última promovió una forma de conocimiento que implicaba una inmersión profunda en el objeto de estudio, una especie de “escucha” activa, garantizando la integridad independiente del mundo,

---

<sup>20</sup> Un ejemplo de ello en la actualidad es la lucha histórica de las comunidades por el tercer río más navegable de Colombia, la cuenca del río Atrato que según la sentencia- 622 del 2016, se le reconoce como una entidad sujeta de derechos a la protección y conservación.

pero al mismo tiempo la relación y conectividad. De esta manera, la objetividad no significaba distanciamiento, sino una comprensión empática e íntima del objeto, una “relación” e interconexión en la que el científico se conecta con su objeto de estudio, reconociendo su complejidad y singularidad desde una interacción respetuosa y profunda con la naturaleza.

El ecofeminismo “amplía el conjunto de sujetos dignos de nuestra consideración moral al mundo no humano” (Puleo, 2011, p. 49), este reconocimiento busca incluir a animales, plantas y ecosistemas, entendiendo que todos los seres vivos forman parte de una red de vida interconectada. La ética del cuidado puede ofrecer una perspectiva más holística y sustentable para abordar las crisis ambientales y sociales, puesto que reconoce que estos problemas están profundamente entrelazados y que las soluciones deben abordar esta complejidad. También rescata las voces y experiencias de aquellos que han sido tradicionalmente marginados, incluidas las mujeres, las comunidades indígenas y otros grupos vulnerables, fomentando una responsabilidad colectiva más allá de la acción individual.

El cuidado representa una ética y una práctica que contrasta con la lógica explotadora del patriarcado y el capitalismo, implica responsabilidad, atención y respeto hacia los demás, sean humanos o no-humanos. Puleo (2011) subraya la importancia de vincular la sostenibilidad con el empoderamiento de las mujeres. Expone cómo las mujeres están desempeñando roles cruciales en la promoción de prácticas sostenibles, una forma de desafiar las estructuras económicas y colonialistas que las afecta como productoras y consumidoras, particularmente en contextos agrícolas, y resalta que se debe prestar atención a esas prácticas disidentes, como ofrecer su experiencia y conocimiento técnico en agroecología a otras campesinas para producir alimentos sin tóxicos y liberarles de la dependencia económica.

### **3.2 Ecojusticia: hacia una educación ambiental no androcéntrica**

Puleo (2011) aborda la *ecojusticia* como una categoría central dentro del ecofeminismo y destaca su relevancia en la cimentación de un mundo más guiado hacia la construcción del buen vivir. El ecofeminismo de Puleo concibe la ecojusticia como un enfoque que no solo reconoce las opresiones humanas, especialmente las de género, sino que también aborda la explotación y destrucción de la biodiversidad.

La ecojusticia tiene sus raíces en la crítica al antropocentrismo y al patriarcado. Surge como respuesta a la necesidad de un enfoque más amplio que no solo aborde las desigualdades humanas, sino que también considere el impacto humano en el ambiente. Puleo argumenta que la destrucción ambiental es inseparable de las injusticias sociales, y que cualquier proyecto de justicia que ignore esta interconexión está condenado al fracaso.

Por lo expuesto, es de carácter fundamental ir en vía y en urgente construcción de una educación ambiental, Puleo (2011) desarrolla en “Hacia una educación ambiental no androcéntrica” cómo la educación ambiental se concibió como un objetivo en los años ochenta, ya que era necesario crear conciencia de los límites del modelo de progreso productivo, la necesidad de configurar un nuevo paradigma y conciencia ecológica. Pero, se identifican obstáculos pues no es fácil una transformación cultural en un mundo mercantilista que satura las mentes con imágenes y mensajes que promueven el consumo de objetos desmedidamente y que puede estar relacionado con la obsolescencia programada de los objetos de consumo de los grandes mercados. Esta necesidad se dio debido a que se comprendió el imperativo de una fuerte presión que obligue a los países a tomar medidas ante los problemas ambientales que ahora son problemas de seguridad mundial. En los países se está exigiendo una democracia participativa que esté orientada a la

sostenibilidad para que no se proporcioné por acción humana una catástrofe mundial como las ya presentes guerras por los recursos que destruyen países y acaban con ciudades.

Ante esto, se debe apostarle a la construcción educativa y cultural de la educación ambiental con claras reivindicaciones de justicia ecológica y de género pues, como afirma Puleo, (2011), “la crisis ecológica a la que nos enfrentamos responde a una causalidad múltiple en la que tiene un peso determinante la economía. Pero ésta no es independiente de la cultura, ambas funcionan en un sistema de continua retroalimentación” (pp. 171-273). Por esto, es importante preguntarse: ¿La educación ambiental es suficiente sin un desarrollo económico alternativo? Ante la creciente preocupación las naciones unidas declararon a los años 2005-2014 como la década para la educación ambiental. Se han proporcionado implementaciones como “consumo responsable” o tres R (reducir-reutilizar-reciclar), desarrollo tecnocientífico, principio de precaución o acciones sociopolíticas de solidaridad (Puleo, 2011).

No obstante, los libros y los manuales con los que se enseña en las instituciones educativas y los planes de desarrollo que se implementan no son acordes con situaciones y problemas presentes; al contrario, hacen parte del silenciamiento del problema. Por esto, se persiste en la cultura la hiperseparación entre humano y no-humano y el reduccionismo de la naturaleza a “medioambiente”. Al tiempo que silencian las problemáticas ambientales e invisibilizan las prácticas alternativas de comunidades que resisten ante la crisis y fomentan la transformación.

Desde la filosofía ecológica y ecofeminista se ha de cambiar la visión del mundo y la autodefinición como especie. Para plantear una educación eficaz en la sostenibilidad, Puleo (2011) expone la prioridad de avanzar, en primer lugar, sobre una educación ambiental que informe de las consecuencias de un mal uso de los recursos y el desarrollo destructivo; en segundo lugar, la creación de vínculos de la ayuda mutua y la cooperación agroecológica, la solidaridad

interespecífica que abarque el comercio justo y el cuidado de la herencia ambiental, y en tercer lugar, un cambio material en la protección de los derechos inalienables de los seres humanos y ecosistemas. Así es una premisa que el ecofeminismo puede aportar elementos importantes y una mirada transformadora a la educación ambiental. Además, se ha de implementar los principios agroecológicos (resistencia al extractivismo, soberanía alimentaria, empoderamiento de las mujeres y los saberes locales, descolonización y autonomía territorial), es decir, un enfoque integral que articule justicia social, sostenibilidad y recuperación de saberes. También mediante la cooperación se refuerza los lazos comunitarios y se visibiliza las prácticas de pequeños agricultores contra monocultivos, semillas transgénicas, agrotóxicos e industria alimentaria.

La educación ambiental será asimismo no androcéntrica y antropocéntrica, sus fundamentos no estarán basados en una visión dominante y extractivista con la naturaleza y los cuerpos feminizados. La educación ambiental que plantea Puleo es interdisciplinaria y analiza el problema desde las diferentes áreas en las aulas de clase (biológicas, matemáticas, químicas, geográficas y las ciencias sociales). Asimismo, los enfoques de la educación ambiental deben ampliarse y tener en cuenta la perspectiva de género.

Avanzar hacia una educación ambiental sin estereotipos de género implica que desde una perspectiva ecofeminista cuando se hable de “presión demográfica” o sobre población mundial se haga referencia a los poco respetados derechos sexuales y reproductivos de las mujeres. Igualmente, que al hablar de desigualdad se tengan en cuenta las trabas jurídicas de las mujeres para decidir sobre sus propios cuerpos (la legalización del aborto y la impunidad sobre los acosos sexuales y feminicidios) (Puelo, 2011).

Por otra parte, se ha desarrollar una perspectiva ética-política de la encrucijada en la que se encuentra el mundo, no se solucionará la crisis ecológica sólo con la educación, no obstante, es

un factor transversal en las democracias participativas para que la fuerza popular tenga alguna incidencia política y de cambio. Las nuevas generaciones tengan conciencia ecológica y de género para avanzar en la construcción de un nuevo concepto de humano, que incluya las diferentes formas de vida. Para ello, es necesario ampliar el número de responsables en el ámbito del cuidado, que la acción y emoción de cuidar no sea relegada solo a las mujeres, sino que poner la vida en el centro signifique que las tareas del cuidado y formativas para transformar las prácticas de la vida cotidiana y fomentar una visión posgenérica del mundo no dependan del sistema sexo-género, especialmente de los cuerpos feminizados, sino que sea intrínseco de cualquier forma de vida, es decir se extienda a los hombres, las personas sexo-género disidentes y a todas las mujeres.

Puleo (2011) en “Universalización del cuidado” desarrolla la influencia determinante que tiene la cultura y las relaciones sociales en la vida cotidiana de cada individuo y expone la situación contraproducente de la “superwoman”. Este problema radica en que en el último siglo las reivindicaciones feministas han sido dirigidas hacia el fenómeno inverso, el ámbito y apertura del sexo femenina en la cultura y la política, logros sociales que han podido ubicar a la mujer en las habilidades y conductas de los “hombres” que son consideradas neutras y atributos humanos universales (p. 388). Por ejemplo, el ámbito del trabajo asalariado ha producido que estructuralmente se fortalezca la doble explotación pues los valores y actitudes considerados particulares, contingentes y finitos, especialmente de las mujeres, han sido rechazados de la cultura y la productividad y ha existido una dificultad para su adopción. Hay una urgencia de la distribución equitativa del trabajo doméstico y la remuneración.

el ecofeminismo y el ecologismo social coinciden en desvelar que el mundo de lo público, concebido tradicionalmente como esfera de la libertad se alimenta (literal y metafóricamente) del ámbito doméstico de la necesidad y que en este ámbito de lo cotidiano se dan virtudes y obligaciones morales relacionadas con la sostenibilidad ambiental (Puleo, 2011, p. 329).

Para terminar, desde una perspectiva constructivista y pragmática de la filosofía se debe revisar lo que se concibe desde la autoconciencia como individuos y como especie, se reafirma la importancia de develar históricamente los dualismos opresivos que, como afirma Puleo, subyacen en el pensamiento, la dominación entendida desde las relaciones de poder, de género, de raza, de clase, de orientación sexual y especie. Además, es fundamental analizar la ética del cuidado no desde una postura que la romantice y elogie, sino que es preciso tener una mirada crítica que denuncie las relaciones de poder, así como se debe tener cuidado con la victimización; al contrario, se pretende exponer la problemática desde un enfoque reivindicativo y transgresor.

Igualmente, se podría criticar algunos aspectos de la propuesta de ecojusticia de Puleo por las dificultades que se encuentran al implementarse en contextos políticos y económicos que están fuertemente influenciados por intereses corporativos y capitalistas. Así mismo, la integración de preocupaciones ambientales en las políticas de justicia social puede enfrentarse a resistencias en sociedades donde las necesidades económicas inmediatas tienden a primar sobre las consideraciones ecológicas a largo plazo. En perspectiva del desarrollo económico, las preocupaciones ambientales pueden ser menospreciadas en contextos de pobreza extrema, por ende, es necesario mediante un enfoque equilibrado primero acabar con la desigualdad priorizando la erradicación de la pobreza antes de plantear alternativas a los complejos problemas ambientales. Sin embargo, Puleo sostiene que, sin un compromiso real con la ecojusticia, cualquier avance en justicia social será insuficiente y probablemente insostenible a largo plazo.

### **3.3 La emancipación de las y los consumidores: entre la vida cotidiana y la lucha de los territorios**

Mies (1998) en “Liberación de las consumidoras y los consumidores”, en contra del paradigma de crecimiento que estimula la polarización de la riqueza y los hábitos de consumo o el nuevo

estereotipo de “buena vida” orientado hacia el consumo de los países ricos e industrializados provenientes del Norte, crítica el papel que juega el consumo, así como las formas en que el sistema capitalista y patriarcal ha creado una dependencia estructural de las personas hacia el consumo de bienes industrializados, especialmente en la mujer que es sujeto y objeto de los hábitos de consumo y las agentes que movilizan el consumo, generando una profunda desconexión con los procesos de producción y lo que denomina “domesticación” la construcción del hogar moderno y la ama de casa moderna.

En este sentido, el consumo no es neutro, sino un mecanismo de control social que aliena a las personas de su entorno natural, y ha causado como se afirma en la publicación de *Limits to Growth* del club de Roma y del informe para el presidente de los EE. UU. global 2000, que si se sigue la misma lógica se superará el límite del planeta, ya que sus recursos son limitados (Mies, 1998, p. 137). Así mismo, el capitalismo ha construido un modelo de consumo incompatible con la realidad que necesitaría de todos los recursos ambientales para construir un modelo de vida igualitario, lo que ocasionaría la destrucción ecológica.

Es indiscutible que este modelo de vida imperante no puede expandirse a todo el mundo pues, como se ha venido analizando, la explotación pasada y presente es lo que sostiene los hábitos de consumo occidentales basados en la desigualdad y el egoísmo, es decir, el consumo desmedido de artículos de lujo y actividades de ocio por una pequeña población acumuladora. Igualmente, Mies (1998) en relación con la expansión de los mercados del sistema industrial cuyo funcionalidad depende de la acumulación mediante la división del trabajo entre los sexos y los países. Analiza cómo las mujeres y el hogar moderno han sido objeto del mercado para el consumo y las mercancías producidas, un proceso necesario para suplir las necesidades del mercado

capitalista, especialmente la dependencia, la pérdida de la identidad cultural, el endeudamiento y los desequilibrios internos.

Además, los países afectados por la globalización, a los cuales la autora denomina colonias o colonias-de-basura, son el vertedero de desperdicios domésticos, desechos industriales y tóxicos, cuya finalidad causan infinidad de problemas ambientales y de salud. Por ello menciona:

Hace doscientos años, el mundo occidental era sólo cinco veces más rico que los países pobres de hoy. En 1960, la proporción era de 20 a 1 y en 1983, de 46 a 1. El constante aumento de la riqueza de los países prósperos en un mundo limitado se produce a costa de los que sigo llamando colonias: la naturaleza, las mujeres, el (denominado) «tercer mundo» o el «Sur» (Mies, 1998, p. 138).

Mies (1998) plantea que la emancipación de las(os) consumidores empieza cuando se abandona este estilo de vida de consumo y despilfarro y que esta superación debe empezar en las clases, los países ricos e industrializados. Sobre esto plantea que se debe constituir una alternativa de modelo de vida que esté acorde con principios como el respeto por los otros(as), la autosuficiencia, la cooperación en lugar de la competencia, la comunidad y la creatividad (p. 142). Igualmente, afirma que estas transformaciones deben ir en vía de la emancipación y no de la coerción o privación.

Como alternativa, Mies (1998) desarrolla los planteamientos de Max-Neef y sus colegas sobre el “desarrollo a escala humana”, especialmente la definición de la buena vida; este modelo de vida implica diferentes modos de satisfacer las necesidades humanas fundamentales. Las necesidades para el autor son de carácter universal sin distinción de clase, raza o sexo, al contrario, los satisfactores dependen del contexto sociocultural. Él plantea que el sistema capitalista industrial ha configurado los satisfactores predominantes en función de los intereses del gran capital. Para alcanzar un desarrollo sostenible Max-Neef expone que las necesidades

fundamentales están interrelacionadas y deben ser abordadas de manera simultánea, no se pueden satisfacer de manera separada, ya que cada necesidad influye en las demás.

Max-Neef clasifica las necesidades en categorías universales que no varían a lo largo de la historia ni entre culturas. Identifica nueve necesidades humanas básicas no mercantiles: 1. subsistencia, que implica lo necesario para mantenerse vivo como la salud, los alimentos, el alojamiento, la ropa; 2. protección: la atención, la solidaridad, el trabajo; 3. afecto: el amor propio, el amor, la atención, la solidaridad; 4. comprensión: el estudio, los conocimientos, el análisis; 5. ocio/tiempo libre: la curiosidad, la imaginación, los juegos, el esparcimiento, la diversión; 6. identidad: la sensación de pertenencia y la diferenciación; 7. libertad: la autonomía, la autodeterminación, la igualdad; 8. creación: actos de invención, originalidad, tanto artísticos como prácticos, y 9. participación: implicación activa en la vida social, política y cultural (Mies, 1998, p. 143).

Al mismo tiempo, crítica los satisfactores que se compran en el mercado son impuestos por el capitalismo para tapar banalmente la diversidad de necesidades humanas, a lo que denomina pseudosatisfactores que simulan cumplir necesidades, pero en realidad no lo hacen de manera efectiva. Una ventaja de los satisfactores no-mercantiles es que cada uno es un satisfactor sinérgico que puede satisfacer más de una necesidad de manera recíproca. Los hábitos de consumo de los ricos se desplazan culturalmente a las clases medias y los países del “tercer mundo”, por ende, se hace el llamado de que los consumidores abandonen conscientemente hábitos de consumo en función de liberarse de la dependencia cultural y económica. Así mismo, hacer el llamado como movimiento popular a los políticos de turno para que implementen leyes que rijan el consumo, esto constituirá un paso hacia la independencia. Mies (1998) desarrolla que para que las(os) consumidores puedan liberarse se debe cambiar drásticamente el estilo de vida europeo que

se ha homogenizado globalmente, es decir, abandonar la mentalidad consumista que ha creado la sociedad industrial para transformar el enfoque destructivo del relacionamiento de los seres humanos y la naturaleza, acabar con el patriarcado, en particular, con la división sexual del trabajo, de forma que se promueva la autonomía.

Se propone un cambio de paradigma hacia economías que estén en consonancia con los principios de sostenibilidad ecológica y justicia social. Las economías alternativas deben basarse en el concepto de suficiencia y en la capacidad de autosuficiencia a nivel local, es decir, unidades pequeñas y descentralizadas. Las personas consumidoras deben dejar de ser meros receptores pasivos de productos y convertirse en agentes activos que tomen decisiones éticas y responsables en su consumo, apoyando economías basadas en principios éticos que respetan la biodiversidad y proporcionen la coordinación entre productores y consumidores para proveer una auténtica participación sobre la producción.

En las economías dominadas por el mercado globalizado, los(as) consumidores están alienados de los procesos de producción, esto desconecta de los impactos sociales y ecológicos de sus decisiones de compra. Mies y Shiva proponen una reconexión entre quienes producen y quienes consumen, lo que puede lograrse mediante sistemas de producción local, cooperación entre comunidades, comercio justo y prácticas agroecológicas que respetan tanto a las comunidades como al ambiente.

## CONCLUSIONES

Desde un principio se nombraron las complejidades de los aspectos multidimensionales que posee el análisis de la violencia económica y las diferentes relaciones de opresión hacia las mujeres y los territorios, desde la caza de brujas en la época precapitalista y capitalista en la modernidad con el desarrollo de una guerra en contra de las mujeres y en la globalización neoliberal con el modelo extractivista y la (re)patriarcalización del cuerpo-territorio. Lo característico del impacto del desarrollo capitalista está en relación con la guerra en contra de las mujeres sujetas a nuevas formas de violencia a causa de los nuevos modos de acumulación y las tendencias estructurales de dominación del capitalismo-patriarcal, desempleo, trabajo precario, colapso del salario familiar.

Como consecuencia del desequilibrio económico, los desarrollos del mercado han amenazado la existencia de la economía de la naturaleza por la imparable sobreexplotación y sobreproducción de recursos y mercancías. Esta destrucción ecológica para un beneficio comercial es una respuesta de las contradicciones entre el modo de generar riqueza y mercancías en relación con la naturaleza. Entre las contradicciones el poder de la economía de mercado ha separado a la naturaleza de lo humano y a la ecología de lo estrictamente económico. Para volver a centrarnos en una economía del sustento basada en la reproducción de la sociedad y las personas es necesario romper la brecha entre reproducción y producción. Para ello, primeramente, se requiere volver a darle al trabajo que le ha tocado asumir a las mujeres históricamente, la preponderancia y visibilidad que posee en el ámbito de la productividad, puesto que sin erradicar el capitalismo no se podría avanzar sobre la emancipación de las mujeres en la sociedad.

Igualmente, el análisis debe ir más allá, como afirma Rita Segato (2013), las torturas atroces hacia los cuerpos de las mujeres en la guerra o en las fronteras migratorias son formas de violencia expresiva y/o pedagogías de la crueldad en la actualidad, con el objetivo de sembrar terror en el contexto del segundo-estado sobre los cuerpos, es decir, la relación entre el Estado-privatizado y los actores del crimen organizado y empresarial.

La perspectiva ecofeminista de la interdependencia y eco-dependencia de los seres humanos con la biodiversidad trasciende el mercantilismo de la economía de la muerte y busca reencantar el mundo de lo natural desde una filosofía de la vida que visibilice modos de relacionamiento adversos al egoísmo antropocéntrico y androcéntrico. Así mismo, formular una apertura a lo estrictamente considerado dentro de la categoría de humano, desde una regenerización y una ruptura de los dualismos culturales, para comprender que la diversidad de esta manera se convierte en la solución a la violencia, más no en su causa, ya que la violencia es respuesta lógica a la usurpación y cercamientos de los cuerpo-territorios de todas las especies humanas y no-humanas. Como parte de las alternativas emancipatorias se requiere ubicar la mirada a los planteamientos que han construido los feminismos decoloniales y comunitarios, a saber, lo estrictamente aprendido por el trabajo del cuidado y los saberes y practicas construidas como disyuntiva a los modelos de producción capitalista.

Por último, la ética del cuidado es una forma de transgredir los modelos éticos tradicionales que siguen reforzando la subordinación del trabajo y las experiencias de las mujeres. Es necesario devolverle al cuidado la preponderancia que posee para la conservación y futuro avance de la vida, por lo que desde esta perspectiva se hace imperativa la universalización de los valores del cuidado sin distinción de género y el adoptar la mirada de la ecojusticia en todas las esferas sociales y en la educación una profundización crítica y transversal de la educación ambiental y sexual. Construir

nuevos reportorios estéticos para el trabajo comunitario-popular que permita construir diferentes modos de estar juntos desde el cuidado y el afecto, trabajando de manera colectiva en proyectos comunes y emancipatorios.

Para terminar, se pide a lxs lectores que nunca dejen de construir utopías prácticas, pues si no creyéramos los seres humanos en lo que soñamos no habría sentido para seguir viviendo. Si algo enseña la filosofía es la capacidad de habitar las profundidades de la pregunta pues, aunque sean más aceptadas las respuestas, el hacerse preguntas amplía el espectro de las complejidades del vivir. Aquí es importante resaltar que, con la estética, el arte, la creación y, sin dudarlo, los feminismos aprendimos que es posible hacerse cargo de sí mismos y construir otra realidad que esté al tamaño de los sueños, sin limitaciones y obstáculos que interrumpan el movimiento del pensamiento y la posibilidad de un buen vivir.

## BIBLIOGRAFÍA

- Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan: Sobre los límites discursivos del 'sexo'*. Editorial Paidós.
- Cruz, D. y Bayón, M. (2020). *Cuerpos, territorios y feminismos: compilación latinoamericana de teorías, metodologías y prácticas políticas*. Ediciones Abya-Yala.
- d'Eaubonne, F. (1974). *El feminismo o la muerte*. Carretero.
- De Beauvoir, S. (2014). *El segundo sexo*. Penguin Random House.
- Engels, F. (2006). *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado*. Fundación Federico Engels.
- Federici, S. (2010). *Calibán y la bruja: Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Traficantes de Sueños.
- Federici, S. (2018). *El patriarcado del salario: Críticas feministas al marxismo*. Traficantes de Sueños.
- Federici, S. (2024). *Brujas, caza de brujas y mujeres*. Traficante de sueños.
- Gargallo, F. (2014). *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. Corte y confección.
- Gilligan, C. (1982). In a different voice psychological theory and Women's development. Prensa de la Universidad de Harvard.
- Guzmán, N. y Triana, D. (2019). Julieta Paredes: hilando el feminismo comunitario. *Ciencia Política*, 14(28), 23-49.
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y Género. *Tabula rasa*.
- Marx, K. (2019). *Introducción general a la crítica de la economía política*. Siglo XXI

- Marx, K. (1975). *El capital. Crítica de la economía política*. Siglo XXI.
- Massé García, C. (2017). La mujer y el cuidado de la vida. Comprensión histórica y perspectiva de futuro. *Cuaderno de bioética*, 27(94), 291.
- Mies, M. (2018). *Patriarcado y acumulación a escala mundial*. Traficante de sueños.
- ONU. (1973). *Informe de la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Humano: Estocolmo* [en línea]. <https://www.un.org/es/conferences/environment/stockholm1972>
- Pachón, D. (2010). Crítica y redefinición de la categoría de progreso Hacia una “forma-vida-orgánica”, *Ciencia Política*, 5(9), 131-154.
- Patiño, Diana. (2023). A philosophical conversation with Lorena Cabnal from Guatemala. *Estudios Feministas, Florianópolis*, 31(3).
- Plumwood, V. (1990). *Socialism, Feminism and Philosophy: a radical philosophy*. Routledge.
- Puleo, A. H. (2011). *Ecofeminismo para otro mundo posible*. Titivillus.
- Segato, R. (2013). *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad de Juárez. Territorio, soberanía y crímenes de segundo estado*. Tinta Limón.
- Tristan, F. (2018). *Unión obrera*. Ediciones y recursos tecnológicos, S.A. de C.V. (Obra original publicada 1843).
- Shiva, V. (1995). *Abrazar la vida mujer, ecología y supervivencia*. Horas y Horas.
- Shiva, V. (2006). *Manifiesto para una democracia de la tierra: Justicia, sostenibilidad y paz*. Paidós.
- Shiva, V. y Mies, M. (1998). *La praxis del ecofeminismo: biotecnología, consumo y reproducción*. Icaria editorial.