Serie Género y Desarrollo 5:

Sostenibilidad con voz propia: alianzas feministas para un futuro habitable

Marta Carballo de la Riva, Marta Pajarín García y Begoña Leyra Fatou (coords.)

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE
MADRID

ESCUELA DE GOBIERNO
UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

SERIE GÉNERO Y DESARROLLO 5:

SOSTENIBILIDAD CON VOZ PROPIA: ALIANZAS FEMINISTAS PARA UN FUTURO HABITABLE

Marta Carballo de la Riva, Marta Pajarín García
y Begoña Leyra Fatou (coords.)

Esta publicación cuenta con el apoyo del Instituto de las Mujeres del Gobierno de España, que ha financiado el Proyecto *"Feminismos y sostenibilidad: tejiendo perspectivas de cambio"* (Ref. PAC 2025, exp. 09-3ACT-25) que en el marco de trabajo de la Unidad de Género de la Escuela de Gobierno de la Universidad Complutense de Madrid (UCM), se presentó a la Convocatoria "SUBVENCIONES PÚBLICAS DESTINADAS A LA REALIZACIÓN DE POSTGRADOS DE ESTUDIOS FEMINISTAS Y DE GÉNERO Y ACTIVIDADES DEL ÁMBITO UNIVERSITARIO RELACIONADAS CON LA IGUALDAD PARA EL AÑO 2025", CONVOCADAS POR RESOLUCIÓN DE 10 DE ABRIL DE 2025 (extracto publicado en BOE n.º 89 de 12 de abril).

El contenido de los artículos que aquí se presentan son responsabilidad exclusiva de las autoras que participan en la publicación y no refleja, necesariamente, ni la postura de las coordinadoras y el equipo de la Unidad de Género de la Escuela de Gobierno de la UCM, ni la postura del Instituto de las Mujeres.

Universidad Complutense de Madrid.
Escuela de Gobierno. Unidad de Género.
Finca Mas Ferré, Edif. B.
28223 Pozuelo de Alarcón (Madrid)
Correo electrónico: dcoopera@ucm.es / generogestion@ucm.es
http://www.eg-ucm.es/unidad-de-genero/
ISBN: 978-84-09-92295-6

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN
Marta Carballo de la Riva, Marta Pajarín García y Begoña Leyra Fatou 7

1. LA SOSTENIBILIDAD DE LA VIDA: TEORÍA BASTARDA Y HERRAMIENTA DE LUCHA
Amaia Pérez Orozco 13

2. REAPROPIARNOS DE LA VIDA: SOBERANÍA ALIMENTARIA Y DISPUTA POR LA LIBERTAD EN EL CAPITALISMO NEOLIBERAL
Nazaret Castro Buzón 21

3. REPENSAR LAS VULNERABILIDADES CLIMÁTICAS DESDE LAS EXPERIENCIAS DEL SECTOR PRIMARIO: VOCES DESDE LAS ECONOMÍAS TRANSFORMADORAS
Concepción Piñeiro, Irene Iniesta Arandia y María Atienza de Andrés 30

4. BOSQUES, AGUA, LITIO: FEMINISMOS ECOTERRITORIALES CONTRA EL SACRIFICIO. LA EXPERIENCIA DEL DIPLOMADO DE MUJERES CREANDO EN BOLIVIA
Carolina Natalia Meloni González 40

5. MUJERES QUE DEFIENDEN LA VIDA: LUCHAS CONTRA EL EXTRACTIVISMO Y POR LA JUSTICIA AMBIENTAL EN AMÉRICA LATINA
Enara Echart Muñoz y María del Carmen Villarreal Villamar 47

6. MÁS ALLÁ DEL ESTANCAMIENTO: RESPUESTAS FEMINISTAS Y ECONOMÍA DE LOS CUIDADOS EN EUROPA Y ASIA CENTRAL
Belén Sanz Luque 55

7. ECOSISTEMAS RELACIONALES Y COLECTIVIZACIÓN DE CUIDADOS MATERIALES Y EMOCIONALES DE LA DISIDENCIA SEXUAL DESPLAZADA
Inma Lozano Caro 62

8. MÁS QUE LEGISLAR, SOSTENER LA DIGNIDAD COLECTIVA FRENTE AL ALGORITMO PATRIARCAL: LA LEY OLIMPIA EN AMÉRICA LATINA
Marcela Hernández Oropa 77

9. POESÍA ILUSTRADA Y SABERES SITUADOS: LA PREVENCIÓN DE LA VIOLENCIA DE GÉNERO COMO PRÁCTICA PEDAGÓGICA-ARTÍSTICA EN SAN JUAN DE LURIGANCHO, PERU
Angélica R. Sánchez Vera 84

10. EKEKXS: CONTRA-PEDAGOGÍA ICONOGRÁFICA DE LA ABUNDANCIA. GALERÍA NARRADA DE VIOLETA QUISPE
Cecilia Carballo y Vanina Farber en diálogo con Violeta Quispe de Sarhua 94

11. AUTO TRASCENDENCIA Y PSICOLOGÍA PARA LA SOSTENIBILIDAD. PROPUESTA DE LA ASOCIACIÓN CIVIL VERDELATIERRA PARA EL CAMBIO SOSTENIBLE. EXPERIENCIA DE CASOS
Lisbeth Bethelmy y Mayra Rincón Salazar..... 105

INTRODUCCIÓN

Marta Carballo de la Riva, Marta Pajarín García y Begoña Leyra Fatou[1]

Cuando pensamos esta nueva publicación de la Serie Género y Desarrollo sobre feminismos, sostenibilidad y transformación teníamos claro que queríamos, primero, que la diversidad de enfoques y voces fuera una realidad; segundo, que estos enfoques fueran críticos, que cuestionaran el momento presente y el modelo insostenible sobre el que está articulada la vida actual, la sociedad, la política y la economía; y tercero, que el tiempo en y desde donde se escribe, quedara como elemento clave. Esta publicación está escrita en tiempo de disputa, en un momento en el que se hace urgente un cambio de paradigma, un nuevo horizonte epistemológico, así como la apuesta por la generación de prácticas y entramados sociales, políticos e institucionales alternativos en los que el cuidado de todas las vidas sea una realidad.

Las autoras que componen esta obra colectiva comparten esta urgencia, y trazan o tejen en sus generosas contribuciones, miradas y propuestas que describen, desde diversas perspectivas, la violencia, la voracidad y los tentáculos más camuflados de este sistema de poder y de dominación múltiple. Amaia Pérez Orozco, en el texto que funciona como columna vertebral teórica de esta publicación, habla de un sistema que "transita del neoliberalismo hacia el capitalismo verde (militar) digital" y de una ultraderecha que "disfraza como agenda provida lo que es una agenda de muerte". Marcela Hernández Oropa abre su capítulo con una enumeración incómoda e imprescindible -nombres propios, hechos verificables de 2025 y 2026- de los hombres que hoy concentran más poder económico, tecnológico y militar que la mayoría de los jefes de Estado del mundo. Carolina Meloni describe un "contexto geopolítico de crisis ecológica y de guerra imperialista por los recursos" con la proliferación de "zonas de sacrificio", relacionadas "con una vuelta de tuerca más de los procesos extractivistas y colonicidas contemporáneos". Dinámicas extractivas y desigualdades globales "que han sustentado históricamente el desarrollo del norte global a costa de otros territorios" distribuyendo de forma profundamente desigual los costes ecológicos del modelo dominante" tal y como explican Concepción Piñeiro, Irene Iniesta y María Atienza.

Nazaret Castro plantea la existencia de un régimen agroalimentario corporativo, "como correlato de la fase financiarizada, globalizada y neoliberal del capitalismo". Por su parte, Enara Echart y María del Carmen Villarreal alertan de los impactos en las desigualdades de género que acompaña al avance de los proyectos extractivos en América Latina "al generar militarización, contaminación, ruptura del tejido social y desarticulación de economías locales" y al asociarse con un aumento de las violencias machistas y del refuerzo de las estructuras patriarcales simbólicas y materiales. Desde una mirada retrospectiva más institucional, Belén Sanz Luque abre su artículo con la paradoja de que treinta años después de la Plataforma de Acción de Beijing, la región de Europa y Asia Central -y, con matices distintos, buena parte del planeta- ha acumulado una arquitectura normativa de igualdad más sólida que nunca, al tiempo que el ritmo de esos avances se ralentiza y, en ciertos contextos, retrocede de forma deliberada.

Esta cartografía del poder actual y de sus consecuencias socioambientales sistémicas, solo puede hacerse desde perspectivas situadas y encarnadas, desde miradas eclécticas, transdisciplinares y "bastardas" -como explica Pérez Orozco tomando el término del colectivo Mujeres Creando-, que den cuenta de la trama de la vida en toda su complejidad. Por tanto, esta no es una publicación que discuta el feminismo, la sostenibilidad y la transformación como campos separados que conviene poner en diálogo por elegancia o curiosidad académica. Es un cuaderno escrito porque quienes la firman constatan, cada una desde su territorio y su método, que los tres términos se han vuelto inseparables preci-

[1] Investigadoras de la Unidad de Género de la Escuela de Gobierno (UCM). Se han utilizado herramientas de IA para la revisión de las contribuciones, la corrección de estilo y la decantación de las ideas que plantea esta introducción.

samente porque el sistema de poder que desvelan también los ha vuelto inseparables: no hay retroceso en derechos de las mujeres que no venga acompañado de una intensificación extractiva, y no hay agenda de sostenibilidad real que se sostenga si no pone en el centro y corresponsabiliza el cuidado de todas las vidas.

Por eso esta introducción no resume capítulo por capítulo lo que cada autora sostiene -el índice y los resúmenes de cada artículo ya cumplen esa función-; preferimos usar estas páginas para señalar algunos de los debates que atraviesan el volumen de lado a lado, sin que las propias autoras se hayan leído entre sí, y que sin embargo dialogan, se explican y, en ocasiones, se tensionan de un capítulo a otro. Leído en conjunto, este cuaderno no ofrece una tesis única sobre cómo transformar el mundo desde los feminismos. Ofrece algo más valioso: un mapa de las preguntas que los feminismos contemporáneos todavía no ha cerrado, y que quizás no deba cerrar.

Y, sin embargo, este no es un cuaderno que se quede solo en el diagnóstico de la urgencia, sino que, lejos de caer en la desesperanza, traza recorridos diversos y luminosos para tratar de responder a todas estas preguntas desde experiencias y prácticas concretas. Todos estos caminos, como no podría ser de otra manera, tejen propuestas epistemológicas, metodológicas y de acción colectiva que enlazan los hilos de la transformación simbólica con los de la transformación material. El volumen recorre el camino de las palabras y las imágenes, buscando resignificar conceptos cooptados por el sistema, como libertad, vulnerabilidad, feminismo, prosperidad, abundancia o amor desde ontologías relacionales y emancipatorias; y aplicando también "conceptos-horizonte" nuevos, como territorio cuerpo-tierra, ternura radical, buen convivir, *malón,* soberanía alimentaria o contención comunitaria, que articulan y reconstruyen formas colectivas de organización, resistencia y poder de decisión.

Cecilia Carballo y Vanina Farber, en diálogo con la artista sarhuina Violeta Quispe, recuerdan que, incluso en medio de la crisis, hay quienes reinventan los signos con los que imaginamos la abundancia y el futuro. Frente al *Ekeko* andino clásico -figura masculina que promete prosperidad mediante miniaturas de consumo-, Violeta Quispe crea sus *Ekekxs*: cuerpos feminizados, cuir, brujas, cuerpos menstruantes que cargan otra cosa -salud, libertad de movimiento, derechos, lengua, memoria- como los bienes sin los cuales "la vida no puede sostenerse". Violeta Quispe emplea además el humor como herramienta de agencia política, al explicar que sus figuras nacen de insultos e incomodidades transformados en "humor cargado", capaz de "no quedarme en el lugar de víctima, sino de tomar posición".

Angélica Sánchez presenta las prácticas pedagógico-artísticas y en concreto, el poemario ilustrado realizado por las adolescencias diversas de San Juan de Lurigancho, como espacios de producción de conocimiento situado. Inma Lozano, ensayando su creativa propuesta de transposición braidottiana, se vale de poderosas imágenes –"isla flotante de *matsutakes*" e "isla flotante de corales"- para aproximarse a las formas contemporáneas de organización del cuidado entre personas sexo-disidentes, desplazadas territorialmente y atravesadas por múltiples procesos de precarización. Como explica la autora, se hace necesaria una "nueva ontología política que exige cambios profundos de pensamiento y de maneras de habitar el mundo". Disputar las jerarquías epistemológicas, quién tiene derecho a imaginar y a nombrar otras formas de prosperidad, cuidado y deseo -no solo resistir la destrucción, sino nombrar lo que se quiere sostener- recorre buena parte de este volumen, y es uno de sus hilos más fuertes.

La sostenibilidad de la vida como columna vertebral

Si hay un concepto que atraviesa -explícita o implícitamente-la totalidad del volumen es el que Pérez Orozco desarrolla con más detalle: la sostenibilidad de la vida como pregunta por el mundo hecha "desde la vida, no desde los mercados capitalistas", y el conflicto capital-vida como la contradicción estructural que explica, a la vez, la crisis de los cuidados, el extractivismo, la violencia digital y el propio *backlash* antifeminista.

Cada uno de los diez artículos restantes puede leerse como una variación situada de esa misma pregunta. Sanz Luque la formula en clave institucional: ¿qué pasa si el cuidado se reconoce como infraestructura económica y no como externalidad? Meloni, junto con Echart y Villarreal, la formula en clave territorial: ¿qué pasa cuando el cuerpo que hay que sostener es, a la vez, el territorio que se extrae? Sánchez Vera la formula en la escala más íntima posible: ¿qué pasa cuando

dos adolescentes de San Juan de Lurigancho descubren, escribiendo un poema, que depender del amor de otra persona no es lo mismo que depender desde la subordinación? Hernández Oropa la formula frente a la pantalla: ¿qué pasa cuando la vida que hay que sostener es la reputación, el cuerpo digital, la integridad de una adolescente cuyo video circula sin su consentimiento? Piñeiro, Iniesta Arandia y Atienza de Andrés la formulan frente al clima: ¿qué pasa cuando sostener la vida exige, también, sostener los ecosistemas de los que esa vida depende?

Ninguna de estas preguntas se resuelve igual. Y ahí está, precisamente, el primer motivo por el que vale la pena leer este cuaderno de corrido y no como una colección de estudios de caso independientes: **la sostenibilidad de la vida no es una fórmula que se aplica, es un terreno de disputa que cada autora recorre con herramientas distintas** -el derecho internacional, la etnografía militante, el análisis de poemas, la crítica de plataformas digitales, la investigación-acción con cooperativas- y que, leídas en conjunto, muestran la amplitud real de lo que hoy se discute bajo ese nombre.

El artículo de Concepción Piñeiro, Irene Iniesta Arandia y María Atienza de Andrés sobre las vulnerabilidades climáticas en el sector primario gallego confirma, además, que esta columna vertebral no es una construcción retrospectiva de quienes coordinamos el volumen: las propias autoras se citan entre sí. Piñeiro y sus coautoras recurren explícitamente a la sostenibilidad de la vida y al conflicto capital-vida de Pérez Orozco, y a los conceptos de ecodependencia e interdependencia de Yayo Herrero -la misma Yayo Herrero cuyo grafiti abre el capítulo de Meloni sobre Mujeres Creando-. Es una de las diversas citas cruzadas entre capítulos de todo el volumen, y confirma que no se trata de once ensayos que casualmente comparten vocabulario, sino de una comunidad argumentativa que se enriquece entre sí.

Once maneras de escribir feminismo

Este volumen reúne, de manera deliberada, métodos que rara vez comparten índice: el informe institucional basado en indicadores del *Gender Snapshot* y la revisión Beijing+30 (Sanz Luque); la etnografía militante escrita en primera persona desde un aula de Santa Cruz de la Sierra (Meloni); el ensayo teórico-crítico que dialoga con la ecología política, la crítica del valor y el ecofeminismo materialista (Castro); el estudio de casos con datos de conflictos socioambientales (Echart y Villarreal); el análisis de poemas adolescentes leídos como corpus de conocimiento situado (Sánchez Vera); el ensayo que se declara explícitamente "bastardo" (Pérez Orozco); la crónica activista que cruza el testimonio de una sobreviviente con la crítica de la economía de la atención (Hernández Oropa); el estudio de caso institucional de una asociación civil (Lisbeth Bethelmy y Mayra Rincón Salazar); el diálogo biográfico-artístico construido junto a una artista sarhuina (Carballo y Farber); la investigación-acción que cruza una revisión sistemática de estudios de caso globales -el proyecto VITAL- con testimonios directos de tres entidades de la economía social y solidaria gallega (Piñeiro, Iniesta Arandia y Atienza de Andrés); y la aproximación desde la transposición braidottiana a las comunidades refugio que constituyen los colectivos de disidentes sexuales y personas *sexiliadas*.

Esta **heterogeneidad metodológica** no es un problema editorial a disimular, sino, posiblemente, la tesis implícita más fuerte del cuaderno: que reafirma que **no existe un único lenguaje legítimo para producir conocimiento feminista sobre la sostenibilidad de la vida**. El litigio internacional, el presupuesto público, la etnografía, el poema, el testimonio de una *redeira* gallega y la figura tallada en madera son, cada uno, formas de nombrar la misma disputa. Geográficamente, el volumen recorre Europa y Asia Central, la España rural y gallega, Bolivia, Perú, México, Colombia, Argentina, Chile, Honduras, Brasil y Venezuela —una dispersión que no busca representatividad global sino mostrar que la pregunta sobre cómo sostener la vida se formula, con matices propios, tanto desde pueblos originarios, comunidades campesinas e indígenas del sur global, como desde entornos rurales o en registros institucionales del norte global. Un crisol de encuentros que confluyen en identificar a un adversario compartido y que contribuye a tejer e inspirar propuestas de transformación conjuntas, hermanadas.

Primer debate: ¿instituciones o ruptura?

El cuaderno no se pone de acuerdo, y hace bien en no hacerlo, sobre dónde ocurre la transformación. En un extremo, Sanz Luque escribe desde dentro del sistema de Naciones Unidas: presupuestos con enfoque de género, el Convenio de

Estambul, mecanismos institucionales de igualdad, la Agenda 2030. Su llamado a la acción final pide a los gobiernos que "protejan y financien los marcos existentes" y a las instituciones internacionales que "sostengan el acompañamiento político y técnico". Es una apuesta por reformar el sistema desde dentro, con la convicción de que el derecho y el presupuesto público, aunque insuficientes, son terrenos que no se puede abandonar.

En el extremo opuesto, Meloni describe el Diplomado en Pensamiento Feminista de Mujeres Creando como una "contra-academia crítica y combativa", nacida explícitamente para producir conocimiento por fuera de "las ya abultadas bibliografías en *gender studies*". María Galindo, fundadora del colectivo, se define en el propio texto: "no producimos únicamente ideología […] sino que producimos algo que hemos llamado política concreta". Es una apuesta por la autonomía, la desobediencia y la construcción de espacios paralelos al Estado y a la universidad tradicional. Esta búsqueda de entramados sociales e institucionales alternativos atraviesa el análisis de Lozano Caro, ya que las comunidades refugio surgen "allí donde familias, Estados y mercados resultan insuficientes para garantizar las condiciones materiales, afectivas y políticas de la vida". Entre ambos polos, el capítulo de Hernández Oropa sobre la Ley Olimpia ofrece quizás el testimonio más honesto de esta tensión, porque la vive desde dentro. El movimiento nace de sobrevivientes que deciden que "si la ley no reconocía la difusión de contenido íntimo sin consentimiento como una forma de violencia […] entonces lo que había que cambiar era la ley" -una apuesta explícitamente legislativa que hoy ha reformado la legislación en treinta y dos estados mexicanos y en cinco países más-. Y, sin embargo, la misma autora recoge la frase que quizás resuma mejor todo este eje del cuaderno: "la justicia no me la dio el Estado, me la dieron mis compañeras". Ninguna de las mujeres que conforman la Red de Defensoras Digitales ha visto a su agresor condenado en un tribunal. La reforma legal fue necesaria, pero no fue suficiente ni fue, finalmente, donde ocurrió la reparación.

Esta publicación no está para resolver si el feminismo transforma el mundo ocupando instituciones o construyendo por fuera de ellas. Está, más bien, para mostrar que ambas apuestas conviven, con distinta intensidad, en cada lucha concreta —y que quizás la pregunta más productiva no sea "¿instituciones o ruptura?" sino qué combinación de ambas ha permitido, en cada caso, sostener una vida.

Segundo debate: el cuidado en todas las escalas

Una manera de leer el cuaderno es seguir la palabra "cuidado" en su recorrido de escala. Sanz Luque la mide en términos macroeconómicos: si se monetizara el trabajo doméstico y de cuidados no remunerado que realizan las mujeres en Europa y Asia Central, superaría el 40% del PIB en algunos países de la región. Su artículo defiende que el cuidado deje de tratarse "como apéndice del bienestar" y se convierta en "infraestructura productiva", con cuentas satélite, créditos en pensiones y licencias parentales redistributivas.

Hernández Oropa desplaza esa misma palabra a la escala comunitaria. Frente a una violencia digital que "no ocurre en la nada" sino en un entorno que la permite, propone que, si "la violencia se ejerce en colectivo, se sana en colectivo": la contención comunitaria -vecinas, compañeras de escuela, colegas de trabajo que deciden no ser indiferentes- aparece como un cuarto eje de atención tan necesario como la contención psicológica, legal y digital.

Sánchez Vera lleva la palabra hasta la escala más pequeña posible, la de un poema adolescente. Cuando Renata reescribe su verso inicial -"dame hoy tu atención, una señal de amor, porque sé que me muero de dolor"- -por uno nuevo -"hoy me gustaría sentir tu atención, no porque dependa de ella, sino porque valoro los momentos de conexión"-, no está haciendo un ejercicio literario: está, en términos de la propia autora, ensayando una forma de sostenibilidad de la vida, "la capacidad de reproducir la propia existencia con autonomía y dignidad".

Piñeiro, Iniesta Arandia y Atienza de Andrés añaden una escala más, la del trabajo agrario, pesquero y forestal frente al cambio climático. Cuando una *redeira* gallega explica que su actividad depende por completo de que los barcos puedan salir a faenar, o cuando el Sindicato *Labrego Galego* describe un modelo agroecológico que defiende "el cuidado de la vida, no solo actividad agraria como fórmula de negocio", el cuidado deja de ser solo una cuestión de tiempo doméstico o de vínculo afectivo para volverse también ecodependencia:

la constatación de que sostener la vida humana exige sostener, al mismo tiempo, los ecosistemas de los que esa vida depende.

Desde una mirada radicalmente interseccional, Lozano Caro analiza los ecosistemas de cuidado que florecen de las comunidades refugio entre personas de disidencia sexual desplazada como una forma alternativa de infraestructura social, afectiva y ético-política que impacta no solo en las relaciones humanas (con modos de intercambios de asociación libre, voluntaria y de apoyo mutuo), sino también en la relación con los entornos, en la manera de defender los territorios y en las formas de pertenencia.

Y Pérez Orozco nombra el concepto que permite unir estas cuatro escalas sin igualarlas: "cuidados rebeldes", los que hoy son periféricos y están en resistencia, incluso los que aún no existen. Leído así, el cuaderno no habla de cinco cosas distintas -economía de los cuidados, acompañamiento comunitario, educación sexual integral, insurgencia de la diversidad, ecodependencia agraria- sino de una sola cuestión que se manifiesta en registros muy diferentes según el instrumento de análisis que se use: el presupuesto público, la cultura *ballroom*, el verso, la red de apoyo, la red de pesca.

Tercer debate: extractivismos viejos y nuevos, del litio al dato

Dos capítulos de este cuaderno -el de Meloni y el de Echart junto con Villarreal- convergen, sin haberse puesto de acuerdo, en el mismo territorio: el llamado "triángulo del litio" que comparten Argentina, Bolivia y Chile. Meloni relata las clases del Diplomado de Mujeres Creando en Santa Cruz, donde la bióloga Cristina Dorador explica que "no se puede hablar de litio sin hablar de salares", y recoge el testimonio de Estela Martínez, comunera *kolla* de Jujuy: "si tengo que morir, voy a morir por defender mi territorio". Echart y Villarreal documentan el mismo conflicto desde Catamarca, con el protagonismo de las "guardianas del agua" y una decisión judicial de 2024 que prohibió nuevas autorizaciones para proyectos de litio hasta realizar una evaluación ambiental integral.

Ambos capítulos usan, sin citarse, el mismo concepto: el cuerpo-territorio de Lorena Cabnal, que Pérez Orozco recoge también en su artículo teórico como "la base material sobre la que sucede la vida". No es casualidad conceptual: es el mismo marco feminista comunitario circulando por distintos capítulos del cuaderno, y su repetición -lejos de ser redundante- confirma que se trata de una de las categorías políticas más productivas del feminismo latinoamericano contemporáneo.

Lo interesante es que el volumen no se detiene en el extractivismo minero. El capítulo de Hernández Oropa traslada exactamente la misma lógica al territorio digital. Su análisis de la "economía de la atención" -el modelo de negocio de las plataformas que convierte la permanencia, el dato y la reacción emocional en la mercancía real- describe un proceso de extracción con el mismo diseño estructural que la minería del litio: un recurso (agua, litio; o bien atención, datos, imágenes del cuerpo de las mujeres) se convierte en materia prima para una acumulación que no rinde cuentas a los territorios ni a los cuerpos de los que se extrae. Leídos en conjunto, estos capítulos permiten proponer una tesis fuerte para el volumen: el capital no dejó de extraer, cambió de mina, y el cuerpo de las mujeres sigue siendo, de un modo u otro, el yacimiento.

El capítulo de Piñeiro, Iniesta Arandia y Atienza de Andrés conecta este mismo debate con la crisis climática desde otro ángulo: el modelo agroindustrial que critican -monocultivo, agroquímicos, homogeneización forestal- es, en los términos que usa Nazaret Castro en su capítulo sobre soberanía alimentaria, la forma agraria del mismo régimen extractivo que en Jujuy o Catamarca toma la forma de la minería del litio. Ninguna de las autoras se cita mutuamente, pero ambas contribuciones coinciden en que el litigio contra el extractivismo no puede limitarse a la megaminería: incluye también el modelo de producción de alimentos que se presenta como neutral, técnico y ajeno a cualquier disputa de poder.

Cuarto debate: nombrar la vulnerabilidad sin naturalizarla

Piñeiro, Iniesta Arandia y Atienza de Andrés añaden al volumen un registro que ningún otro capítulo cubre: el de la España rural y el sector primario -pesca, ganadería, agricultura, gestión forestal- frente al cambio climático. Su punto de partida es una crítica incómoda: la política climática interna-

cional lleva décadas asociando a las mujeres, sobre todo las del sur global, con una vulnerabilidad mayor, y a las mujeres del norte global con actitudes más proambientales, muchas veces sin evidencia que lo sostenga. Es una forma de esencialismo que, señalan las autoras citando a Arora-Jonsson, trata a las mujeres como un grupo unitario -vulnerable o virtuoso según el hemisferio- en lugar de analizar las relaciones de poder concretas que producen esa vulnerabilidad.

La propuesta que hacen para salir de ese esencialismo es hablar de personas vulnerabilizadas en lugar de personas vulnerables: un cambio de una sola palabra que desplaza el foco de una supuesta condición hacia una causa estructural. Las voces que recogen de tres entidades gallegas de la economía social y solidaria —el Sindicato *Labrego Galego*, *Redeiras* de Galicia y la cooperativa forestal Agresta— ilustran ese desplazamiento con precisión material: no es lo mismo la vulnerabilidad de quien posee tierra y acceso a subvenciones que la de las *redeiras*, mujeres que reparan redes de pesca y que ni siquiera están reconocidas administrativamente como parte del sector pesquero, por lo que quedan fuera de las ayudas cuando los barcos no pueden salir a faenar.

Este capítulo dialoga, sin decirlo, con la crítica al esencialismo de género que hace Sanz Luque desde el ángulo opuesto: si el *backlash* antifeminista esencializa a las mujeres para excluirlas de derechos —devolviéndolas a un rol biológico o familiar—, buena parte de la política climática internacional las esencializa para incluirlas, convirtiéndolas en el grupo vulnerable por definición o en la reserva moral de virtud ambiental del planeta. Son operaciones políticamente opuestas, pero comparten el mismo gesto: sustituir el análisis de las relaciones de poder por una identidad fija. Frente a ambas, el volumen —de Sanz Luque a Piñeiro y sus coautoras— insiste en que ni la vulnerabilidad ni la virtud son atributos de un grupo, sino resultados de una organización social y económica que se puede nombrar, disputar y cambiar.

Lozano Caro disputa radicalmente esta naturalización y da cuenta desde su análisis interseccional del carácter cambiante y contingente de la vulnerabilidad contemporánea al revelar "relaciones simbióticas de la vida y su arraigo en la naturaleza donde ningún ser humano ni sistema social o económico puede controlar". Precisamente la activación de una vulnerabilidad compartida desde el activismo interseccional ofrece propuestas de "ecodefensa" en torno a la colectivización de cuidados (emocionales y materiales) en las que "la interdependencia y la ecodependencia articulan una política afirmativa de lo común".

Cómo leer este cuaderno

Los once capítulos que siguen pueden leerse en el orden en que aparecen, pero también admiten otros recorridos. Quien quiera empezar por el marco teórico más amplio puede abrir primero el capítulo de Pérez Orozco sobre la sostenibilidad de la vida, que funciona como una suerte de glosario político para el resto del cuaderno. Quien prefiera empezar por lo institucional puede abrir el capítulo de Sanz Luque sobre la economía de los cuidados en Europa y Asia Central, y compararlo con el registro europeo rural de Piñeiro, Iniesta Arandia y Atienza de Andrés. Quien quiera entrar por el cuerpo-territorio y el extractivismo puede leer seguidos los capítulos de Meloni sobre el Diplomado de Mujeres Creando en Bolivia, de Echart y Villarreal sobre las defensoras del territorio en América Latina y el Caribe, y de Castro sobre soberanía alimentaria y agronegocio -tres textos que comparten el mismo diagnóstico extractivo sin haberse citado-. Quien quiera seguir el hilo de los cuidados desde el poema hasta el presupuesto puede leer en cadena a Sánchez Vera, Hernández Oropa y de nuevo a Sanz Luque. Y quien quiera terminar por donde este cuaderno empieza a imaginar otros mundos posibles puede cerrar con Carballo y Farber, en diálogo con Violeta Quispe, con Bethelmy y Rincón Salazar, sobre la experiencia de VerdelaTierra o con Lozano Caro y su análisis sobre los ensayos situados de otras formas de convivencia y sostenibilidad de la vida.

Cualquiera que sea el recorrido elegido, este cuaderno no pide que se le crea de forma unánime. Pide, como pide toda la tradición feminista que lo atraviesa, que se le lea de forma situada, crítica y en compañía.

1. LA SOSTENIBILIDAD DE LA VIDA: TEORÍA BASTARDA Y HERRAMIENTA DE LUCHA[2]

Amaia Pérez Orozco[3]

Resumen

El presente texto tira del hilo de la propuesta feminista de poner la sostenibilidad de la vida en el centro tanto del análisis de la realidad socioeconómica como de la propuesta de transformación sistémica. Recoge los hallazgos y planteamientos que puede decirse están ya consensuados e intenta profundizar en debates abiertos y en vías de reflexión aún incipientes. En primer lugar, se discute la noción de vida, caracterizándola como una realidad de vulnerabilidad, interdependencia y ecodependencia; como una trama arraigada en el territorio cuerpo-tierra. En segundo lugar, se nombra el conflicto capital-vida como el conflicto estructural, irresoluble y global en el marco del capitalismo heteropatriarcal colonialista ecocida, que queda en evidencia al mirar desde la vida. Se plantea que este conflicto es el problema común a construir, cuya expresión actual es preciso perfilar. En tercer y último lugar, se plantea que la urgencia hoy es retejer la trama rota de la vida, lo cual requiere, por un lado, transitar hacia una nueva matriz socioeconómica sostenida sobre cuidados rebeldes; y, por otro, construir un horizonte de ilusión colectiva que, quizá, podamos denominar buen convivir. Este texto busca realizar una práctica de esperanza.

Palabras clave: sostenibilidad de la vida, conflicto capital-vida, cuidados rebeldes, horizontes de esperanza.

Introducción

Habitamos un mundo sumamente complejo en el que está en riesgo la pervivencia de las actuales formas de vida en el planeta. ¿Hacia dónde mirar para comprenderlo y construir horizontes de esperanza? Los mercados capitalistas han colonizado la capacidad analítica y política. Está colonizada cuando se equipara bienestar y renta per cápita, trabajo y empleo. Y lo sigue estando cuando se intenta visibilizar *el otro oculto* sin desplazar el centro: cuando se atiende a la reproducción de la fuerza laboral y los recursos naturales para entender más completamente la producción. Frente a ello, en un ejercicio de insurrección, damos la vuelta a la pregunta y cuestionamos cómo los circuitos del capital, conjuntamente con otra miríada de procesos ocultos, impactan en la trama de la vida (humana y no humana).

Desplazar a los mercados capitalistas y poner la sostenibilidad de la vida en el centro es la apuesta analítica y política definitoria de aquella mirada al mundo que se aborda en este texto, y que está siendo construida conjuntamente en diversos territorios de América Latina-*Abya Yala*[4] y de las periferias de Europa[5]. Podemos llamarla economía feminista

[2] Agradezco expresamente a quienes han aportado directamente a este texto en su fase de redacción: Camila Barón, Fernanda Moscoso Briceño, Pato Laterra, Sara Lafuente-Funes, Silvia L. Gil y Sira del Río Agudín.

[3] Doctora en economía por la UCM. Desde septiembre de 2025, profesora en la EHU. Tanto desde la acción militante como desde la actividad profesional, trata de hacer una crítica sistémica a la economía desde el feminismo. Pone especial cuidado en la construcción de puentes entre saberes académicos y no académicos, entre distintas posiciones políticas críticas, y entre territorios. Es autora de Subversión feminista de la economía (Traficantes de Sueños, 2014) y compiladora de Ecofeminismos: sostener la vida, cuidar el territorio (Madreselva, 2026). Email: amaia.orozko@ehu.eus

[4] Hay un debate sobre cómo nombrar al territorio enfatizando sus resistencias. Desde el diálogo entre miradas anticoloniales y el *modernismo*, se habla de América Latina para reconocer la historia colonial que lo ha definido, configurando una realidad cultural, geopolítica y socioeconómica subalterna compartida, si bien atravesada por profundas desigualdades y múltiples diversidades. *Abya Yala* es un término previo a la colonización, resignificado a partir de 1970/1980 para reivindicar la identidad y la historia del territorio, donde se reconocen más de 800 naciones o pueblos originarios. Se utiliza crecientemente desde perspectivas decoloniales. Otros términos, como Nuestramérica o Améfrica también son usados.

[5] Podría decirse que es una perspectiva *construida en español* (entendido como lengua hegemónica en dichos territorios, en detrimento del portugués y de una infinidad de lenguas minorizadas), distinguible de perspectivas *construidas en inglés* (entendido como lengua globalmente hegemónica). Esto conlleva una brecha que impide un diálogo fluido. Agradecemos expresamente a las editoras de este volumen por el esfuerzo para permitir la presencia de textos originariamente no escritos en inglés.

(emancipatoria, política, de la ruptura…), ecofeminismo o feminismos territoriales. Podemos no darle un nombre. Más allá de debates sobre escuelas o enfoques, se trata de un sentir, un impulso, un terreno compartido en el que se entrelazan una amalgama de disputas en defensa de la vida. Es una "herramienta de lucha" (Colectiva XXK y SOF, 2021, p. 7) frente al quebrado proyecto civilizatorio de esta cosa escandalosa. Se sustenta sobre una teoría que podríamos definir como *bastarda*, parafraseando al colectivo Mujeres Creando (Galindo, 2021): poco pura, heterogénea, ecléctica, irreverente[6]. Comparte un sentimiento de urgencia y responsabilidad ante la crisis multidimensional y el colapso ecológico provocados por un sistema que hoy transita del neoliberalismo hacia el capitalismo verde (militar) digital. Comparte también una voluntad de disputar la idea de *vida* frente a la ultraderecha y los fundamentalismos, que disfrazan como agenda *provida* lo que es una agenda de muerte. Como afirma Gil (2023):

> esta comprensión alternativa de la «vida» […] es la fuerza que probablemente responde con mayor exactitud a las dinámicas de expropiación, privatización y colonización contemporáneas, tanto por el modo en el que lo hace —proponiendo otra forma de pensar y de relación corporal y orgánica— como por su contenido —dando forma a un programa socioeconómico contundente que impone límites y reorganiza prioridades— (p. 1).

Sostenibilidad de la vida y territorio cuerpo-tierra

La pregunta por la sostenibilidad de la vida es la pregunta por el mundo hecha desde la vida, no desde los mercados capitalistas. Busca comprender los procesos que permiten poner las condiciones de posibilidad de vidas que merecen ser vividas en equilibrio con la trama de lo vivo. Entiende la vida como una posibilidad, no una certeza. Para que la vida suceda hemos de hacerla cierta poniendo sus condiciones de posibilidad. La vulnerabilidad es una condición básica de la existencia, sin sentido positivo ni negativo en sí mismo. Su conciencia puede abrirnos al cuidado, pero puede abrirnos igualmente a la violencia, "que acontece como incapacidad para atravesar y gestionar la propia vulnerabilidad" (Pié Balaguer, 2019, p. 66). Su negación es definitoria de la modernidad capitalista; está en la base de la tendencia sistémica a destruir las redes comunitarias que acogen esa vulnerabilidad, sin sustituirlas por otras redes formales e imponiendo su resolución al ámbito privado-doméstico. Todo ello deriva en la instalación de la precariedad en la vida como régimen de existencia de las mayorías sociales globales; precariedad frente a la cual resurge una y otra vez lo común, salvaguarda vital en oposición al sistema.

Esa condición se vincula directamente a otras dos: la inter/ecodependencia. Es imposible afrontar la vulnerabilidad si no es junto al resto. Es imposible hacer cierta la vida si no es en el marco de un planeta vivo. Más aún, no hay vidas individualizables que puedan desgajarse de la red de la vida. Cada sujeto (cada animal, cada planta) forma parte de un tejido vivo que lo desborda, que lo ha hecho surgir y puede hacerlo pervivir (o destruirlo). Somos dependientes en el sentido más profundo: existimos como parte de la "trama de la vida" (Linsalata et al., 2025), un flujo vivo diverso que nunca se detiene. De nuevo, hablar de inter/ecodependencia no es positivo *per se*. No se trata ni de hacer una apuesta política por crearla (porque siempre está) ni de romantizarla. Se trata de preguntar en qué términos se resuelve, en qué forma organizamos la vida en común. Desde ahí, denunciamos que el sistema actual niega los vínculos como precondición de aquellas dinámicas de acumulación y despojo que gestionan la interdependencia en clave de explotación y desigualdad, y la ecodependencia en clave de expolio.

Desde los feminismos campesinos, comunitarios e indígenas de *Abya Yala* se habla del "territorio cuerpo-tierra" (Cabnal, 2010) como la base material sobre la que sucede la vida. No somos (solo) razón: somos cuerpo; somos la tierra (y el agua, las montañas, los bosques) que pisamos; la tierra y los cuerpos que la habitan son un tejido que palpita. Estas palabras surgen vinculadas a las luchas en defensa del territorio que nombran el hilo de continuidad de las violencias extractivas, corporativas, heteropatriarcales y racistas. Son cada vez más usadas en conexión con la crítica profunda a las nocio-

[6] Las referencias incluidas han de entenderse como sugerencias para profundizar en las ideas y no como su *fuente originaria.*

nes etnocéntricas de tiempo y espacio. Se habla de "memoria larga" (Guzmán Arroyo, 2019); de "tiempo espiralado" (Martins, 2021); de que "el pasado-futuro están contenidos en el presente" (Rivera Cusicanqui, 2010, p. 55). El zapatismo afirma que el futuro ya fue. Se introduce la muerte como constitutiva de la existencia invitando a pensar en el flujo no lineal e incesante del ciclo vida-muerte.

De una u otra manera, se nombra la violencia ejercida por la ontología característica del proyecto civilizatorio de la modernidad capitalista: la "fantasía de la individualidad" (Hernando, 2012), simbolizada en el ciudadano-hongo de Hobbes, que legitima la organización jerárquica de la interdependencia y permite ocultar los cuidados invisibilizados que sostienen el sistema. Esta ontología permite creer en la *fantasía antropocéntrica de la producción*: usar el dinero como medida artificial del valor que permite creer que se genera (y acumula) riqueza cuando realmente solo hay extracción y transformación de lo que ya está en el planeta, perdiendo de vista sus límites biofísicos. En conjunto, hay un desgajamiento del entramado de la vida, un desarraigo del cuerpo colectivo y del territorio que está en la base de la organización socioeconómica actual, construida sobre un conflicto irresoluble que denominamos conflicto capital-vida.

Conflicto capital-vida

Afirman Carrasco Bengoa y Rodríguez Enríquez (2023) que "el conflicto capital-vida es una radiografía del funcionamiento del sistema, es un diagnóstico" (p. 32). Su identificación "contiene en sí misma una síntesis de décadas de elaboración feminista" (Faria y Moreno, 2023, p. 63), entre las que destacan las resistencias en el sur global a los programas de ajuste estructural en un marco de crisis de reproducción social; la autocrítica a la estrategia de emancipación a través del empleo en el norte global, cuyos límites evidenció la crisis de cuidados; y la visibilización del carácter ecocida de un sistema que ha llevado al mundo al *capitaloceno*. La identificación de esta tensión alimenta las resistencias porque "posibilita el reconocimiento de la diversidad de sujetos que forman parte de las luchas anticapitalistas" (Faría y Moreno, 2023., p. 63).

La noción del conflicto capital-vida plantea que la contradicción estructural en el capitalismo incluye el conflicto capital-trabajo, pero lo desborda. Amplía la mirada no solo para denunciar el conflicto con todos los trabajos, también los no remunerados, sino para afirmar que la disputa es con la vida misma, no reductible a la dimensión de *input* para la producción. Somos mucho más que fuerza de trabajo, el planeta es mucho más que recursos naturales.

Ahora bien, la vida no es pura ni flota en el vacío. Hay una primera forma de violencia sobre la vida situada en un nivel micropolítico: la ontología discutida en el anterior apartado, que refleja la esencia desarraigada del capital, que niega concatenadamente los cuerpos, la tierra y el tiempo. La forma de comprender la vida se moldea en los circuitos de acumulación y contradice lo que la vida es.

El dolor provocado por esta violencia subyace a la actual *crisis de sentido.* Adquiere aquí centralidad la *politización del malestar*, entendida como "una lectura colectiva que […] nos ayude a percibir de forma encarnada las múltiples caras del conflicto entre el capital y la vida" (Gómez Sánchez, 2022) y, a partir de ahí, experimentar, inventar o recuperar "espacios donde construir una vida digna de ser vivida" (Gómez Sánchez, 2022) a la par que forjamos "un horizonte común, un futuro deseado compartido" (Congreso EF, 2023, p. 22). No es una labor nueva. Pero sí es una tarea más urgente que nunca, dado que las promesas del *neoliberalismo de colores* tienen cada vez menos capacidad seductora y está siendo la ultraderecha quien nombra los malestares devolviéndolos en clave de soluciones excluyentes[7].

Un conflicto común a construir

Ni el capital ni la vida son entes abstractos. Tras estos grandes términos, hay rostros. Como afirma Lafuente-Funes (2021) "lo que estamos viviendo es un conflicto *sobre* y *a*

[7] "Desde las Economías Feministas, politicemos el malestar" era la consigna del Primer Encuentro de Economía Feminista en *Abya Yala* (Buenos Aires, 26-28 de marzo de 2025). También era un eje del IX Congreso de Economía Feminista del Estado español (Sevilla, 2-4 de octubre de 2025).

través de la vida. Una pugna por definir y dar sentido a qué es la vida, y qué vida(s) van a ser consideradas y de qué maneras" (p. 257). El capitalismo se asienta sobre un ejercicio de "jerarquización, mercantilización, individualización e hiperfragmentación" (Lafuente-Funes, 2021 p. 257) del tejido de la vida. En este tejido hiperfragmentado las vidas adquieren su valor desigual con base en la multiplicidad de ejes de privilegio/opresión que conforman el *sistema de dominación múltiple*. El capitalismo otorga andamiaje material a esta jerarquización que define cuáles son las vidas dignas de ser sostenidas en tiempos de normalidad y rescatadas en tiempos de crisis. Las injusticias de redistribución y de reconocimiento son coconstitutivas.

En esta cosa escandalosa la minoría global que domina los circuitos del capital, aquella que hemos nombrado como BBVAh (el blanco, burgués, varón, adulto/asfaltado y hetero), entiende su vida como una carrera de acumulación multidimensional (acumulación de capital propiamente dicho, y de otros elementos que es necesario explorar más: ego, tiempo, acceso a cuerpos sexualizados, materiales, energía…), vinculada a la construcción de la subjetividad blanca, cisheteropatriarcal y urbana. Estas vidas son posibles poniendo el conjunto de lo vivo a su servicio. Es en este servicio donde adquieren su valor las vidas de un grueso de población que tienen en la precariedad vital desigualmente repartida su régimen de existencia. Más allá, hay vidas cuyo único valor es la muerte, bien en clave instrumental, bien en clave expresiva para lanzar el mensaje de quién domina la vida. Más lejos aún se sitúan los *desechos humanos,* sin valor siquiera a través de la muerte. Estos terrenos de la necropolítica se expanden con la profundización del "capitalismo gore" (Valencia, 2010).

Así entendido, el conflicto capital-vida es el problema común y desigual desde el que abordar la urgencia. En última instancia, no hay *lugares a salvo* ya que la acumulación nunca se detiene; el sistema es suicida. El colapso ecológico, la pandemia del COVID-19 y la periferización del centro acercan esta certeza al norte global. Al mismo tiempo, hay amplio margen para el ejercicio del privilegio y sufrimos niveles muy desiguales de ataque a la vida concreta. No basta con *desvelar* el conflicto con lemas como *somos el 99%*. Este conflicto ha de *construirse* como un problema colectivo.

No se renuncia a un espacio que nos nombre desde un común; se busca construirlo sólidamente abordando los antagonismos que nos atraviesan; asumiendo "responsabilidades asimétricas" (Eje de precariedad y economía feminista, 2024, p. 218) por el lugar que ocupamos; transformando en redes de apoyo lo que hoy son cadenas de precariedad; desmontando los modos de vida sostenidos sobre la acumulación que emulan a la minoría global (la masculinidad cishegemónica, los estilos de vida de las clases altas, la blanquitud y los modos de vida urbanos); y abriéndonos a:

> alianzas incómodas o impensadas […] formas atiborradas de resistir en colectivo [que] van fortaleciendo la trama de lo común […] verdadero potencial creador de un contrapoder que permita sostener y transitar el recorrido hacia otras formas de organizar la vida (Comisión EFAY Contra la Ultraderecha 2025, p. 3).

Un conflicto irresoluble y global

El relato hegemónico insiste en que existen mecanismos para hacer desaparecer el conflicto. Esta ha sido la narración histórica del estado del bienestar: garantizar derechos universales en una economía capitalista. Desde el conflicto capital-vida, bien al contrario, se argumenta que es una excepción histórica no universalizable, asentada sobre la división sexual del trabajo, el expolio del sur global y el extractivismo. Afirmar esto no implica negar que el Estado tiene mecanismos para modular la intensidad del conflicto ni renunciar a ellos. Lo institucional está en debate. Hay quienes se esfuerzan por disputar la distribución, o por dar forma a sistemas de cuidados, como punta de lanza de una transformación estructural[8].

[8] El debate sobre los cuidados está muy vivo. En torno a ONU Mujeres se articula una propuesta más conciliadora. Frente a ella, se reivindica "la potencia transformadora de los cuidados" (nombre de una comisión temática del mencionado Primer Encuentro de EFAY), tanto desde los cuidados comunitarios (autónomos o entrelazados con lo institucional), como desde algunas políticas de cuidados, sobre todo, en lo local (*manzanas del cuidado* en Bogotá, la *estrategia para la democratización de los cuidados* en Barcelona...) y las impulsadas desde las revueltas populares, como la de Chile.

Otras, en cambio, confrontan directamente con lo que consideran estados tomados por el poder corporativo legal y/o ilegal (destacando aquí los narcoestados). En este debate, dos son los puntos de acercamiento. Primero, cualquier demanda al Estado se lee como una manera de tensionar al sistema, nunca como un horizonte. Segundo, se exige el acercamiento a lo comunitario, espacio que debe ser nutrido y del que aprender para hacer una transformación radical de lo institucional. De usarse, los mecanismos del Estado (del bienestar) han de servir para reinventar lo público-comunitario como un agente, junto a otros, responsable de la trama de la vida, dejando de ser mecanismo al servicio de la acumulación.

Hoy día, la negación del conflicto es particularmente visible en el relato de la transición verde y digital, con su promesa de resolución simultánea del cambio climático y la crisis socioeconómica mediante las energías renovables y la digitalización. Una mirada atenta al territorio-cuerpo denuncia que, lejos de cumplirse esta promesa de paz social, hay una nueva ofensiva extractivista global que avanza "las fronteras de la dominación [del capital] sobre partes de la naturaleza que podemos ver [y] partes que en su mayoría son invisibles a nuestros ojos" (Lobo, 2022, p. 8). Esta ofensiva se cruza con la expansión de las bioeconomías que ahonda la mercantilización de la vida; profundiza dinámicas neocoloniales y/o abre nuevas formas de "colonialismo verde" (Lang, 2024; Svampa, 2021); y conlleva una "repatriarcalización de los territorios" (Cruz Hernández y Bayón Jiménez, 2020). Frente a ello, se exige un "ecologismo anticolonial" (Sánchez Contreras, 2025) que reconozca el decrecimiento metabólico como una realidad inevitable que debe abordarse de manera urgente y planificada, democráticamente decidida y desde coordenadas de reparación histórica y justicia social global y local.

De los cuidados invisibilizados a una nueva matriz socioeconómica

En la medida en que los mercados capitalistas se sitúan en el epicentro de las estructuras socioeconómicas, ni existe ni puede existir una responsabilidad colectiva en sostener la vida. Es aquí donde se entiende el papel de los cuidados, leídos como la *cara B* del sistema. No son cuidados invisibles, sino invisibilizados. El conflicto capital-vida *desaparece* porque se lidia con él en las esferas que políticamente no existen al haber sido detraídas de politicidad. Esta invisibilización se liga profundamente con la destrucción de la comunidad y la asignación de la responsabilidad del cuidado a lo privado-doméstico; así como con la feminización de los cuidados, erigida sobre una *ética reaccionaria del cuidado* marcada por la racialización y la clase.

La invisibilidad es irresoluble en el marco de esta cosa escandalosa. Cuando se habla de *poner los cuidados en el centro* se habla de otros cuidados posibles y anhelados: los que hoy son periféricos y están en resistencia, incluso los que aún no existen. Podrían llamarse *cuidados rebeldes*. Para empujar hacia ahí se precisa una mirada transfeminista capaz de visualizar las redes que exceden la cisheteronorma ("lo cosido de manera imperfecta, y por lo tanto capaz de unirse a otro", Laterra, 2024); y una mirada ecofeminista, capaz de nombrar las prácticas que cuidan simultáneamente vida humana y no humana.

Estos *cuidados rebeldes* estarían en el centro de una nueva matriz socioeconómica desmercantilizada, arraigada al territorio y recampesinizada a la que llegaríamos tras un profundo reajuste sectorial y una reorganización de los trabajos esenciales. Este mundo-otro, no ha de impulsarse desde el vacío, sino desde las fugas que ya existen: los cuidados comunitarios, las luchas en defensa del territorio frente al extractivismo; las economías campesinas que transitan hacia la agroecología; la economía social solidaria transformadora no tergiversada como un capitalismo amable; y las economías populares que tejen comunidad. Todas ellas son formas de "producir lo común" (Gutiérrez Aguilar., 2020; Linsalata et al., 2025); modos de "economías-otras" (Alba Carosío ,2021; Bordagaray y Bustos Moreschi, 2021); "experiencias cooperativas en el sostenimiento de la vida" (Vega Solís et al., 2018).

Para empujar hacia ahí es imprescindible reinventar las estrategias de lucha descentrando a los mercados y activando la potencia política de los cuidados invisibilizados, como sucedió en las huelgas feministas internacionalistas de 2018 y 2019. Son precisas herramientas de lucha como el sindicalismo feminista, que retoma el sindicalismo de clase priorizando la lucha desde los sectores más precarizados, feminizados y racializados; y del biosindicalismo, aquel que "lucha por todos los derechos que se juegan en la vida cotidiana" (Pimentel Lara et al., 2021, p. 15).

Construyendo horizontes de esperanza: el buen convivir

Defender la vida que hay, politizar el malestar y construir horizontes de esperanza son tres ejes por los que transita la apuesta política por la sostenibilidad de la vida. Pueden resumirse en uno solo: retejer la trama rota de la vida.

Esto requiere una insurrección macropolítica que desmonte el andamiaje capitalista, saliéndonos de la lógica del crecimiento y sustituyéndola por una lógica de la sobriedad informada (consciente de los límites y su traspaso), la redistribución multidimensional radical y el cuidado mutuo. E implica también una insurrección micropolítica, que pasa por un movimiento de arraigo en el territorio cuerpo-tierra y por la ruptura con la fantasía de la individualidad, haciendo posible la *ternura radical*, en la que toda vida sea llorada y celebrada[9].

En este camino, se abre la pregunta profunda de cuál es la vida que merece ser vivida, recogida al nombrar el buen convivir. Son imprescindibles palabras nuevas para nombrar mundos posibles, utopías prefiguradas en el presente y saboreadas en el pasado. El buen convivir es, quizá, una de esas "palabras atravesadas en la garganta" de las que habla Rolnik (2019) que pugnan por salir y, mientras no brotan, nos enferman.

Buen vivir o bien vivir son pobres traducciones de diversos modos de nombrar en lenguas originarias de *Abya Yala* horizontes colectivos que rompen con el desarrollo y que expresan modos de vida que ya son, basados en la comunidad y la armonía con la tierra. Es una realidad para algunos pueblos, que no podemos idealizar ni fagocitar, sino que nos convoca a buscar en la memoria de cada territorio. Es una pregunta política sobre aquello a lo que aspiramos en común: qué es un buen vivir juntxs y cómo hacerlo posible. No tiene contenido predefinido, pero sí se conocen los dos criterios éticos que lo marcan: universalidad (o es para todxs, o no es) y singularidad (o respeta la vida como flujo diverso, o no es), así como sus límites biofísicos, establecidos por un planeta finito. Es un llamado a pensar que hay un antes y un después de la instalación de esta cosa escandalosa. Es un llamado a reconstruir el tejido económico para que las vidas se sostengan "sobre la alegría de otras vidas"[10].

Nombrar el buen convivir es hacer una *práctica de la esperanza*. Ante el colapso ecosocial, no se confía en fórmulas salvadoras, que ni se tienen ni se buscan. Se confía en que hay criterios e imaginación política. Hay prefiguraciones de otros mundos posibles: algunos están por venir; otros están en la memoria: el futuro que ya fue, llama que puede revivir; otros más son las fugas que están resolviendo vidas concretas. Quizá falte una mirada integradora de todos ellos, capaz de nombrar que, juntos, configuran una alternativa sistémica. Quizá falten palabras para designar este horizonte de esperanza. Pero se sabe reconocer la urgencia y la complejidad máxima de esta labor sin caer en el *colapsismo*, la desesperanza o el miedo. Porque entre el hoy y el horizonte no hay un vacío, sino un camino que se recorre cuidando lo que está vivo. Este cuidado de la vida que ya hay es la única posibilidad de que exista un futuro y es la tarea concreta que reconstruye cotidianamente la alegría. Este es el significado profundo de la apuesta por la sostenibilidad y defensa de la vida.

Bibliografía

Agenjo-Calderón, Astrid (2021). *Economía Política Feminista. Sostenibilidad de la Vida y Economía Mundial*. Los Libros de la Catarata.

Bordagaray, Sofía & Bustos Moreschi, Cecilia (coords.) (2021). *Otras Economías. la Autogestión desde una Perspectiva de la Sostenibilidad de la Vida*. FUNDEPS.

[9] Estudiantes movilizadas en la Universidad Nacional Autónoma de México definen así la ternura radical: "ser capaz de movilizarse por una mujer que no conoces, de cuyo contexto no sabes nada […] Se trata de una forma de volver, entonces, a relacionarnos con el mundo" (Gil, 2022, p. 306).

[10] Parafraseamos aquí a Fernanda Moscoso Briceño, de la cooperativa de economía feminista Desbordadas, comunicación personal 13 de octubre de 2025.

Bravo Arias, Amparo, Moscoso Briceño, Fernanda & Valencia, Catalina (2023). Estrategias Feministas ante la Insistencia Neoliberal. Recorridos desde la Revuelta de Octubre. En Cristina Carrasco y Corina Rodríguez Enríquez (eds.), *Voces desde las Economías Feministas* (pp. 77-120). Entrepueblos.

Cabnal, Lorena (2010). Acercamiento a la Construcción de la Propuesta de Pensamiento Epistémico de las Mujeres Indígenas Feministas Comunitarias de Abya Yala. En Acsur-Las Segovias (ed.), *Feminismos Diversos. El Feminismo Comunitario* (pp. 11-25). Acsur-Las Segovias.

Carosío, Alba (coord.) (2021). *Economías Transformadoras en Clave Feminista*. REMTE y Marcha Mundial de Mujeres.

Carrasco Bengoa, Cristina (2001). La Sostenibilidad de la Vida Humana. ¿Un Asunto de Mujeres? *Mientras Tanto*, *82*, 43-70.

Carrasco Bengoa, Crisitina & Rodríguez Enríquez, Corina (2023). Introducción. Diálogos Posibles para Ampliar Miradas. En Carrasco y Rodríguez (eds.). *Voces desde las Economías Feministas*, (pp. 17-40). Entrepueblos.

Carrasco Bengoa, Crisitina & Rodríguez Enríquez, Corina (eds.) (2023). *Voces desde las Economías Feministas. Resistencias, Arraigos, Cuidados*. Entrepueblos.

Celiberti, Lilian (coord.) (2019). *Las Bases Materiales que Sostienen la Vida. Perspectivas ecofeministas*. Cotidiano Mujer y Colectivo Ecofeminista Dafnias.

Colectiva XXK; Sempreviva Organizaçao Feminista (2021). *Juntas y Revueltas. explorando territorios de la economía feminista*. Rosa Luxemburg Foundation.

Comisión EFAY Contra la Ultraderecha (2025). Relatoría Comisión 3. Contra La Ultraderecha. Interpretar y Enfrentar su Avance. En *Primer Encuentro de Economía Feminista en Abya Yala*, 26/28.03.2025. Buenos Aires.

Congreso de Economía Feminista (2023). *Relatoría VIII Congreso de Economía Feminista. BARCELONA, 16-18 de Marzo 2023* [Archivo PDF]. https://congresoeconomiafeminista.org/relatoria/

Hernández, Cruz D. T. & Bayón Jiménez, Manuel (coords.) (2020). *Cuerpos, Territorios y Feminismos. Compilación Latinoamericana de Teorías, Metodologías y Prácticas Políticas*. Ediciones Abya-Yala, Libertad bajo palabra y Bajo Tierra Ediciones.

Eje de precariedad y economía feminista (2024). Breve Vocabulario Rebelde de Economía Feminista. En Amaia Pérez Orozco (comp.), *Economías Feministas. Arraigo, Vínculo, Subversión* (pp. 191-228). Traficantes de Sueños.

Ezquerra Samper, Sandra (2016). El Pecado Original no Fue Acto de Mujer. Del Marxismo a la Economía Política Feminista. *Revista de Economía Crítica*, *22*, 126-143.

Farias, Nalu & Moreno, Tica (2023). Desde la Vida, contra el Capital. Reflexiones desde una Economía Feminista en Movimiento. En Cristina Carrasco & Corina Rodríguez (eds.), *Voces desde las Economías Feministas* (pp. 57-76). Entrepueblos.

Gabbert, Karim & Lang, Miriam (eds.) (2019). *¿Cómo se Sostiene la Vida en América Latina? Feminismos y Re-Existencias en Tiempos de Oscuridad*. Fundación Rosa Luxemburg/Ediciones Abya-Yala.

Galindo, María (2021). *Feminismo Bastardo*. Mujeres Creando.

Gil, Silvia L. (2023). Cuidados, Interdependencia, Vulnerabilidad y Luchas por la Vida. Un Nuevo Paisaje Político-Filosófico. *Encrucijadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales*, *23*(2), r2301.

Gil, Silvia L. (2022). *Horizontes del Feminismo. Conversaciones en un Tiempo de Crisis y Esperanza*. Bajo Tierra Ediciones.

Gómez Sánchez, Lucía (2022, 4 de mayo). *Vida Neoliberal y Disputa Cultural. Otras Cartografías Políticas.* https://www.pikaramagazine.com/2022/05/vida-neoliberal-y-disputa-cultural-otras-cartografias-politicas/

Gutiérrez Aguilar, Raquel (coord.) (2018). *Comunalidad, Tramas Comunitarias y Producción de lo Común. De-*

bates Contemporáneos desde América Latina. Pez en el Árbol, Casa de las Preguntas.

Guzmán Arroyo, Adriana (2019). *Descolonizar la memoria, Descolonizar los feminismos*. Tarpuna Muya.

Hernando, Almudena (2012). *La Fantasía de la Individualidad. Sobre la Construcción Sociohistórica del Sujeto Moderno*. Katz.

Herrero, Yayo (2023). *Toma de Tierra*. Caniche.

Lafuente Funes, Sara (2021). *Mercados Reproductivos. Crisis, Deseo y Desigualdad*. Katakrak.

Lang, Miriam (2024). Degrowth, Global Asymmetries, and Ecosocial Justice. Decolonial Perspectives from Latin America. *Review of International Studies*, *50*(5), 921-931.

Laterra, Patricia (2024). Cosido de manera imperfecta, y por lo tanto capaz de unirse con otro. Comunidad y cuidados trans, un abordaje de la cuestión. *El lugar sin límites. Revista de Estudios y Políticas de Género*, *10*, 186-212.

Linsalata, Lucía, Navarro, Mina Lorena, Raquel, Cornejo, Amaranta, & Gutiérrez, Raquel (2025). *Apostar por lo Común en un Mundo Dañado. Hacia una Perspectiva de la Interdependencia*. Bajo Tierra.

Lobo, Natalia (2022). *Las Nuevas Formas de los Viejos Mecanismos de Apropiación de la Naturaleza. Control de Cuerpos-Tiempos-Territorios y Política Feminista*. Sempreviva Organização Feminista y Fundação Rosa Luxemburgo.

Martins, Leda M. (2021). *Performances do tempo espiralar, poéticas do corpo-tela*. Cobogó.

Pérez Orozco, Aamia (2014). *Subversión feminista de la economía. aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*. Traficantes de sueños.

Pié Balaguer, Assupció (2019). *La Insurrección de la Vulnerabilidad*. Universitat de Barcelona.

Pimentel Lara, Rafaela, Cisneros Sánchez, Constanza, Caballero Richard, Aamalia & Rojo Delgado, Ana (2021). *Biosindicalismo desde los Territorios Domésticos*. Territorio Doméstico.

Rivera Cusicanqui, Silvia (2010). *Ch'ixinakax utxiwa. una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Tinta Limón.

Rolnik, Suely (2019). *Esferas de la Insurrección. Apuntes para Descolonizar el Inconsciente*. Tinta Limón.

Sánchez Contreras, Josefa (2025). *Despojos Racistas. Hacia un Ecologismo Anticolonial*. Anagrama.

Segato, Rita L. (2016). *La Guerra contra las Mujeres*. Traficantes de sueños.

Svampa, Mariestella (2021). Feminismos Ecoterritoriales en América Latina. Entre la Violencia Patriarcal y Extractivista y la Interconexión con la Naturaleza. *Documentos de trabajo (Fundación Carolina). Segunda época*, (59), 1.

Valencia, Sayak (2020). *Capitalismo Gore*. Melusina.

Vega Solís, Cristina, Martínez-Buján, Raquel & Paredes Chauca, Myriam (coords.) (2018). *Cuidado, Comunidad y Común. Experiencias Cooperativas en el Sostenimiento de la Vida*. Traficantes de Sueños.

2. REAPROPIARNOS DE LA VIDA: SOBERANÍA ALIMENTARIA Y DISPUTA POR LA LIBERTAD EN EL CAPITALISMO NEOLIBERAL

Nazaret Castro Buzón[11]

Resumen

La soberanía alimentaria surge en la década de 1990 en el seno de La Vía Campesina como una crítica a la noción de seguridad alimentaria, desplazando el foco desde el acceso a los alimentos hacia la cuestión del poder: quién decide qué, cómo y para quién se produce. Este trabajo analiza cómo estas luchas disputan el significado de la libertad en un contexto neoliberal, donde suele reducirse a la capacidad de elegir entre opciones de mercado.

En diálogo con Aurélien Berlan, se aborda una concepción ecosocial y materialista de la libertad que cuestiona la aspiración moderna a liberarse de las tareas que sostienen la vida mediante su delegación en sujetos subordinados o en mecanismos impersonales del mercado. Frente a ello, Berlan reivindica la autonomía como una forma emancipadora de libertad, en su dimensión política y material.

Este artículo sostiene que la preferencia de las luchas indígenas y campesinas por el término soberanía no es casual: enfatiza la cuestión del poder político y el derecho a decidir sobre las condiciones que hacen posible la reproducción de la vida. Así, estas luchas constituyen intentos de reapropiación colectiva de las condiciones materiales de la reproducción de la vida frente a su creciente mercantilización.

Palabras clave: soberanía alimentaria, extractivismo, autonomía, libertad

Introducción

La alimentación constituye un terreno privilegiado para observar las transformaciones sociales y el modo en que el avance del capitalismo afecta a territorios, cuerpos y subjetividades. Los sistemas agroalimentarios cristalizan relaciones de poder que expresan opresiones vinculadas a la acumulación de capital, la colonialidad, la división sexual del trabajo y la apropiación de la naturaleza. En las últimas décadas, bajo el avance del neoliberalismo financiarizado, se ha consolidado un régimen agroalimentario corporativo caracterizado por la concentración empresarial, la expansión del agronegocio, el acaparamiento de tierras y la creciente mercantilización de las condiciones materiales de la vida. En ese contexto, la alimentación queda subordinada a las lógicas de rentabilidad y acumulación, al tiempo que se profundizan procesos de despojo territorial, degradación ecológica y dependencia alimentaria.

Frente al avance de este modelo extractivo, la soberanía alimentaria emergió en los años 90 como una de las formulaciones políticas más relevantes por parte de lo que llamaré las *luchas alimentarias*, articuladas en torno a La Vía Campesina. Más que una propuesta limitada a la producción agrícola o al acceso a alimentos suficientes, estas luchas plantean una disputa en torno a quién decide sobre las condiciones materiales que sostienen la vida.

Este trabajo adopta una perspectiva teórico-crítica e interdisciplinar. Sostengo que la soberanía alimentaria puede entenderse como una resistencia al régimen agroalimentario corporativo y, al mismo tiempo, como una disputa más amplia en torno a la noción de libertad dominante en el capitalismo neoliberal. Para desarrollar este argumento, articulo debates provenientes de los estudios críticos agrarios, la ecología política, el ecofeminismo y la crítica del valor. A partir de este diálogo teórico, propongo interpretar la soberanía alimentaria no solo como una reivindicación agraria, sino como un concepto-horizonte capaz de articular luchas diversas contra las dinámicas contemporáneas de mercantilización, despojo y devastación ecológica.

Este texto está articulado en torno a las que considero las tres aportaciones cruciales de la soberanía alimentaria, como teoría y como praxis. Un primer apartado se centra

[11] Nazaret Castro Buzón es profesora de Sociología en la Facultad de Ciencias del Trabajo de la Universidad de Cádiz (UCA) e integrante de la red transnacional de investigación feminista La Laboratoria. Email: nazaretcastro@gmail.com

en su capacidad para disputar la hegemonía del régimen agroalimentario corporativo, entendido como correlato de la fase financiarizada, globalizada y neoliberal del capitalismo. Recorro aquí la genealogía del concepto y el modo en que se confronta con la noción de seguridad alimentaria. La segunda sección aborda el potencial político de la soberanía alimentaria para impugnar la conceptualización neoliberal de la libertad entendida como elección entre preferencias; también la idea, mucho más antigua, de emancipación como exención de las tareas que sostienen la vida, delegándolas en sujetos oprimidos. Desde esta perspectiva, la libertad se vincula a la capacidad real de autonomía y control político de los procesos que garantizan el sostenimiento de la vida. Un tercer apartado da cuenta del potencial político de la soberanía alimentaria como marco articulador de lo que llamo *luchas alimentarias* que, con gramáticas muy diversas, se articulan en torno a un lenguaje común. Por último, sintetizo los aportes de este artículo en un apartado de conclusiones.

Soberanía alimentaria como resistencia al régimen agroalimentario corporativo

La organización de los sistemas agroalimentarios ha tenido un lugar destacado en el sistema capitalista desde sus mismos orígenes, cuando las plantaciones sustentaron los procesos de acumulación originaria (Moore, 2013) y produjeron jerarquías racial-coloniales que perduran hasta nuestros días. De hecho, se pueden distinguir diferentes regímenes alimentarios en relación con los ciclos sistémicos de acumulación de los que hablaba Arrighi (Chapetón, 2024). El actual es un *régimen alimentario corporativo* que corresponde a la fase de expansión financiera del ciclo estadounidense de acumulación; en otras palabras, es la organización de los sistemas alimentarios propia del capitalismo en su fase neoliberal y financiarizada (Castro et al., 2019).

Bajo el régimen agroalimentario corporativo, un pequeño grupo de empresas transnacionales controlan el sector de la biotecnología, semillas y agroquímicos (Bayer, Corteva, Syngenta Group, BASF), la comercialización de los granos (Cargill, ADM, Bunge, Louis Dreyfus, COFCO)[12], la producción de comestibles ultraprocesados (Unilever, Nestlé, PepsiCo, Coca-Cola) y la distribución (Carrefour, Walmart, Amazon; o, para el caso español, Mercadona).

La expansión de estas corporaciones ha sido a costa de los sistemas alimentarios locales, sobre todo en regiones del sur global donde la agricultura familiar y campesina estaba todavía muy extendida cuando llegó la avanzada del capitalismo neoliberal y su ofensiva extractivista. En América Latina y en África, se extendió el modelo del agronegocio basado en monocultivos con ayuda de la Organización Mundial del Comercio, el Banco Mundial y el FMI, que impusieron políticas de ajuste estructural que incluían la liberalización de la agricultura. Amplias capas de la población campesina pasaron a ser cada vez más dependientes de las grandes corporaciones que les venden los insumos, desde semillas "mejoradas" a fertilizantes y pesticidas. Al mismo tiempo, en las últimas décadas se activa un proceso de nuevos cercamientos que acapara tierras, agua y energía, al tiempo que desplaza y despoja a comunidades campesinas e indígenas, en algunos casos, con extrema violencia[13].

Así, el agronegocio se ha convertido en la forma hegemónica de cultivar la tierra. Supone un intento de aumentar la productividad a través de mecanismos como el aumento de la escala de las explotaciones, el paquete tecnológico formado por semillas híbridas/transgénicas y por agroquímicos y la separación del lugar en que se desarrolla la producción del lugar donde se ejecuta la estrategia de negocios (Gras & Hernández, 2013). Es el correlato, en el ámbito de la agricultura, de la economía neoliberal: convertido el alimento en mercancía, ya no se trata de producir comida, sino dinero. El cultivo de la tierra se desconecta del territorio, tanto de las necesidades de la población como de los recursos del terri-

[12] Estas cinco comercializadoras de granos mueven entre el 70 y el 80% del comercio mundial de cereales y semillas oleaginosas (Shaud et al, 2026).

[13] Así lo muestran los informes de los últimos años de la ONG *Global Witness*, que evidencian que los intereses del agronegocio están detrás de buena parte de los casos de asesinato y hostigamiento contra defensoras del territorio. Mi propio trabajo de campo ha mostrado el vínculo entre el paramilitarismo en Colombia y la expansión del monocultivo palmero (Castro, 2020).

torio. Como resultado, la tierra se degrada, el agua se contamina y el campesinado es despojado. Este proceso puede entenderse dentro de lo que Nancy Fraser (2023) ha descrito como capitalismo caníbal: la acumulación del capital requiere devorar continuamente las condiciones sociales y ecológicas de las que depende[14].

El modelo del agronegocio se expandió junto con un discurso que lo presentaba como inevitable si se quería acabar con el hambre en el mundo. A comienzos de los años 70, cuando comenzaba a despegar el neoliberalismo, comenzó a hablarse de seguridad alimentaria, que en 1974 la FAO definió como "*disponibilidad* suficiente de alimentos a precios razonables" (FAO, 1974)[15]. En 1996, la misma FAO precisaba así el concepto: "acceso físico y económico a suficientes alimentos, *inocuos* y nutritivos, para satisfacer sus necesidades alimenticias y sus *preferencias*" (FAO, 1996). Una alimentación suficiente se plantea como un medio para alcanzar el desarrollo, pero no se nombra como derecho, ni se tienen en cuenta las peculiaridades de cada territorio ni la participación de su población.

En la práctica, la seguridad alimentaria sirvió para aumentar los beneficios corporativos a costa de los sistemas alimentarios locales. Como explica Vandana Shiva para el caso de la India, las nuevas leyes de inocuidad alimentaria impusieron una excesiva burocracia a las economías autoorganizadas a pequeña escala que producían y comercializaban alimentos (Shiva, 2024). Millones de pequeños molinos de aceite tuvieron que cerrar y muchos vendedores ambulantes de alimentos saludables vieron perseguida su actividad mientras se expandía el consumo de productos ultraprocesados. En la práctica, el libre mercado se impuso frente a la *libertad alimentaria* de los pueblos y generó lo que Shiva llama *totalitarismo alimentario* (2024, p. 136).

La Vía Campesina, una articulación transnacional de movimientos y luchas campesinas y rurales surgida en 1993, entendió esta operación discursiva y propuso en 1996 un nuevo término: soberanía alimentaria. Se trata del "*derecho* de los pueblos a alimentos nutritivos y *culturalmente adecuados*, accesibles, producidos de forma sostenible y ecológica, y su *derecho a decidir* su propio sistema alimentario y productivo" (La Vía Campesina, 2007). Nótese que no habla ya de naciones, sino de pueblos, y que coloca el énfasis en *quién decide* en torno a la producción, distribución y consumo de alimentos. Es decir: frente al discurso que promovían las instituciones multilaterales, La Vía Campesina respondía que la cuestión alimentaria no puede reducirse al acceso a alimentos suficientes, sino que debe abordarse una pregunta política más profunda: quién decide qué se produce, cómo se produce y para quién se produce. No solo importa acabar con el hambre, sino también garantizar a los pueblos que puedan seguir cultivando los alimentos que conforman su tradición gastronómica, partiendo de sus saberes locales y garantizando la sostenibilidad de su territorio.

A mediados de los años 90, el régimen agroalimentario corporativo estaba ya consolidado y se expandía con rapidez. El resultado, en regiones como América Latina y África, fue la proletarización de la población campesina, que pasaba de una relativa autonomía productiva a la heteronomía propia de la relación salarial (Castro, 2025). La soberanía alimentaria fue un "contramovimiento estratégico" frente al ataque contra los sistemas alimentarios de los territorios, en nombre del desarrollo y de una noción de seguridad alimentaria que equipara progreso y eficiencia industrial (McMichael, 2014).

Soberanía alimentaria como disputa por la noción de libertad

La diferencia radical entre las concepciones de seguridad y de soberanía alimentaria se entiende mejor observada desde el problema político de la libertad. Es significativo cómo, con la consolidación del orden neoliberal, la definición de seguridad alimentaria evoluciona hacia un acento en las "preferencias" individuales, frente al modo en que La Vía Campesina subraya el derecho a alimentos "culturalmente adecuados". La libre

[14] Desde la teoría crítica del valor, Jappe (2019) sostiene que la lógica de valorización capitalista conduce a una dinámica autófaga, en la que la sociedad termina socavando sus propios fundamentos materiales.

[15] La cursiva es mía en esta cita y en las que siguen.

elección entre una serie de alternativas proporcionadas por el mercado tiende a convertirse en la definición hegemónica de libertad en la fase neoliberal del capitalismo, esa que trae como correlato el régimen alimentario corporativo. Los estantes de los supermercados y grandes superficies simbolizan esa pretensión de libertad, tan ficticia como la variedad que aparentan esas mercancías alimentarias: tras sus llamativos embalajes, de diferentes formas y colores, se oculta la homogeneidad tanto de los ingredientes como de los grupos corporativos que hay detrás de esas marcas (Castro, 2017).

La elección no es tan libre cuando estamos escogiendo entre opciones casi idénticas. Tampoco es tan libre cuando estamos condicionados por un aparato propagandístico que nos bombardea a mensajes publicitarios constantes y cuando esos productos comestibles –que no alimentos– han sido diseñados para hacernos adictos a una mezcla infalible de azúcar, grasas vegetales y sal. Decía Simone Weil (2002) que la libertad no radica en el deseo, sino en la voluntad. ¿Acaso millones de personas eligen la comida basura porque son libres? Anselm Jappe responde:

> [E]n medio de un bombardeo mediático masivo y continuo a favor de ciertos estilos de vida, la "libre elección" está bastante condicionada. Pero no se trata solamente de "manipulación" […] el acceso a la plenitud del ser humano requiere la ayuda de quien ya la posee, al menos parcialmente. *Dejar libre curso al desarrollo "espontáneo" no implica crear las condiciones para la libertad.* La "mano invisible" del mercado termina en el monopolio absoluto o en la guerra de todos contra todos, no en la armonía. Así, no ayudar a alguien a desarrollar su capacidad de diferenciación significa condenarlo a un infantilismo perpetuo (Jappe, 2011, p. 238).

Jappe está apuntando a la diferencia central entre las dos nociones clásicas de libertad: libertad negativa, entendida como ausencia de interferencia o coacción, y libertad positiva, como capacidad efectiva de autodeterminarse. No basta con que no haya coacción directa: una persona necesita bases materiales que garanticen que pueda ejercer efectivamente su libertad y autodeterminación. Frente a la hegemonía neoliberal, que reduce la libertad a la posibilidad de que el Estado no intervenga el mercado y a que el individuo elija entre las posibilidades que el "libre" mercado ofrece, una idea más amplia de libertad implica crear las condiciones que la hagan posible.

Desde la crítica del valor, Jappe enfatiza cómo convertir el alimento en mercancía implica suprimir sus cualidades. En una sociedad en la que todo se cuantifica, como requiere la ley del valor que rige el sistema capitalista, los alimentos se miden como una suma de calorías, proteínas o vitaminas, sin reparar en que el procesamiento industrial altera sus cualidades y, por tanto, su capacidad para alimentarnos (Shiva, 2024). Esa visión del alimento como mera suma de cantidades de nutrientes remite a una visión mecanicista del cuerpo y de la naturaleza que, como nos enseñó el pensamiento ecofeminista, tiene una raíz común con la opresión patriarcal y colonial (Mies, 2019; Mies & Shiva, 2014). La equivalencia mercantil oculta la diferencia cualitativa entre alimentos históricamente arraigados y productos comestibles diseñados bajo criterios de rentabilidad. Existen amplias evidencias científicas de los impactos negativos sobre la salud –también la salud mental (Lane et al, 2024)– del consumo de los productos ultraprocesados que promueven los intereses corporativos.

Frente al discurso neoliberal que reduce la libertad a elección entre preferencias, y oculta así los intereses económicos y políticos que sostienen el régimen agroalimentario corporativo, la soberanía alimentaria apunta a la cuestión crucial de quién decide qué se produce, cómo se produce, para qué y para quién se produce. El concepto alberga otra idea de libertad: la que se ancla en la capacidad de tomar decisiones sobre los modos de producción y consumo. En otras palabras: reapropiarse de la capacidad de sustentarse, que es precisamente lo que el sistema capitalista arrancó a los pueblos[16], frente

[16] Dos textos clásicos me parecen imprescindibles para entender este proceso por el que el capitalismo, como modo de producción y como lógica de dominación, separó a la clase trabajadora de los medios para asegurarse su sustento: el célebre Capítulo XXIV de *El Capital* de Karl Marx (2016) y *La gran transformación* de Karl Polanyi (2011).

a un sistema capitalista que canibaliza las bases materiales y sociales de nuestro sustento, volviéndonos cada vez más dependientes de prótesis tecnológicas (Berlan, 2024; Fraser, 2023).

Un imaginario de la libertad más allá del mito del Progreso

El filósofo anarquista Aurélien Berlan llama a reconstruir un imaginario de la libertad atravesado por una autonomía que no pretenda superar los límites de nuestra existencia corpórea y animal, sino minimizar "las dependencias materiales asimétricas que constituyen el fundamento de las relaciones de dominación" (2024, p. 230). El autor interpreta la tradición occidental de la libertad como un intento de endosar a otros (animales, mujeres, pueblos colonizados)[17] las tareas materiales que sostienen la vida, a través de estructuras como la esclavitud, el patriarcado o el mercado.

En otras palabras: liberarnos de las tareas que garantizan nuestro sustento solo es posible a través de relaciones de dominación. Y eso no solo es deleznable en términos éticos, sino que también imposibilita que seamos verdaderamente libres, en el sentido de seres autónomos, capaces de hacerse cargo de sus bases materiales de existencia. Esta noción de autonomía no tiene nada que ver con la ficción patriarcal de un individuo masculino totalmente independiente –esa fantasía de la individualidad de la que habla Hernando (2018)– ni con el mito moderno del Progreso, que concibe una humanidad capaz de producir sin dependencias ni vínculos con la trama de la vida (Herrero, 2025). Antes bien, apela a la interdependencia dentro de una comunidad libre (Bookchin, 2022) y a una conciencia de ecodependencia que atraviesa a las comunidades indígenas y campesinas.

Mies & Shiva (2014) proponen una *perspectiva de subsistencia* para colocar en el centro el sostén de la vida e impugnar la idea de que las economías campesinas y de subsistencia constituyen una forma atrasada de producción. Abro aquí una breve digresión para aclarar mi preferencia por la expresión *perspectiva del sustento*, por la connotación de escasez que pueden comportar las categorías 'subsistencia' y 'supervivencia': apunto así que las economías campesinas pueden ser abundantes, como he podido registrar ampliamente en mi trabajo de campo (Castro, 2020; Castro et al, 2019). También trato de disputar la idea de que esas labores –cultivar la tierra, cocinar, criar– se limitan a dar continuidad a lo ya existente: por el contrario, constituyen tareas profundamente creativas, que tensionan la separación moderna entre el trabajo cualificado y el no cualificado, el intelectual y el manual, el espacio público y el privado.

Mies (2019) propone salir de la dicotomía del reino de la necesidad versus el reino de la libertad, para conceptualizar una "libertad dentro del reino de la necesidad" que pueda ser extensible a toda la población. Superar el binarismo reino de la libertad versus reino de la necesidad es, así, un paso necesario para pensar la emancipación por fuera de la tentación constante de dominar a otros sujetos a quienes se obligue a cargar con el "reino de la necesidad".

¿Cómo encaja la soberanía alimentaria con esta discusión? Berlan habla de *autonomía alimentaria*. En su crítica a Isaiah Berlin, define la libertad negativa como "la libertad de poder decidir *uno solo*, de manera soberana" (Berlan, 2024, p. 75). Esa es, desde luego, la conceptualización de soberanía desde la teoría política clásica y de autores como Bataille (1996). Sin embargo, las luchas por la soberanía alimentaria, seguidas después por otras –articuladas en torno a la soberanía energética o a la soberanía digital– han resignificado el término. No se trata aquí de individualismo, sino de autonomía colectiva en interdependencia. No es la soberanía del soberano y tampoco de las naciones: es la soberanía de los pueblos. Lo que están reivindicando estas luchas es la capacidad de decidir en torno a las condiciones materiales de su existencia y, en particular, a la más central de tales condiciones: la alimentación.

Sostengo que la opción de La Vía Campesina del término soberanía no es casual. Mientras que la autonomía remite principalmente a formas de autoorganización social, la soberanía

[17] La naturaleza, los pueblos colonizados (y racializados) y las mujeres son, dice Claudia von Werlhof, aquello por lo que la burguesía no quiere pagar (Von Werlhof, 1988).

introduce explícitamente la cuestión del poder político y del derecho a decidir. En el sur global, las comunidades campesinas mantienen aún formas significativas de autonomía material en la producción de alimentos: las economías del sustento basadas en la agricultura campesina todavía garantizan la vida social en algunas regiones; en muchos territorios, bajo la amenaza del capital en forma de penetración de las economías extractivas y, en concreto, de los agronegocios.

Las luchas en torno a la soberanía alimentaria están defendiendo, en muchos lugares, esas formas de vida autónomas frente a la ofensiva de un capital depredador que impone la mercantilización y financiarización de la tierra, la proletarización de quienes la habitan y la destrucción de los saberes que durante generaciones han sostenido la vida en común, como he documentado para los casos de Colombia (Castro, 2025; 2024) y Guatemala (Castro et al, 2019), entre otros. Esas decisiones se imponen desde otros niveles de poder, sean gobiernos nacionales, instituciones financieras internacionales o corporaciones agroalimentarias.

Así, la reivindicación de soberanía alimentaria expresa ante todo una demanda de control político sobre las condiciones que hacen posible la reproducción de la vida. Y de ahí la enorme potencia de la soberanía alimentaria, capaz de enfatizar al mismo tiempo la aspiración a la autosuficiencia en colectivo y la necesidad de colocar en el centro los procesos comunitarios de toma de decisiones. Una articulación esencial dado que, como expone Berlan (2024), en la modernidad ese ideal de liberación que abraza la burguesía supone la exención de las tareas materiales que garantizan el sustento, pero también de las tareas políticas que implica la dominación, que se delegan en los mecanismos impersonales del mercado.

Soberanía alimentaria como marco articulador de las luchas alimentarias

Todo lo anterior da cuenta del alcance político de la soberanía alimentaria como praxis y como concepto-horizonte capaz de articular luchas de gramáticas muy diversas, en el norte y en el sur global. Aun no estando exenta de contradicciones (Alonso Fradejas et al, 2008), sigue siendo una de las formulaciones políticas más potentes que existen para subvertir el régimen agroalimentario corporativo, así como el orden neoliberal en su conjunto. Por su amplitud y relevancia, se puede considerar a la soberanía alimentaria como un "movimiento civilizatorio" (McMichael, 2014, p.6) o como el paraguas bajo el cual convergen *movimientos alimentarios* de muy distinto tipo (Holt Giménez, 2013).

Hago aquí un inciso para explicar por qué prefiero hablar de *luchas alimentarias*, y no de movimientos alimentarios. Coincido con el análisis de Raquel Gutiérrez, para quien el término movimiento social, aunque contribuyó a subrayar el protagonismo social en el entendimiento de los procesos históricos, terminó encapsulando esa potencia en un concepto cerrado (2017), muchas veces reducido a la ciudadanía organizada en torno a demandas específicas y sectoriales frente al Estado. El riesgo es volver a "expulsar la lucha como clave para la intelección del asunto social" (Gutiérrez, 2017, p. 20).

Las luchas alimentarias comprenden procesos colectivos de muy diversas gramáticas y genealogías: resistencias agrarias y campesinas –como la red de La Vía Campesina y los innumerables procesos de resistencia territorial al modelo extractivista–, movimientos en contra del uso de agrotóxicos, activismo por un consumo crítico (*Slow Food*, redes de la economía social y solidaria), movimiento por la justicia ambiental y contra el racismo alimentario, iniciativas para crear huertos urbanos; etcétera. Los procesos organizativos forjados en torno a comunidades campesinas, afrodescendientes e indígenas del sur global albergan, en particular, una mayor capacidad para la organización comunitaria de la reproducción de la vida colectiva. Disputan el régimen alimentario corporativo una cuestión esencial: la consideración del alimento como un derecho, no una mercancía, y la defensa de un vínculo con la tierra que no la considere un recurso ni un mero instrumento para hacer dinero.

Además, las luchas alimentarias revelan el modo en que el régimen alimentario corporativo se vale de las opresiones entrecruzadas de clase, sexo-género, racialidad y especie (Castro, 2020), constituyéndose en un terreno privilegiado para entender el modo en que la acumulación del capital requiere la dominación y desvalorización de aquellos seres otrorizados, relegados por la modernidad occidental del rango de plena humanidad: las mujeres, los pueblos colonizados, las clases no propietarias y todos los seres no humanos.

El *capitalismo caníbal* del que habla Fraser (2023) se expresa, en el ámbito de los sistemas alimentarios, como degradación de suelos, la pérdida de biodiversidad agrícola y la creciente dependencia de infraestructuras energéticas fósiles. En este contexto, las luchas por la soberanía alimentaria pueden interpretarse como intentos de reconstruir las bases ecológicas y sociales de la reproducción de la vida frente a la dinámica letal y autodestructiva que caracteriza al régimen alimentario capitalista. Más que un programa cerrado, la soberanía alimentaria funciona como un concepto-horizonte que permite articular luchas diversas en torno a la reapropiación colectiva de las condiciones materiales de la vida.

En este sentido, las luchas alimentarias son *luchas por los límites*, como denomina Fraser (2013) a los conflictos en torno a las fronteras que el capitalismo establece –y constantemente desestabiliza– entre economía y reproducción social, producción y naturaleza, explotación y expropiación, o mercado y poder público. Estas luchas emergen cuando la expansión del capital erosiona las condiciones que sostienen la vida social y ecológica, disputando la mercantilización de la vida y la apropiación de espacios hasta entonces situados, al menos parcialmente, fuera del mercado. El llamado de Fraser es a trascender delimitaciones y etiquetas, para abordar de forma simultánea las disputas sindicales, feministas, ecologistas, antirracistas y territoriales, en defensa de aquello que debe quedar protegido de la lógica de la acumulación.

Conclusiones

He defendido en estas páginas que las luchas alimentarias permiten visibilizar el carácter caníbal del capitalismo contemporáneo: la expansión del agronegocio, la degradación de los territorios, el despojo campesino y la destrucción de saberes vinculados al cultivo y el sustento revelan el modo en que la acumulación capitalista requiere de la permanente apropiación de ámbitos situados parcial o totalmente fuera de la lógica mercantil. La irrupción de la soberanía alimentaria en los años 90 logró desplazar el problema alimentario del discurso de la gestión tecnocrática hacia la capacidad de los pueblos para decidir sus sistemas alimentarios. De ahí que las luchas por la soberanía alimentaria puedan interpretarse también como *luchas por los límites* frente a la expansión ilimitada del capital. En otras palabras, apuntan a la desmercantilización de los sistemas alimentarios: del trabajo, de la tierra y de las relaciones sociales que lo sustentan.

Así, la soberanía alimentaria funciona como un concepto-horizonte capaz de articular luchas diversas –campesinas e indígenas, ecologistas, feministas, antiimperialistas; etc.– en torno a una cuestión común: la reapropiación colectiva de las condiciones materiales de existencia. Su relevancia política radica precisamente en abrir la posibilidad de imaginar formas de libertad y autonomía no sustentadas en relaciones de dominación ni en la destrucción de la vida, sino en una autonomía basada en la interdependencia, la ecodependencia, el apoyo mutuo y la reconstrucción de vínculos comunitarios capaces de sostener mundos habitables.

Finalizo con una breve consideración sobre el lugar desde el que se escribe este artículo y las implicaciones ético-políticas que lo atraviesan. Este texto forma parte de una investigación en curso sobre el modo en que la alimentación refleja formas de organización social, relaciones de poder y vínculos con los territorios y la trama de la vida. No pretendo ofrecer respuestas cerradas, pero sí asumo explícitamente una perspectiva crítica frente a las dinámicas de despojo, violencia estructural y destrucción de las economías campesinas que acompañan la expansión del régimen corporativo, específicamente sobre aquellos sujetos históricamente feminizados y racializados, en función de las necesidades de acumulación de capital. En esa misma clave, la noción de soberanía alimentaria no remite a una forma única o universalmente válida de producir, distribuir o consumir alimentos, sino a la defensa de la capacidad colectiva de los pueblos para decidir de manera autónoma sobre los sistemas alimentarios que sostienen la reproducción colectiva de la vida.

Agradecimientos

El pensamiento es siempre un proceso colectivo. Agradezco a quienes me han ayudado a hilvanar los retazos que conforman estas líneas: ante todo, a las mujeres que me acogieron en Maríalabaja, Colombia, que compartieron conmigo su alimento y su sabiduría. También, a mis compañeras de la Revista Amazonas y de la red La Laboratoria, por hacerme consciente de la importancia de colocar en el centro las condiciones materiales de la existencia.

Bibliografía

Alonso-Fradejas, Alberto, Borras Jr., Saturnino M., Holmes, Todd, Holt-Giménez, Eric. & Robbins, Martha J. (2015). Food sovereignty: convergence and contradictions, conditions and challenges. *Third World Quarterly*, *36*(3), 431-448. https://doi.org/10.1080/01436597.2015.1023567

Bataille, George (1996). *Lo que entiendo por soberanía*. Paidós.

Berlan, Aurélien (2024). *Autonomía y subsistencia. Una teoría ecosocial y materialista de la libertad.* Virus Editorial.

Bookchin, Murray (2022). *La ecología de la libertad. Surgimiento y disolución de la jerarquía.* Capitán Swing.

Castro, Nazaret (2017). *La dictadura de los supermercados. Cómo los grandes distribuidores deciden lo que consumimos* (2ª edición). Akal.

Castro, Nazaret (2020) *"No la llames africana". Procesos de (des)valorización en torno a la palma de aceite en Marialabaja (Colombia).* (Tesis doctoral inédita). Universidad Nacional de General Sarmiento – Instituto de Desarrollo Económico. Buenos Aires, AR.

Castro, Nazaret (2024). Agribusiness as a device for territorial control: the case of oil palm plantations in María La Baja, Colombia. *Studies in Political Economy, 105*(2), 143-160. https://doi.org/10.1080/07078552.2024.2373586

Castro, Nazaret (2025). "El pozo de La Leticia se secó de tristeza": desterritorialización, agua y memoria en María La Baja (Colombia). *ACME: An International Journal for Critical Geographies, 24*(2), 165-182. https://doi.org/10.14288/acme.v24i2.2406

Castro, Nazaret, Moreno, Aurora & Villadiego, Laura (2019). *Los monocultivos que conquistaron el mundo. Impactos socioambientales de la caña de azúcar, la soja y la palma aceitera.* Akal.

Chapetón Castro, Marcia Paola (2024). Soberanía alimentaria como camino de resistencia al enfoque de la seguridad alimentaria. *Perspectivas rurales*, *22*(44), 1-35. http://doi.org/10.15359/prne.22-44.11

Food and Agriculture Organization (FAO). (1974). *Declaración universal sobre la erradicación del hambre y la malnutrición. Cumbre Mundial de la Alimentación de 1974*. FAO.

FAO (1996). *Rome Declaration on World Food Security and World Food Summit Plan of Action*. FAO.

Fraser, Nancy (2023). *Capitalismo caníbal.* Siglo Veintiuno Editores.

Gras, Carla & Hernández, Valeria (comp.). (2013). *El agro como negocio. Producción, sociedad y territorios en la globalización*. Biblos.

Gutiérrez, Raquel (2017). *Horizontes comunitarios populares. Producción de lo común más allá de las políticas estado-céntricas.* Traficantes de Sueños.

Hernando, Almudena (2018) *La fantasía de la individualidad: sobre la construcción sociohistórica del sujeto moderno.* Traficantes de Sueños.

Herrero, Yayo (2025). *Metamorfosis. Una revolución antropológica.* Arcadia Editorial.

Holt Giménez, Eric (ed.). (2013). *¡Movimientos alimentarios unidos! Estrategias para transformar nuestros sistemas alimentarios.* Icaria Editorial.

Jappe, Anselm (2011). *Crédito a muerte. La descomposición del capitalismo y sus críticos.* Pepitas de Calabaza.

Jappe, Anselm (2019). *La sociedad autófaga. Capitalismo, desmesura y autodestrucción.* Pepitas de Calabaza.

La Vía Campesina. (2007). *Declaración de Nyéléni*. Foro para la Soberanía Alimentaria.

Lane, Melissa M. et al. (2024). Ultra-processed food exposure and adverse health outcomes: umbrella review of epidemiological meta-analyses. *BMJ*. https://doi.org/10.1136/bmj-2023-077310

Marx, Karl (2016) [1867]. *El Capital, Libro I, Tomo 3*. Akal.

McMichael, Philip (2014). Historicizing food sovereignty. *The Journal of Peasant*

Studies, 41(6), 933-957. https://doi.org/10.1080/03066150.2013.876999

Mies, Maria (2019) [1986]. *Patriarcado y acumulación a escala mundial*. Traficantes de Sueños.

Mies, Maria & Shiva, Vandana (2014). *Ecofeminismo.* Icaria.

Moore, Jason (2013). El auge de la ecología-mundo capitalista (I). Las fronteras mercantiles en el auge y decadencia de la apropiación máxima. *Laberinto*, *38*, 9-26.

Polanyi, Karl (2011) [1944]. *La gran transformación.* Fondo de Cultura Económico.

Shaud, Hope, Wetter, Kathy J., Chowdhry, Kavya & Daño, Neth (2026). *Codicia y oligopolios: especulación con las materias primas agrícolas.* Grupo ETC.

Shiva, Vandana (2024). *La naturaleza de la naturaleza. El desorden metabólico del cambio climático*. Bellaterra Ediciones.

Von Werlhof, Claudia (1988). On the concept of nature and society in capitalism. En Maria Mies, Veronika Bennholdt-Thomsen, & Claudia von Werlhof (Eds.), *Women: The last colony* (pp. 96–112). Zed Books.

Weil, Simone (2002) [1947]. *La gravedad y la gracia*. Trotta.

3. REPENSAR LAS VULNERABILIDADES CLIMÁTICAS DESDE LAS EXPERIENCIAS DEL SECTOR PRIMARIO: VOCES DESDE LAS ECONOMÍAS TRANSFORMADORAS

Concepción Piñeiro[18]
Irene Iniesta Arandia[19]
María Atienza de Andrés[20]

Resumen

El artículo propone analizar las vulnerabilidades climáticas desde una perspectiva ecofeminista, partiendo de dos premisas: la interdependencia y ecodependencia de la vida humana, y la invisibilización que los modelos económicos dominantes ejercen sobre los trabajos de cuidados y de reproducción social.

Para ello se recogieron las voces de diversas experiencias de economías transformadoras vinculadas al sector primario y se compararon con los resultados del proyecto VITAL "vulnerabilidades climáticas" para atisbar propuestas de políticas públicas y/o de estrategias comunitarias que den respuesta a los retos climáticos.

El análisis se organizó en torno: (1) las vivencias de los efectos del cambio climático en los entornos de trabajo o de vida de las personas participantes, (2) los impactos a la actividad cotidiana de los proyectos y (3) las estrategias de adaptación desarrolladas por los propios proyectos.

En los resultados, emerge la importancia de los factores estructurales que originan o acentúan la vulnerabilidad de personas, sectores productivos y territorios y se destacan prácticas feministas comunitarias y territoriales que construyen alternativas basadas en cooperación, sostenibilidad y cuidado mutuo, vinculándolas al ecosistema de la Economía Social y Solidaria. Finalmente se concluye que integrar perspectivas ecofeministas en el análisis climático es clave para imaginar transiciones socioecológicas más justas.

Palabras Clave: ecodependencia, ecofeminismo, economía solidaria, cambio climático, vulnerabilidad

Introducción: La crisis ecosocial y las transiciones socioecológicas: límites, dependencias y alternativas desde una perspectiva ecofeminista

La noción de "emergencia climática" se ha consolidado como uno de los principales marcos interpretativos de la crisis contemporánea (McHugh et al., 2021). Sin embargo, diversas autoras y autores sostienen que esta emergencia, aun siendo una realidad material ineludible, no agota su comprensión.

Uno de los enfoques más influyentes para analizar la situación ecológica global es el marco de los "límites planetarios" (Rockström et al., 2009). Este modelo identifica nueve procesos biofísicos fundamentales —como el cambio climático, la pérdida de biodiversidad o la alteración de los ciclos biogeoquímicos— que delimitan un espacio operativo seguro para la humanidad. La transgresión de varios de estos límites pone de manifiesto que el modelo de desarrollo dominante ha superado la capacidad de regeneración de los sistemas naturales, generando riesgos sistémicos para la estabilidad del planeta.

No obstante, un análisis centrado exclusivamente en la dimensión biofísica puede invisibilizar las raíces sociales de la crisis. Por ello, se plantea con fuerza la idea de una crisis ecosocial multidimensional que integra dimensiones ecológicas con otras como la crisis de cuidados, la crisis democrática o la creciente desigualdad (Fraser, 2016; Herrero, 2018). En particular, la crisis de cuidados evidencia la tensión entre la lógica de acumulación capitalista y la reproducción de la vida, mostrando cómo las tareas esenciales para sostenerla han sido históricamente invisibilizadas y precarizadas, especialmente aquellas realizadas por mujeres (Pérez Orozco, 2014).

[18] Cooperativa ALTEKIO conchi@altekio.es
[19] Colectivo FRACTAL irene@colectivofractal.org
[20] Asociación REAS Red de Redes de Economía Alternativa y Solidaria maria.atienza@reas.red

En este contexto, los conceptos de ecodependencia e interdependencia resultan fundamentales para replantear la relación entre sociedad y naturaleza (Piñeiro et al. 2021). La ecodependencia alude a la dependencia estructural de los seres humanos respecto a los ecosistemas que sostienen la vida, cuestionando la supuesta separación entre sociedad y naturaleza (Herrero, 2018). Por su parte, la interdependencia subraya la centralidad de los vínculos sociales y de cuidados, desmontando el ideal del individuo autónomo propio del pensamiento liberal (Carrasco, 2009). Desde una perspectiva ecofeminista e interseccional, ambos conceptos permiten visibilizar cómo estas dependencias están atravesadas por desigualdades estructurales que distribuyen de manera injusta tanto los trabajos de cuidados como los impactos ecológicos.

El presente artículo se sitúa precisamente en el cruce entre el ecofeminismo y las economías transformadoras, adoptando una perspectiva interseccional. Este posicionamiento implica entender la crisis no solo como un problema ambiental, sino como el resultado de relaciones de poder históricas que articulan desigualdades de género, clase, raza y territorio (Fraser, 2016; Pérez Orozco, 2014).

Al mismo tiempo, se reconoce que esta mirada está situada: se escribe desde un contexto europeo y, en gran medida, desde posiciones atravesadas por privilegios asociados a la blanquitud y al norte global. Esta ubicación condiciona tanto las herramientas analíticas como los límites de la comprensión, lo que exige un ejercicio constante de reflexividad y apertura a epistemologías del Sur y saberes subalternos (Ruwanpura et al., 2025; Santos, 2019).

Desde estos planteamientos se cuestionan los fundamentos del modelo socioeconómico dominante, basado en el crecimiento económico ilimitado y en la explotación intensiva de la naturaleza y el trabajo humano, ignorando tanto los límites biofísicos del planeta como las necesidades humanas no reducibles al mercado (González Reyes, 2017).

Frente a esta situación, diversas propuestas agrupadas bajo el paraguas de las "economías transformadoras" (ET) ofrecen alternativas orientadas a la sostenibilidad ecológica y la justicia social. Estas incluyen el decrecimiento, la economía social y solidaria, la economía feminista o las economías de los comunes. Aunque cuentan con trayectorias de varias décadas, han ganado renovada relevancia en el contexto actual, y constituyen marcos políticos y éticos junto a prácticas que reconfiguran las prioridades sociales en torno al sostenimiento de la vida.

El decrecimiento plantea la necesidad de reducir de forma planificada y equitativa la escala material y energética de la economía, especialmente en los países del norte global (González Reyes, 2017), al tiempo que cuestiona los supuestos del crecimiento económico como horizonte incuestionable (Taibo, 2014). Por su parte, la economía social y solidaria (ESS) promueve formas de organización basadas en la cooperación, la democracia y el arraigo territorial, mientras que el ecofeminismo sitúa los cuidados en el centro del análisis económico y político (Herrero, 2018; Pérez Orozco, 2014). Estas perspectivas dialogan, además, con otras propuestas provenientes del sur global, como el buen vivir o los feminismos comunitarios.

Sin embargo, es necesario reconocer que cuando se formulan desde el norte global, se pueden reproducir sesgos coloniales si no incorporan de manera efectiva las voces y experiencias de los territorios históricamente subordinados. De ahí la importancia de adoptar un enfoque interseccional y decolonial que permita analizar cómo se entrecruzan las distintas formas de opresión y privilegio en los procesos de transición (Fraser, 2016; Santos, 2019).

En este marco, el concepto de "transiciones socioecológicas justas" resulta clave, ya que propone procesos de cambio hacia modelos sostenibles que integren explícitamente la justicia social, reconociendo que los impactos de la crisis ecológica y de las medidas adoptadas para afrontarla no afectan por igual a todos los grupos sociales. Desde este enfoque, situar el sostenimiento de la vida en el centro implica atender a las desigualdades estructurales que atraviesan la organización social, económica y ecológica (Herrero, 2018; Pérez Orozco, 2014).

Asimismo, estas transiciones deben abordar las desigualdades globales y las dinámicas de extractivismo que han sustentado históricamente el desarrollo del norte global a costa de otros territorios (Martínez-Alier, 2014). La justicia ambiental pone de relieve cómo los costes ecológicos del modelo dominante se distribuyen de forma profundamente desigual.

Esto implica no solo transformar las estructuras económicas, sino también cuestionar los marcos culturales, políticos y epistémicos que reproducen dichas desigualdades.

En definitiva, la emergencia climática constituye sólo la expresión más visible de una crisis ecosocial profunda. Por ello, este artículo propone analizar las vulnerabilidades climáticas desde una perspectiva ecofeminista que parte de dos premisas fundamentales: la vida humana es radicalmente interdependiente y ecodependiente, y las estructuras económicas dominantes invisibilizan y subordinan las tareas de cuidado y reproducción social que sostienen la vida cotidiana.

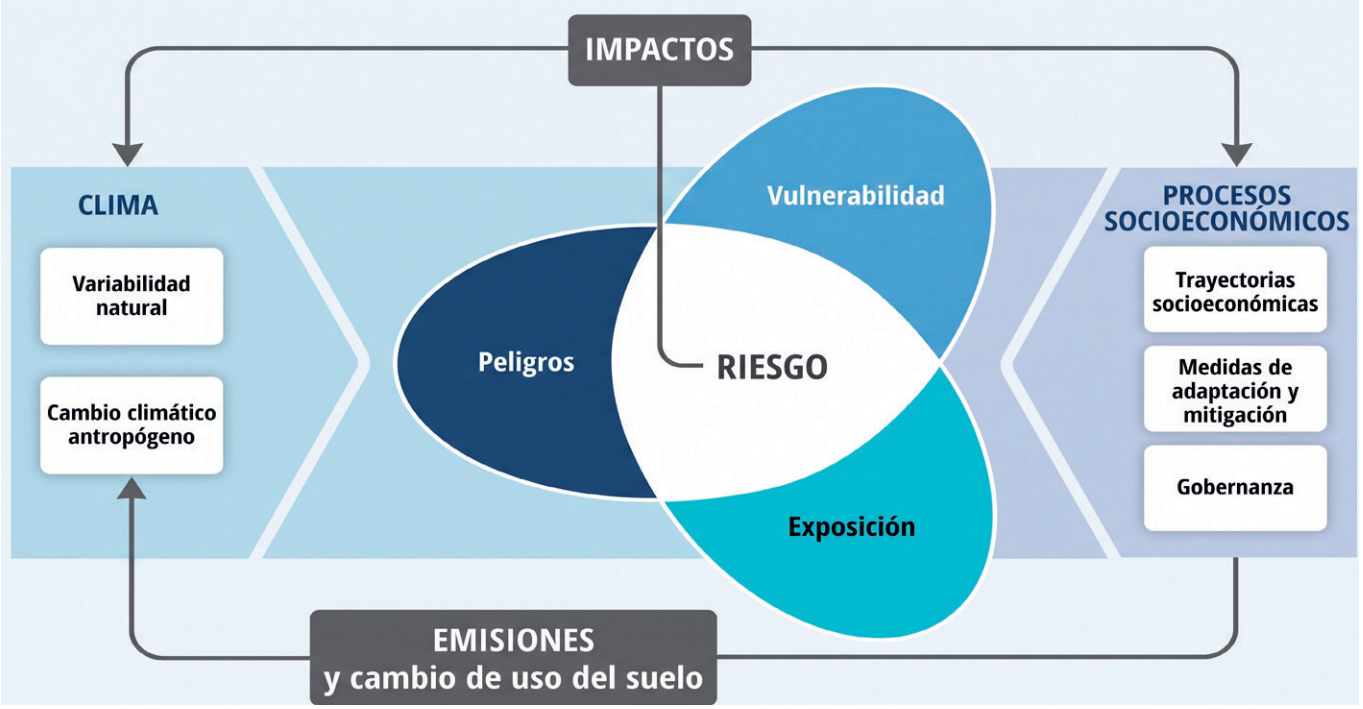
A partir de este marco, se examina cómo el cambio climático afecta y es percibido en distintos contextos, atendiendo a los principios de justicia ambiental y climática y a los aportes de las ET.

Repensar las vulnerabilidades climáticas

El concepto de vulnerabilidad ante el cambio climático se denomina abreviadamente "vulnerabilidad climática". Se ha recogido institucionalmente en la Convención Marco de Naciones Unidas sobre el Cambio Climático (CMNUCC) y en el Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático, Intergovernmental *Panel on Climate Change* por sus siglas en inglés (IPCC). El sexto informe publicado por el IPCC (2022, p.133) y el Plan Nacional de Adaptación al Cambio Climático (PNACC) 2021-2023 (MITECO, 2020, p.164) la definen como "la propensión o predisposición a verse afectado negativamente". Habitualmente se complementa con una descripción gráfica en la que los riesgos climáticos resultan de la interacción entre los peligros derivados del cambio climático con la vulnerabilidad y la exposición de los sistemas socioecológicos a estos peligros (Figura 1).

La vulnerabilidad social apareció en el tercer informe del IPCC (2001) y redirige el foco de su análisis hacia las condiciones sociales que producen la vulnerabilidad (en contraposición a la vulnerabilidad como algo natural) e incluye las dimensiones de poder, clase, racialización y género como claves en el análisis de la vulnerabilidad (Weatherill, 2024).

Figura 1. Representación de la vulnerabilidad como componentes de los riesgos climáticos (vulnerabilidad, exposición y peligro)



Fuente: PNACC 2021-2030 procedente del Quinto Informe de Evaluación del IPCC (MITECO 2020, p.35).

Sin embargo, los estudios feministas han criticado una feminización y mirada colonial de la vulnerabilidad social al cambio climático, que reproduce estereotipos a menudo sin un sustento basado en la evidencia (Arora-Jonsson, 2011, Weatherill, 2024) vinculando a las mujeres, y especialmente del sur global, con una mayor vulnerabilidad al cambio climático y a las mujeres del norte global con actitudes más proambientales. Esto no quiere decir que el género no sea un eje de análisis pertinente al abordar el cambio climático (Piñeiro et al., 2021), sino que debemos entenderlo de manera más amplia: no sólo como categoría que tiene que ver con las personas y su género (por ejemplo hombres, mujeres, no binaries), sino una construcción discursiva que configura la vida social que abarca el análisis de las relaciones de poder entre las personas y también los discursos hegemónicos que configuran la manera en que interpretamos y respondemos al cambio climático (Borrás Escayola et al. 2025; Iniesta-Arandia & Ravera 2025; MacGregor 2019).

La literatura feminista reciente ha puesto de manifiesto tres necesidades en relación con la vulnerabilidad, adaptación y resiliencia al cambio climático:

(1) superar los estereotipos predominantes de género en los impactos del cambio climático, la planificación de políticas y los programas de adaptación, específicamente la consideración de las mujeres como grupo unitario vulnerable o virtuoso y los estereotipos del norte y sur global (Arora-Jonsson, 2011, Djoudi et al. 2016);

(2) entender el cambio climático y la adaptación como un proceso sociopolítico y no una mera solución técnica, que es experimentado en los espacios cotidianos y de distinta manera por distintos cuerpos y que está entretejido con el género, la racialización, la edad, la etnia y otras jerarquías socialmente relevantes, así como en el funcionamiento del poder en general (Eriksen et al. 2015, Ravera et al. 2022);

(3) superar una dicotomía donde entendemos la vulnerabilidad como el opuesto de la resiliencia, donde la vulnerabilidad se ve como algo malo a reducir y la resiliencia como algo bueno a potenciar. Esta dicotomía en sí misma reproduce nociones de género donde se asocia lo vulnerable con lo pasivo (necesitado de protección activa) y la actividad y la agencia con lo activo (González-Hidalgo 2023; Tschakert & Tuana 2013; Weatherill 2025).

En este contexto, se llevó a cabo el proyecto VITAL (2024-25)[21] impulsado por una colaboración de entidades de la ESS y la Academia, basado en aproximaciones teóricas y en evidencia científica y conocimiento local, a través de una revisión sistemática de estudios de caso a nivel global publicados en artículos científicos y entrevistas basadas en historias de vida a actores locales asociados a agroecosistemas, sistemas pesqueros y sistemas agrosilvopastoriles del Estado español. De esta manera, tenía como objetivo explorar la vulnerabilidad climática en un contexto del norte global a través de las experiencias vividas de las personas vulnerabilizadas por el cambio climático, ahondando en qué disposiciones concretas impiden a determinadas poblaciones ejercer eficazmente sus capacidades de adaptación, prepararse y responder a perturbaciones y a factores de estrés, climáticos y de otro tipo.

Metodología de investigación

Para la concepción y redacción de este artículo, se han recogido las voces de diversas experiencias, proyectos y entidades vinculadas a las ET. Estos testimonios han sido solicitados en abril de 2026 y se han recibido en formato audio y escrito. Se seleccionaron entidades vinculadas también al sector primario que estuvieran atravesadas por unos principios y prácticas de economías transformadoras y comparar lo reco-

[21] Proyecto VITAL, realizado con el apoyo de la Fundación Biodiversidad del Ministerio para la Transición Ecológica y el Reto Demográfico, a través de la Convocatoria de subvenciones para la realización de proyectos que contribuyan a implementar el Plan Nacional de Adaptación al Cambio Climático 2021-2030. Informe Final Vital —Estudio de Vulnerabilidad ante el Cambio Climático desde una Perspectiva Social. Autoría: Iniesta-Arandia I., Piñeiro C., Lucio L., Marín M., Abejón S., Cretier E., García del Amo D., González-Hidalgo M., Ravera F., Albán B., Sánchez T., Macías A., Seck A., García-Llorente M., Hevia V., Oteros-Rozas E., Quintas-Soriano C. Para más información: https://altekio.es/vital-vulnerabilidades-climaticas/

gido con los resultados del proyecto VITAL. La intención de este contraste fue identificar diferencias y similitudes, con el propósito de atisbar posibles propuestas de políticas públicas y/o de estrategias comunitarias que pudieran dar respuesta a los retos emergentes. Se envió la propuesta a seis entidades y se recibieron tres respuestas: Sindicato Labrego Galego (Voz 1), Redeiras de Galicia (Voz 2) y Agresta (Voz 3).

Estas aportaciones permiten abordar la crisis ecosocial desde una perspectiva situada, atendiendo a su materialización en contextos concretos y en las prácticas cotidianas de quienes la viven y la afrontan. Las preguntas enviadas a las entidades de las ET parten del análisis realizado en el proyecto VITAL, poniendo de relieve cuestiones clave con las que poder dialogar con base en los resultados.

Para ello, el análisis se organiza en torno a varias dimensiones que permiten comprender de forma integral cómo se percibe y se enfrenta el cambio climático en distintos contextos. En primer lugar, se aborda la percepción de los efectos del cambio climático en los entornos de trabajo o de vida de las personas participantes.

En segundo lugar, se incorpora la dimensión de la experiencia vivida de dichos cambios, explorando cómo estos han afectado a la actividad cotidiana de los proyectos, así como a sus formas de organización y funcionamiento.

Asimismo, se analiza la vulnerabilidad relacional dentro de las propias organizaciones o colectivos, prestando atención a las dinámicas internas de colaboración, apoyo mutuo y cuidado, así como a las formas en que estas redes se sostienen o se tensionan en el tiempo.

Respecto al entorno externo, se examinan las relaciones que estas iniciativas establecen con otras organizaciones del sector, administraciones públicas, y otros actores sociales.

Otro elemento central es la identificación de estrategias de adaptación al cambio climático desarrolladas por los propios proyectos, entendidas como respuestas prácticas y situadas frente a los impactos ecológicos y sociales de la crisis.

Finalmente, se incorpora una reflexión específica sobre la aportación de la ESS/ET, explorando en qué se diferencian de la economía convencional, qué fortalezas aportan en términos de resiliencia, sostenibilidad y sostenimiento de la vida, así como qué límites o desafíos enfrentan.

Resultados principales

La percepción de los efectos del cambio climático en los entornos de trabajo o de vida

Las voces recogidas de las ET muestran que el cambio climático es una realidad cotidiana, ya que todas las voces identificaron y describieron los cambios generados por el cambio climático desde sus experiencias*: "*En el trabajo forestal, el cambio climático se percibe ya como una realidad cotidiana en el territorio, no como una preocupación lejana*"* (Voz 3).

La Voz 1 describe cómo el cambio climático se expresa de forma directa en la actividad ganadera y en el ámbito agrícola a través de las alteraciones ecológicas

> nevadas que casi no hay, falta de frío que les sirve para sanear las tierras, granizadas a destiempo, momentos de mucha lluvia y todo lo contrario, sequías muy fuertes, compañeros que tienen huerta caídas de producción enormes, condiciones extremas en un clima templado

y cómo esto tiene consecuencias como la aparición y expansión de nuevas enfermedades, el aumento de pérdidas en cultivos y la expansión de especies invasoras.

> En caso de ganadería hemos vivido aparición de enfermedades que tienen que ver con vectores como los mosquitos -lengua azul, enfermedad hemorrágica-ahora también con la amenaza de la enfermedad nodular contagiosa, todas ellas son enfermedades que vienen de otras latitudes, de otras regiones climáticas que existían allí hace años y han permanecido ahí pero por un lado el movimiento globalizado de mercancía y producciones pero también por cambios en clima, inviernos menos fríos, temperaturas más altas todo el año …(Voz 1).

Aquellas personas centradas en lo agroganadero y forestal subrayan además los incendios (Voces 1 y 3): "Los impactos más visibles son el aumento de incendios más grandes y di-

fíciles de controlar, los periodos de sequía más largos y las lluvias intensas que provocan erosión y pérdida de suelo" (Voz 3).

La de las Redeiras (Voz 2) es una actividad que depende del sector pesquero, ya que "si van a pescar tienen redes para reparar si no, no". La experiencia más cercana de los efectos del cambio climático es la del pasado invierno, que describen como "una cadena constante de tormentas lo que hizo que muchos barcos estuvieran amarrados mucho tiempo". También menciona como impactos directos en su trabajo el calentamiento del mar y los movimientos de bancos de peces que provoca, ya que si los barcos que trabajan con sus redes no pescan por el movimiento de bancos de peces, redunda en su trabajo.

Vivencias de los cambios

Otra de las dimensiones es la vivencia, que puede tener componentes emocionales retadoras (tristeza, enfado, incertidumbre, etc.) y otras movilizadoras en el abanico de lo agradable (motivación, afecto, etc.). En las entrevistas del proyecto VITAL, cómo las personas experimentan estos efectos del cambio climático está muy presente en los relatos y las sensaciones que podríamos denominar parte del espectro desagradable o retador conviven a menudo con relatos de la motivación por realizar trabajos que les gustan y valoran profundamente su conexión con la naturaleza.

Como elemento de motivación, en el caso de las experiencias de las ET, la fuente de motivación es el propio modelo al defender la soberanía alimentaria, el derecho a la alimentación y un modelo agroecológico centrado en el cuidado de la vida. Este enfoque cuestiona la lógica de la agricultura industrial basada en el monocultivo, el uso intensivo de agroquímicos y la inserción de la producción alimentaria en mercados globales (Voz 1).

> Defendemos el cuidado de la vida, no solo actividad agraria como fórmula de negocio sino mucho más allá, derecho a alimentación saludable, poner conocimientos campesinos como valor esencial, agricultura que cuide el medio y reduzca impactos, consumo de agua, que sea uno de los mayores actores para defender la biodiversidad cultivada y silvestre (Voz 1).

En estas voces no aparecen mencionadas explícitamente las emociones, pero se habla de la búsqueda del bienestar colectivo (Voz 1), de la necesidad de apoyo (Voz 2), y el incremento de riesgos laborales y de salud como golpes de calor (Voz 3)

> Este tipo de daños puede generar riesgos de seguridad en campo, derivados de la pérdida de accesibilidad, la alteración del estado de las pistas y la falta de información actualizada sobre su transitabilidad. A ello se suman otros impactos observados...(Voz 3).

Vulnerabilidad individual, estructural y relacional. Relaciones dentro del sector

En el proyecto VITAL, la dimensión estructural de la vulnerabilidad (referida a factores estructurales) se mostró especialmente clave y entrelazada con la vulnerabilidad individual. Uno de los aspectos en el que coincidieron todos los estudios de caso es el relacionado con las normas y las políticas existentes, así como con la desigualdad a la hora de repartir ayudas y subvenciones, favoreciendo a veces propietarios/as más grandes o siendo insuficientes, lo que también aparece en las voces de las ET.

La Voz 2 hace notar las diferencias dentro del sector pesquero en términos de vulnerabilidad. En su caso, que se dedican al mantenimiento o reparación de las redes, no están reconocidas como parte del sector y por tanto no pueden acceder a ayudas, por ejemplo, ante la situación de falta de pesca, amarre de flotas, etc. Una de sus luchas es que se les contemplen beneficiarias de este tipo de protección que no tienen.

Para el VITAL, la vulnerabilidad relacional es una dimensión que está entrelazada con las dos anteriores y tiene que ver con cómo la relativa seguridad de algunos grupos sociales se logra mediante la producción de inseguridad en otros.

En este sentido, el tema central en esta dimensión es la relación con empresas más grandes, ya sean pesqueras, forestales o agrícolas y la desigualdad que eso provoca en los actores locales. Esta dinámica en lo agroganadero está muy presente en la Voz 1: se critica la orientación de las políticas agrarias hacia intereses neoliberales y financieros, donde la agricultura se convierte en un espacio de inversión y especulación.

La Voz 2 de las ET indica que casi todas las asociaciones de rederas son asociaciones de mujeres y trabajan en común compartiendo el trabajo y se apoyan en afrontar problemas diarios. Es una forma de hacer frente común a la vulnerabilidad relacional, que también aparece en el testimonio de la Voz 3 en el que se da importancia a la fórmula cooperativa. Ahondando en la importancia de la red, especifica la importancia de apoyos externos en el inicio: formación, asesoramiento de entidades del cooperativismo y respaldo de personas técnicas de la Administración. Las dificultades aparecen cuando las administraciones o el mercado no conocen bien las especificidades cooperativas. Por eso, reclama más formación, contratación pública sensible a la ESS y espacios accesibles de encuentro.

> La ESS no elimina las dificultades propias de sostener un proyecto colectivo. Tomar decisiones entre muchas personas exige tiempo, escucha, confianza y herramientas adecuadas. También persisten retos relacionados con la conciliación, los salarios, la continuidad de los proyectos o el reconocimiento externo. Por ello, sigue siendo necesario reforzar la formación social sobre estos modelos, facilitar apoyo financiero y asesoramiento especializado, e impulsar políticas públicas que valoren la igualdad, el trabajo digno y la cooperación. También sería importante ampliar el conocimiento sobre las cooperativas en administraciones, centros educativos y universidades (Voz 3).

En la Voz 1 de las ET se explicita la participación de redes internacionales que trabajan por la soberanía alimentaria, que aglutinan norte y sur global, por la necesidad de una transformación conjunta.

Estrategias de adaptación y otras transformaciones

En todas las entrevistas del VITAL, se encontraron estrategias de adaptación cotidianas, por ejemplo a través de la movilidad, sobre todo en la ganadería y la pesca. Pero se señala también cómo se requieren cambios estructurales, porque las estrategias aisladas no son suficientes respecto a la escala de los problemas.

En relación con ese mismo aspecto de las estrategias de adaptación, la Voz 1 de las ET subraya la falta de apoyo institucional y de investigación pública orientada a la adaptación del sector agrario al cambio climático. Ante esta carencia, las respuestas se han desarrollado tanto a nivel individual como colectivo:

> Tenemos diferentes iniciativas individuales y algunas colectivas: variar las épocas del cultivo, seleccionar algunos tipos de variedades para cultivar, mantener un año de seca la cobertura de la tierra, variar las prácticas culturales para mantener esa cobertura que mantenga la humedad - y lo contrario en un año de lluvias aumentar medidas preventivas - eliminación de depósitos de estiércol cerca de los animales para que no tengan mosquitos, ante la falta además de una respuesta de la Administración hemos compartido mucha información de cómo actuar de ganadero a ganadero (Voz 1).

A nivel colectivo, se han desarrollado estrategias de apoyo mutuo tras eventos climáticos extremos, como la recogida de forraje tras incendios o la creación de fondos de ayuda para apicultores afectados por la pérdida de colmenas. Asimismo, desde el Sindicato Labrego Galego (Voz 1) se impulsa un modelo basado en la biodiversidad agraria, la diversificación de cultivos y la defensa del paisaje en mosaico como estrategia de resiliencia frente a la homogeneización forestal y los monocultivos. También destaca la importancia de incorporar criterios ecofeministas en la transformación del modelo agroalimentario.

Ahondando en la importancia de lo colectivo como estrategia, la Voz 2 explica que tienen un tejido que les asesora, ayuda en sus luchas, etc. También para contrarrestar esta falta de carga de trabajo vinculada al impacto del cambio climático, se intenta buscar diversificación: artesanía, o bien de recepción de grupos sociales que quieren conocer el oficio y dan charlas y los reciben en las naves para tener financiación que supla esa carencia.

La Voz 3 desarrolla un abanico de estrategias de adaptación que combinan medidas internas de funcionamiento con cambios en la forma de organizar el trabajo técnico. Una de las respuestas más claras es ajustar la época y las horas de trabajo, especialmente cuando el calor hace más difícil o menos seguro permanecer muchas horas en determinadas zonas. También se incorporan en los proyectos criterios vinculados

a futuros escenarios climáticos y la selección de especies más resistentes, con base en esto.

Respecto a los incendios, la Voz 3 de las ET señala que:

> los cambios obligan a revisar la forma de planificar. Ya no basta con repetir modelos de gestión forestal pensados para condiciones más estables: hay que valorar especies forestales más resistentes, reforzar la prevención de incendios y diseñar actuaciones capaces de responder mejor a escenarios extremos. También se percibe la necesidad de actuar con rapidez después de un incendio para evitar que el daño avance, especialmente sobre el suelo. A la vez, ganan importancia los proyectos de absorción de CO2 y los créditos de carbono, siempre que se planteen con calidad, especies autóctonas y criterios de resiliencia.

Conclusiones: Reimaginar las transiciones socioecológicas justas

Las transiciones socioecológicas justas han de tener una mirada amplia. A nivel estatal, el concepto circuló centrado en sectores productivos que disminuían por la descarbonización de la economía, pero es evidente que el cambio climático acentúa las desigualdades y requiere de un marco de justicia y equidad que implica reparación. Una de las tareas que forman parte de la agenda de las transiciones ecosociales justas es reimaginar las relaciones entre sociedad, economía y naturaleza.

Como parte de ese gran paraguas, una de las grandes conclusiones del proyecto VITAL es que cabe repensar a la hora de investigar en todo el proceso: qué, cómo, dónde, quiénes, de qué forma, para qué, con quiénes, etc. Las propuestas desde los feminismos y la decolonialidad marcan los posibles caminos. En contraste con las voces de las ET identificamos también la importancia de explorar las experiencias concretas que hacen frente al cambio climático en el territorio, para poder aprender de sus vivencias y de sus prácticas.

Como sociedad, necesitamos un cambio de narrativa, en el que hablemos de la vulnerabilidad como una cualidad presente en todas las personas, lo que nos lleva a vincularla con la ecodependencia y la interdependencia como principios fundamentales de los ecofeminismos, imprescindibles para una acción climática transformadora. Este cambio narrativo es uno de los principales resultados del VITAL y en esta exploración de voces de las ET en torno a la vulnerabilidad climática, emerge también la importancia de las narrativas situadas en las que se apunte también a los factores estructurales que originan o acentúan la vulnerabilidad de personas, sectores productivos y territorios, como la agroindustria.

Pero esta cualidad cuenta con distintos pesos según otros factores estructurales. Por tanto, conviene hablar de personas vulnerabilizadas para hacer referencia a las causas y enfatizar que para poder lidiar con la vulnerabilidad al cambio climático y potenciar políticas de adaptación, no basta con tratar los síntomas de ese cambio climático, sino que se tienen que poder transformar las raíces que vulnerabilizan más a determinadas personas que a otras, dentro de una vulnerabilidad climática que compartimos todas las personas y a la vez es desigual por las distintas relaciones de poder de la sociedad.

En las conclusiones del proyecto VITAL, las cuestiones ambientales de vulnerabilidad se muestran vertebradas con cuestiones sociales como políticas y normativas discriminatorias o cuestiones de clase. En los casos entrevistados de territorios vulnerables, se identificó que estaban atravesados por diferencias de clase, de género y de racialización que hace que no haya grupos homogéneos vulnerables. En la exploración de voces de las ET en torno a la vulnerabilidad climática, no se aprecian estas diferencias por tratarse de una pequeña representación, pero sí aparece en lo recogido la idea fundamental de ir a las causas del cambio climático y de factores de desigualdad presentes en el modelo productivo hegemónico. Asimismo, se han detectado limitaciones relevantes, como la falta de reconocimiento a nivel normativo en algunos casos, así como las dificultades específicas que enfrentan las empresas de menor tamaño para adaptarse o implementar determinadas medidas.

El relato de la vulnerabilidad no puede opacar la agencia, es decir, el liderazgo y las prácticas en marcha en muchos territorios del sur global y de los sectores precarizados en el norte global, como aparece de manera contundente en los resultados del proyecto VITAL. En las voces de la ET también se explicitan los vínculos necesarios entre norte y sur global para unas transiciones socioecológicas justas.

Bibliografía

Arora-Jonsson, Seema (2011) Virtue and vulnerability: Discourses on women, gender and climate change. *Global environmental change 21* (2), 744-751.

Borràs-Escayola, María, Ravera, Federica, & Ferre, Marta G. R. (2025). Is climate change the problem? A feminist analysis of climate change discourses in Spain and Catalonia. *Environmental Science & Policy*, *163*, 103970.

Carrasco, Cristina (2009). Mujeres, sostenibilidad y deuda social. *Revista de Educación*, número extraordinario, 169–191.

Djoudi, Houria, Locatelli, Bruno, Vaast, Chloe, Asher, Kiran, Brockhaus, Maria, & Basnett Sijapati, Bimbika (2016). Beyond dichotomies: Gender and intersecting inequalities in climate change studies. *Ambio*, *45*, 248-262.

Fraser, Nancy (2016). Contradictions of capital and care. *New Left Review*, *100*, 99–117.

Gonzalez-Hidalgo, Marien (2023). Affected by and affecting forest fires in Sweden and Spain: A critical feminist analysis of vulnerability to fire. *Sociologia Ruralis*, *63* (3), 729–750. https://doi.org/10.1111/soru.12432

González Reyes, Luis (2017). *En la espiral de la energía*. Libros en Acción.

Herrero, Yayo (2018). *La vida en el centro: voces y relatos ecofeministas*. Libros en Acción.

Iniesta-Arandia, Irene, & Ravera, Federica (2025). Opening Editorial: The contested nature of climate change: Feminist and decolonial perspectives for transformative adaptation. *Environmental Science & Policy*, *169*, 104082.

IPCC. (2001). *Climate change 2001: Impacts, adaptation, and vulnerability. Contribution of Working Group II to the third assessment report of the Intergovernmental Panel on Climate Change* (James J. McCarthy, Osvaldo F. Canziani, Neil A. Leary, David J. Dokken, & Kasey S. White, Eds.). Cambridge University Press. https://www.ipcc.ch/report/ar3/wg2/

Intergovernmental Panel on Climate Change. (2022). *Climate Change 2022: Impacts, Adaptation and Vulnerability. Contribution of Working Group II to the Sixth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change* (Hans-O. Pörtner, Debra C. Roberts, Melinda Tignor, Elvira S. Poloczanska, Katja Mintenbeck, Andrés Alegría, Marlies Craig, Stefanie Langsdorf, Sina Löschke, Vicent Möller, Andrew Okem, & Bardhyl Rama, Eds.). Cambridge University Press.

MacGregor, Sherilyn (2010). Gender and climate change: from impacts to discourses. *Journal of the Indian Ocean Region*, 6 (2), 223-238.

Martínez-Alier, Joan (2014). *The environmentalism of the poor*. Edward Elgar.

McHugh, Lucy H., Lemos, María del Carmen, & Morrison, Tiffany H. (2021). Risk? Crisis? Emergency? Implications of the new climate emergency framing for governance and policy. *Wiley Interdisciplinary Reviews: Climate Change*, *12* (6), e736.

Ministerio para la Transición Ecológica y el Reto Demográfico (MITECO) (2020). *Plan Nacional de Adaptación al Cambio Climático 2021–2030*.MITECO

Pérez Orozco, Amaia (2014). *Subversión feminista de la economía*. Traficantes de Sueños.

Piñeiro Concepción, Iniesta Arandia, Irene, & González Hidalgo, Marien (2021). Conversaciones significativas sobre cambio climático: reflexiones sobre género y poder. *TSN. Transatlantic Studies Network: Revista de Estudios Internacionales*, *6* (11), 65-76.

Ravera, Federica, Oteros-Rozas, Elisa, & Fernández Giménez, María F. (2022). Embodied perceptions, everydayness, and simultaneity in climate governance by spanish women pastoralists. In Amber J. Fletcher & Maureen G. Reed, *Gender and the Social Dimensions of Climate Change* (pp. 119-144). Routledge.

Ruwanpura, Kanchana N., Gustav Cederlöf, and Vasna Ramasar (2025). Decolonising polycrisis: Southern per-

spectives on interlocking crises. *Environment and Planning A: Economy and Space, 57* (6), 697-703.

Rockström, Joan, Steffen, Will, Noone, Kevin, Persson, Åsa, Chapin, F. Stuart III, Lambin, Eric, Lenton, Timothy, Scheffer, Marten, Folke, Carl, Schellnhuber, Hans J., Nykvist, Björn, de Wit, Cynthia A., Hughes, Terry, van der Leeuw, Sander, Rodhe, Henning, Sörlin, Sverker, Snyder, Peter K., Costanza, Robert, Svedin, Uno, Fakelnmark, Malin, Karberg, Louise, Richardson, Katherie, Crutzen, Paul & Foley, Jonathan (2009). Planetary Boundaries: Exploring the Safe Operating Space for Humanity. *Ecology and Society*, *14* (2). http://www.jstor.org/stable/26268316

Santos, Boaventura de Sousa (2019). *El fin del imperio cognitivo*. Trotta.

Taibo, Carlos (2014). *¿Qué es el decrecimiento?* Catarata.

Tschakert, Petra, & Tuana, Nancy (2013). Situated resilience: Reframing vulnerability and security in the context of climate change. *Transformation*, *3* (4), 75-96.

Weatherill, Charlotte (2024) Resisting climate change vulnerability: feminist and decolonial insights. *International Politics* 61 (4), 661-682.

4. BOSQUES, AGUA, LITIO: FEMINISMOS ECO-TERRITORIALES CONTRA EL SACRIFICIO. LA EXPERIENCIA DEL DIPLOMADO DE MUJERES CREANDO EN BOLIVIA[22]

Carolina Natalia Meloni González[23]

Resumen

Este artículo recoge mi experiencia como profesora de la segunda edición del Diplomado en Pensamiento Feminista, organizado por el colectivo Mujeres Creando en Santa Cruz (Bolivia), durante el mes de julio de 2024. La temática de dicho encuentro estuvo centrada en las luchas ecoterritoriales y feministas que se dan en la región y, concretamente, en el llamado "triángulo del litio". Muchas de las alumnas que participaron en esta edición pertenecían a comunidades originarias afectadas por esta nueva fase del extractivismo, fase que tiene como objetivo principal la explotación de territorios en los que encontramos grandes concentraciones de minerales. En un contexto geopolítico de crisis ecológica y de guerra imperialista por los recursos, así como por el monopolio de la energía y del agua, el Diplomado supuso una experiencia teórica y práctica para pensar, de manera conjunta, estrategias y alianzas que nos permitan afrontar un horizonte complejo y hostil. De este modo, las luchas amorosas y los conocimientos ancestrales de las mujeres pertenecientes a pueblos originarios y a las llamadas zonas de sacrificio del planeta nos ofrecen muchas claves para ayudarnos a enfrentar este turbulento presente.

Palabras clave: ecofeminismos, pueblos originarios, cuerpo-territorio, triángulo del litio, zonas de sacrificio, Mujeres Creando

Introducción

La tierra y sus formas de vida
no son sustituibles por el capital
Yayo Herrero
(grafiti de Mujeres Creando en Santa Cruz, Bolivia)

En enero de 2023, se inauguraba en la ciudad boliviana de La Paz un diplomado radicalmente diferente. Gracias al intenso trabajo y a la lucha del colectivo Mujeres Creando y bajo la iniciativa y el diseño pedagógico de María Galindo, salió adelante el Diplomado en Pensamiento Feminista y Luchas sociales del sur. Dos importantes universidades latinoamericanas patrocinaron el Diplomado y le otorgaron reconocimiento académico: por una parte, la Universidad Mayor de San Andrés, en Bolivia y, por otra, la Autónoma de México, esta última, como bien sabemos, es todo un referente en los *ranking* que marcan los criterios científicos y la calidad investigadora en el ortodoxo mundo universitario.

Fundado en 1992, el colectivo anarcofeminista de Mujeres Creando se ha ido consolidando en las últimas décadas como uno de los mayores referentes en las luchas feministas latinoamericanas. En la actualidad, el movimiento se ha constituido como una verdadera "utopía feminista" rebelde, crítica, desobediente y profundamente poética. Ellas se definen como "agitadoras callejeras", agitadoras que todos estos años no han dejado de pelear, de denunciar, pero también de construir y producir un "feminismo comunitario". Un feminismo intuitivo, como lo define la propia Galindo, más allá de ideologías, partidos políticos y academias del saber. En torno a la casa feminista denominada "La Virgen de los deseos", situada en La Paz, Mujeres Creando ha puesto en marcha acciones políticas, cotidianas, artísticas, comunicativas y transformadoras. Entre ellas, podemos destacar el llamado "Parlamento de las mujeres", Radio Deseo, acciones callejeras y desobedientes, investigaciones, documentales, trabajos pedagógicos, publica-

[22] Una primera versión de este artículo fue publicada en el blog de pensamiento político de El Salto Diario, El rumor de las multitudes, el 5 de agosto de 2024. El texto aquí presentado ha sido actualizado, corregido y ampliado en relación con esa primera versión, cuyo enlace es el siguiente:https://www.elsaltodiario.com/mapas/feminismos-ecoterritoriales-extractivismo-latinoamerica

[23] Universidad de Alcalá. Correo electrónico: carolina.meloni@uah.es

ciones, obras de arte y demás prácticas. La labor realizada por el colectivo ha traspasado las fronteras de Bolivia, para viajar a distintos países de Latinoamérica y Europa.

Acercarse a Mujeres Creando, así como al pensamiento de Galindo, implica tomar contacto con un movimiento comunitario de mujeres que han hecho de lo poético y lo *poiético*, esto es, de lo creativo, el arma más eficaz contra las opresiones. En una entrevista personal con Galindo, esta define el colectivo de la siguiente manera:

> Somos un espacio experimental donde nos atrevemos a todo; somos las que no tenemos nada que perder; somos menos de las que quisiéramos ser y más de las que suponen que somos; somos un equipo de mujeres al que se suman mujeres porque somos una fuerza magnética y se *bajan* mujeres porque simplemente no es fácil ser de Mujeres Creando en Bolivia. Nos vamos equivocando paso a paso y en tantos años de lucha y organización hay muchas veces que sentimos que todo lo hecho es arena entre las manos. Somos un equipo de trabajo y yo soy parte de ese equipo; firmamos lo que hacemos como colectivo, pero también individualmente para no borrar el esfuerzo de cada una. Combinamos trabajo manual, trabajo intelectual y trabajo creativo como tres partes de un mismo proceso separado y jerarquizado por el capitalismo.
>
> Cultivamos la heterogeneidad y el conflicto como los ingredientes principales de nuestra cotidianidad. Estamos unidas por nuestras rebeldías y no constituimos un pacto ideológico, sino un pacto ético que se sustenta en prácticas concretas.
>
> Uno de los elementos que más nos cohesiona y da sentido es que no producimos únicamente "ideología" —en el más amplio sentido de la palabra— sino que producimos algo que hemos llamado "política concreta", que son un conjunto de prácticas feministas transformadoras, útiles y tangibles, como garantizar el acceso a un aborto seguro y legal. Con una mano sujetamos las urgencias, con la otra acariciamos las utopías (Meloni, 2020).

No estamos, por tanto, ante una propuesta más dentro de los movimientos feministas. Como tampoco ante un análisis teórico que venga a sumarse a las ya abultadas bibliografías en *gender studies*. Galindo nos enfrenta radicalmente a un feminismo entendido como lucha, como cuerpo, como respuesta combativa a todas aquellas opresiones y desigualdades históricas que han atravesado a las mujeres del sur del mundo. Galindo nos habla de "políticas y prácticas concretas" que sirvan para generar alianzas, resignificar el espacio público y dotarnos de utopías necesarias para generar horizontes revolucionarios. Dentro de esos horizontes, la ocupación concreta de la Academia y la producción de conocimiento ha ido cobrando cuerpo en los diplomados. Así, desde la periferia del mundo, desde esos espacios tradicionalmente negados y ninguneados como productores de pensamiento, se ha empezado a tejer, a crear, a generar una contranarrativa feminista teórico-política. Los diplomados de Mujeres Creando, los cuales llevan ya tres ediciones, pueden considerarse a día de hoy una contra-academia crítica y combativa.

En calidad de profesora de pensamiento feminista contemporáneo, he podido formar parte de estos diplomados, en los que mi experiencia ha sido maravillosa. Sin embargo, en este artículo, me gustaría centrarme en la segunda edición (Santa Cruz, 2024), cuya temática estuvo relacionada con las luchas ecoterritoriales de los feminismos comunitarios de *Abya Yala*. A diferencia del anterior, como he señalado, la temática de este encuentro estuvo centrada en las miradas y luchas ecofeministas. De ahí su lema, "ni la tierra ni las mujeres somos territorio de conquista", consigna política en la que el movimiento anarco-feminista boliviano lleva trabajando ya hace unos años y que resulta de vital importancia en su propuesta de despatriarcalización y descolonización radical de cuerpos, sujetos, deseos e instituciones. Tal y como he indicado, gracias a los diplomados, este trabajo político feminista tiene en la actualidad otro eje fundamental: la deselitización del conocimiento y la producción crítica de pensamiento. Tal es el objetivo de estos diplomados, los cuales funcionan como verdaderos laboratorios de creación epistémica para toda Latinoamérica. En dichos laboratorios contra-académicos, las fronteras entre teoría y praxis se difuminan, en un proceso de emergencia de una verdadera comunidad de aprendizaje horizontal para pensar, elaborar, resignificar conceptos, tesis y teorías críticas que sirvan verdaderamente para transformar el mundo. De este modo, cada una de sus ediciones ha tenido como eje fundamental alguno de los debates principales que ha afrontado el pensamiento feminista contemporáneo. Si la primera edición estuvo dedi-

cada a las luchas feministas, la segunda a las luchas ecofeministas y la última, que tuvo lugar en noviembre de 2025, se ha centrado en la cuestión de la justicia.

Teoría y praxis se conjugan en los tres diplomados realizados de manera radical y como propuesta pedagógica transformadora. Por ello, en la edición elegida para ser comentada en este artículo, la semblanza de las y les estudiantes nos daba ya la pauta de las temáticas que urge abordar en todo el continente, en un contexto geopolítico de crisis ecológica y de guerra imperialista por los recursos y el monopolio de la energía. Más allá de la cuestión académica y teórica, tanto profesoras como alumnas traían al diplomado extensas experiencias de lucha y militancia. Había un total de sesenta estudiantes procedentes de diversos territorios del continente, desde México al Cono Sur. La gran mayoría de ellas, habitan eso que hoy se denomina "zonas de sacrificio"[24] y que tiene que ver, precisamente, con una vuelta de tuerca más de los procesos extractivistas y colonicidas contemporáneos. La desaparición de bosques, ríos, salares y ecosistemas, la escasez de agua en sus comunidades, las sequías e incendios, las graves consecuencias de la agroindustria y su reguero de pesticidas, contaminación e inconmensurables extensiones de soja o la fiebre del litio, son solo algunas de las marcas que surcan los rostros de estas mujeres. Muchas de ellas pertenecientes a pueblos originarios, a esos mismos pueblos que portan en sus manos, espaldas y voces las ancestrales luchas por el robo y expolio de tierras, bienes naturales y conocimientos.

Pude conversar con algunas de estas estudiantes y activistas históricas sobre lo que está sucediendo en algunas regiones de América Latina. La coyuntura política actual de muchos de estos países se halla atravesada por una nueva fiebre. Si en los siglos pasados el oro, el caucho, el azúcar, el guano o la soja marcaban y dirigían los procesos económicos, colonizadores y de esclavitud, hoy lo hacen los minerales críticos. Pero también el agua dulce, en un contexto de emergencia climática. El llamado "triángulo del litio", desde una visión meramente económica y geopolítica para el norte global, afecta de manera directa a comunidades y pueblos originarios de Argentina, Bolivia y Chile. Mientras, la falsa idea de progreso y desarrollo es utilizada por los gobiernos de turno para arrasar con espacios naturales, transformados en fuentes de negocio.

Este artículo recoge mi experiencia como profesora durante la primera semana de este diplomado, así como las distintas voces y testimonios de algunas de sus alumnas. Muchas de estas alumnas eran reconocidas activistas y luchadoras comunitarias que, de manera amorosa y generosa, compartieron conmigo sus experiencias, saberes y conocimientos. A todas ellas están dedicadas estas páginas, en agradecimiento por esos intensos días compartidos en Santa Cruz, entre clases, debates acalorados, conversaciones y ricos alimentos del oriente boliviano.

De salares, litio y flamencos

Afirma Cristina Dorador, científica, ecóloga microbiana y profesora del diplomado, que "no se puede hablar de litio sin hablar de salares". Años lleva esta bióloga chilena estudiando las regiones de Atacama y Antofagasta, de donde ella misma procede. Gracias a sus clases, hemos sido capaces de modificar nuestra reducida visión de un salar andino, ecosistema complejo poblado de vida microbiana, de belleza árida, con aguas subterráneas y lagunas gelatinosas en las que moran un tipo concreto de flamencos. Hoy, esos paisajes resplandecientes están en peligro. La dañina mezcla que se

[24] Este concepto nada eufemístico ha comenzado a normalizarse dentro de los discursos políticos. Cuando se califica un territorio como "zona de sacrificio" se está indicando varias cuestiones: en primer lugar, suele ser un emplazamiento físico que posee un potencial valor ya sea por los recursos diversos que alberga o por haberse convertido en un espacio dedicado a acumulación de desechos y desperdicios. En segundo lugar, estas condiciones lo transforman en espacios deliberadamente designados o bien para el extractivismo ilimitado o bien para la acumulación de basuras. Por último, se considera que todo modo de existencia que habite esa zona se transformará de suyo en sacrificable, esto es, en prescindible. Incluso, las vidas humanas. De este modo, la vida en todas sus dimensiones adquiere un carácter no vivible, sin importancia alguna. Las zonas de sacrificio, como desiertos, salares, ecosistemas varios son reservorios de contaminación, de extracción, basureros químicos, tecnológicos, lugares que albergan industria pesada, territorios dañados por el avance imparable del necrocapitalismo.

produce entre el turismo de masas que aspira a bañarse en sus extrañas lagunas y el tesoro mineral que esconden sus suelos los están convirtiendo en zonas sacrificiales, destinadas al ocio y consumo de los países del norte.

El 85% de las reservas mundiales del litio se concentran en tres zonas del sur de América: los salares de Jujuy en el norte de Argentina, el gran salar de Uyuni en Bolivia y el desierto de Atacama en Chile. El litio, junto a otros minerales críticos (como el cobalto, el níquel, el zinc), es uno de los más codiciados por las multinacionales extranjeras, ávidas de estas nuevas fuentes de energía utilizadas en las baterías de coches eléctricos, paneles solares, turbinas eólicas, móviles, ordenadores, etc. Mientras el norte prepara su limpieza ecológica, su transición energética hacia un consumo supuestamente menos contaminante, el sur global vuelve a pagar la factura de este proceso y lo hace con despojo de tierras, extracción de materias primas, represión de poblaciones originarias, miseria y más miseria, hambre, basura energética, recursos naturales y humanos diezmados. Este cóctel extractivista y destructor convierte un territorio, un lugar vivo, en "territorio de sacrificio", dado que todo aquello que conforma su historia y diversidad humana, animal, vegetal e incluso microbiana, termina por desaparecer y eliminarse bajo las falsas consignas ecológicas y pseudo-progresistas del mundo privilegiado. Como señala Yayo Herrero, que también formó parte del profesorado del diplomado, "hay un conflicto brutal entre el capital y la vida".

Ante esta situación de urgencia, en casi toda Latinoamérica, han sido principalmente las mujeres quienes han encabezado las luchas. En el caso de Argentina, la provincia de Jujuy, que linda con Bolivia, es una de las más afectadas. En 2023, el gobernador de dicha provincia, Gerardo Morales, aprobó una reforma sin consulta alguna a las comunidades originarias (más de 400 comunidades indígenas viven en estos territorios y son propietarias de los mismos desde tiempos ancestrales). Además de más precariedad y pobreza, la reforma suponía una seria modificación del uso de los recursos naturales y de las tierras de estas comunidades, tierras que serán legadas a multinacionales imperialistas, encargadas de su explotación. Durante el convulso mes de junio de 2023, se sucedieron las protestas, manifestaciones y acciones de resistencia, las cuales obtuvieron como respuesta una dura represión, incluso el encarcelamiento y tortura de muchas y muchos manifestantes. Detrás de la reforma de Morales, se encuentra la empresa israelí Mekorot, la cual se ha apropiado de la gestión del agua de 18 provincias argentinas. También Tesla y su estrambótico propietario Elon Musk, hoy convertido en uno de los interlocutores favoritos del gobierno de Milei[25]. Los salares y todo el ecosistema que los conforma son vendidos y troceados al mejor postor.

De esta situación extrema surgió el llamado Tercer Malón de la Paz, movimiento pacífico de indígenas, cuyo nombre se remonta a los llamados "malones mapuches" que saqueaban y atacaban las estancias de criollos y colonizadores. Un *malón* no es sino una técnica de guerra y de resistencia. Un malón, afirma María Farfán, alumna del diplomado, "es una forma de hacer justicia". En julio de 2023, partía el Tercer Malón de la Paz rumbo a Buenos Aires. Siete días de marcha a pie, atravesando varias provincias argentinas, con la firme convicción de denunciar la violencia que estaban viviendo por parte del gobierno provincial. En Buenos Aires, sin embargo, no solo no fueron recibidas por el gobierno de Alberto Fernández, sino que fueron atacadas, violentadas y sufrieron todo tipo de actos racistas de esa Argentina blanca que sueña con sus supuestos orígenes europeos. Cuatro meses permanecieron en la capital, sin respuesta alguna. Para Susana Colpares, también alumna y miembro del Tercer Malón y perteneciente al Pueblo de Humahuaca, "el gobernador hizo la reforma para que entre el saqueo, pero nosotras desperta-

[25] Si bien este artículo tiene como marco el diplomado del año 2024, cuando escribía esta actualización la situación en Argentina ha superado con creces lo aquí narrado. A comienzos del mes de abril de 2026, el presidente Javier Milei conseguía el apoyo de la Cámara de Diputados para la modificación de la llamada "Ley de Glaciares", la cual permitirá las actividades extractivas por parte de empresas extranjeras que quieran llevar a cabo proyectos de minería en estas zonas, hasta ahora, protegidas del territorio argentino. El agua dulce de los glaciares patagónicos comenzará a venderse y a explotarse, poniendo en peligro los ricos ecosistemas que forman parte de estos territorios. Las guerras del agua, recurso fundamental para la supervivencia de todos los modos de existencia del planeta, parecen haber comenzado.

mos". Despertaron las mujeres de la Quebrada, de la Puna, de las Yungas, pusieron sus cuerpos en defensa de sus territorios, presentaron un informe al Alto Comisionado de las Naciones Unidas, quien terminó declarando que lo sucedido en Jujuy puede ser considerado un crimen de lesa humanidad. Estela Martínez, alumna, comunera y presidenta de la Comunidad de Escobar Tres Cerritos, en Jujuy, perteneciente a la Nación Kolla, levanta su mirada y nos dice: "si tengo que morir, voy a morir por defender mi territorio". Y es que en esa defensa del territorio está la defensa de todo un mundo, frente a la mirada mercantilista que concibe la naturaleza como un mero recurso para explotar.

Cruzando la cordillera, Carolina Soto Poblete, alumna del diplomado y concejala de la Comuna San Pedro de Atacama, nos cuenta la situación similar que se vive en Chile. En esta zona, dos son las empresas que poseen el monopolio de la gestión minera, de aguas, la electricidad y ahora el litio. Por un lado, Albemarle, multinacional norteamericana y SQM, empresa chilena adjudicada por el dictador Augusto Pinochet a su yerno, Ricardo Ramos Rodríguez. Las alianzas de ambas corporaciones con Elon Musk están haciendo que prácticamente todas las comunidades de la zona tengan serios problemas de escasez de agua, cortes de luz y falta de energía. Los apagones son frecuentes, el agua se ha privatizado y en los últimos años, las tarifas de la luz han aumentado un 80%, nos cuenta Carolina Soto. Han conseguido llevar al límite a estas pequeñas poblaciones, quienes terminan por aceptar la salvación que les ofrecen las empresas extranjeras. Todo un intercambio de favores entre el empresario dueño de Tesla, quien incluso propuso donar baterías por un valor de cinco millones de dólares para solucionar los problemas de electricidad que sufren en la zona. A cambio, una vez más, de la entrega de los recursos y bienes naturales para la explotación del litio. La historia parece repetirse de manera perversa y la filantropía civilizatoria del gringo esconde el robo y el expolio de los bienes comunales.

Ríos, agua y carreteras

Otra de las luchas que formaron parte del diplomado se sitúan en la región boliviana del TIPNIS (Territorio indígena y parque nacional Isidoro-Sécure), ubicado entre los departamentos de Beni y Cochabamba y una de las zonas de biodiversidad más ricas del planeta. Considerado en 2011, como "zona intangible", por el gobierno de Evo Morales, sería el propio Morales quien iniciaría el proceso de no reconocimiento de este ecosistema como un bien a proteger. El origen del conflicto se remonta a 2007, cuando el gobierno boliviano decide construir una carretera que atravesara el propio TIPNIS, partiéndolo por la mitad. Marqueza Teco, lideresa y expresidenta de la Sub-central de las Mujeres del TIPNIS y alumna del diplomado, nos cuenta el largo recorrido de sus luchas. Además de encabezar la Gloriosa Octava Marcha Indígena que fue desde Trinidad a La Paz, en agosto de 2011, también llevaron sus peticiones al Tribunal Internacional por los Derechos de la Naturaleza en Bonn, Alemania, donde denunciaron al gobierno de Evo Morales por incumplir la ley 180 que protegía este parque natural. "Pedimos diálogo -afirma doña Marqueza- y solo hubo represión".

El conflicto del TIPNIS no solo tiene que ver con la construcción de la carretera, sino también con la posibilidad de explotación de los yacimientos de hidrocarburos que se supone que hay en la zona. Dicha explotación fue concedida a empresas brasileñas como es el caso de la constructora OAS. La contaminación y destrucción de los acuíferos de la zona es uno de los mayores peligros a los que se enfrenta la región. Conviven en estos territorios más de 100 especies distintas de mamíferos, 470 especies de aves, reptiles y anfibios diversos con más de 3000 especies distintas de plantas. "Los pueblos indígenas, nos dice doña Marqueza, somos los guardianes de la tierra". Guardianes y guerreros ante este atropello brutal a la vida.

La defensa del cuerpo-territorio

En una de las sesiones del diplomado, pudimos pensar juntas sobre el complejo concepto de "territorio". Más allá de la cuestión geográfica, los pueblos de *Abya Yala* han expandido la idea espacial del lugar de procedencia. Se trata de una idea holística de tierra, en la que son numerosos y diversos los seres y entidades que la pueblan. Un territorio es un conjunto heterogéneo y diverso de experiencias, en las que se mezclan la historia, la vida comunal y la gestión económico-social del mismo, con lo espiritual, animal, ancestral y cosmológico. En un territorio comunitario podemos encontrar espacios sagrados, lugares de duelo y recuerdo en los que descansan nuestros seres queridos, espacio-temporalidades presentes, ausentes y futuras que labran nuestra historia.

Esta concepción del territorio está estrechamente relacionada con la experiencia directa que poseen los cuerpos y los seres que lo habitan. Emerge así el concepto de "cuerpo-territorio", concepto cuyo origen encontramos en las luchas ecoterritoriales de las mujeres guatemaltecas pero que, sin embargo, ha sido reapropiado y reutilizado por casi todos los feminismos comunitarios del continente. Fue Lorena Cabnal, referente y pensadora feminista guatemalteca de la Red Ancestral de Sanadoras del Feminismo Comunitario, *Tzk'at* (en lengua maya quiché), quien mejor ha definido este potente concepto que, más allá de lo teórico, implica una cosmovisión de la naturaleza y una ontología relacional de la vida y del ser humano. Para Cabnal, el cuerpo-territorio:

> Define una manera de plantear y sentir el cuerpo como territorio vivo e histórico, pero para nada se refiere a la concepción occidental geográfica, de geografía corporal o de mapa: alude a una interpretación cosmogónica y política acerca de cómo los cuerpos tienen una relación de ser y estar en la red de la vida. A la vez, nos lleva a revisar cómo han sido construidas sobre los cuerpos las múltiples opresiones, los efectos históricos estructurales del patriarcado, el colonialismo, el racismo y el capitalismo neoliberal, que los ha llevado a la expropiación a través de diferentes pactos y mandatos.
>
> Sentir el cuerpo como un territorio implica reconocer una dimensión consciente de la vida, en la que se teje toda la relación cósmica. Es un lugar situado, es un lugar donde radica nuestra palabra, nuestros sentires, deseos e historia. Tiene su propia temporalidad e hilos que lo unen a la ancestralidad, al presente y a las generaciones venideras (Cabnal, 2018).

Asimismo, la noción de cuerpo-territorio permite conectar las luchas. Se trata de una propuesta epistémica, espiritual, ontológica y política, dado que un cuerpo-territorio está ligado a un espacio concreto, a un modo de vida comunal, a una relación con todos los seres que habitan este emplazamiento y a una red de opresiones y violencias interseccionadas que atraviesan tanto el lugar como todos los modos de existencia que habitan dicho lugar. Así, si se produce un proceso extractivista de saqueo de un río o de una montaña, dicho proceso afectará de manera directa a todos los cuerpos-territorios que habitan la región saqueada. En este sentido, nos dice Cabnal:

> Recuperar el cuerpo para defenderlo del embate histórico estructural que atenta contra él, se vuelve una lucha cotidiana e indispensable, porque el territorio cuerpo, ha sido milenariamente un territorio en disputa por los patriarcados, para asegurar su sostenibilidad desde y sobre el cuerpo de las mujeres. Recuperar y defender el cuerpo, también implica de manera consciente provocar el desmontaje de los pactos masculinos con los que convivimos, implica cuestionar y provocar el desmontaje de nuestros cuerpos femeninos para su libertad.
>
> Es un planteamiento que nos invita a recuperar el cuerpo para promover la vida en dignidad desde un lugar en concreto, a reconocer su resistencia histórica y su dimensionalidad de potencia transgresora, transformadora, y creadora. Parte de la recuperación de la memoria cósmica corporal de las ancestras, para ir tejiendo su propia historia desde su memoria corporal particular, y como decide relacionarse con las otras y otros (Cabnal, 2010, p. 32).

En un contexto de crisis ecológica sin igual, nos urge pensar en el futuro, resignificar la utopía, construir mundos. "Hay que romper con la desesperanza", afirma Cristina Dorador. Y si nuestros territorios han sido investidos por la cruel idea de que solo pueden servir como suministros y materias primas, la lucha política también consiste en repoblarlos con otros significados y afectos. Tal es la tarea inmensa que llevan realizando los feminismos comunitarios y ecoterritoriales en distintos puntos conflictivos de toda América Latina.

Conclusiones: la lucha amorosa de los territorios en movimiento

En su último libro, *Feminismo Bastardo*, afirma María Galindo (2021) que uno de los desafíos más importantes de la lucha feminista no es otro que el de convertirse en una fábrica de producción de justicia. En esta línea, los diplomados de Mujeres Creando nos hacen replantearnos la absoluta necesidad de convertirnos también en una fábrica de producción de conocimiento. Para ello, es preciso llevar a cabo una profunda revisión de las taxonomías hegemónicas y empezar a crear nuevos espacios, conceptos y herramientas teóricas desde otras perspectivas y sujetos en los cuales reconocernos. Pues no solo la Academia ha sido y

es un espacio radicalmente cerrado y violento hacia otras realidades, sino que el propio feminismo es hoy un lugar en el que se reproducen jerarquías de poder, se fomenta el eurocentrismo epistémico y se excluyen las voces y experiencias no consideradas válidas dentro de los discursos hegemónicos. Resulta pues urgente resignificar un proyecto no solo político, también intelectual y teórico. Urge democratizar, descolonializar y despatriarcalizar el pensamiento feminista. Y para ello, las comunidades minusvaloradas y subalternizadas del sur global deben tener un papel político fundamental. Asimismo, en el actual contexto de crisis global y de retorno del colonialismo imperialista, las luchas y conocimientos de las mujeres pertenecientes a pueblos originarios y a las llamadas zonas de sacrificio del planeta tienen muchas claves teórico-prácticas para ayudarnos a enfrentar este turbulento presente.

En una de las clases del diplomado, mientras intentábamos definir de manera conjunta qué y cómo se conforman nuestros territorios, resonaron en el aula los versos del gran Atahualpa Yupanki, recordados por María Galindo: "el hombre es tierra que anda… (y vuelve)". Somos territorios en movimiento. Somos tierra poblada de luciérnagas, yungas, aguas dulces y salares inconmensurables. Toda una ontología relacional en la que no ha lugar a una jerarquía humanista. Una radical crítica al Capitaloceno se gesta en la mirada múltiple de tantas mujeres. "Nosotras estamos integradas en el territorio -afirma Marita de Humahuaca-, con la luna, el sol y las estrellas". Para Marqueza Teco y sus hijas, el territorio es el río, los ciclos del agua, las distancias que solo pueden medirse según el caudal de la corriente y la posibilidad o no de navegarlo. Para Susana Colpares, su territorio es la Puna, salir a la estepa, mirar el horizonte poblado de llamas, levantar su mirada al cielo límpido de la Quebrada de Humahuaca. Y ante la mirada expoliadora, limitada y obtusa, que solo ve en estos paisajes recursos consumibles y explotables, Marita de Humahuaca nos propone una "lucha amorosa", porque solo sintiendo amor por nuestros territorios, podemos luchar para preservar otro mundo. Porque para *el que mira sin ver, la tierra es tierra nomás. Nada le dice la pampa, ni el arroyo, ni el sauzal* (Yupanki).

Bibliografía

Este artículo ha sido escrito intercalando algunas voces, intervenciones y testimonios de alumnas y profesoras del diplomado "De quienes luchan para quienes luchan", segunda Edición (celebrado del 8 de julio al 2 de agosto de 2024). Todas estas voces se han entrecomillado, pero no es posible recogerlas en el formato tradicional de cita o bibliografía académica. En este apartado, solo he añadido las obras que he consultado más allá de la experiencia compartida en el diplomado.

Cabnal, Lorena (2010). *Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala*. Artenasa, la Casa de las mujeres.

Cabnal, Lorena (2018). *Sanar y defender el territorio cuerpo-tierra*. Avispa Midia.

Galindo, María (2021). *Feminismo bastardo*. Mujeres Creando.

Meloni, Carolina (2020, 25 enero). *Indias, putas y lesbianas: María Galindo y la desobediencia feminista*. Entrevista para El Salto Diario: https://www.elsaltodiario.com/el-rumor-de-las-multitudes/prueba-marzo

5. MUJERES QUE DEFIENDEN LA VIDA: LUCHAS CONTRA EL EXTRACTIVISMO Y POR LA JUSTICIA AMBIENTAL EN AMÉRICA LATINA[26]

Enara Echart Muñoz[27]
María del Carmen Villarreal Villamar[28]

Resumen

Este artículo tiene como objetivo destacar el papel de las mujeres en las disputas por los significados del desarrollo en América Latina y el Caribe, a partir de las luchas contra el extractivismo que denuncian sus impactos en diversas dimensiones (como medio ambiente, género, territorios indígenas, desplazamientos de población, entre otros). El avance violento de las actividades extractivistas afecta especialmente a los países del sur global, en los que ha imperado históricamente el modelo primario-exportador. Nuestro trabajo destaca cómo estas resistencias, frente a los impactos socioambientales del extractivismo, se articulan en un movimiento regional y global por la justicia ambiental. Sustentado en la literatura sobre justicia ambiental, en bases de datos de conflictos socioambientales, en la producción de organizaciones sociales y en investigaciones previas de las autoras (Echart et al., 2026; Echart y Villarreal, 2018, 2019, 2021, 2022; Martínez Alier, 2005; Temper et al., 2018;Villarreal y Echart, 2022, 2026), este artículo recupera las voces y experiencias de las mujeres que resisten al extractivismo en América Latina y el Caribe, con el propósito de contribuir al debate sobre transiciones ecosociales y respuestas a la emergencia ambiental global.

Palabras clave: ecologismo popular, conflictos socioambientales, género, desarrollo, transiciones ecosociales

Introducción

En 2015, Berta Cáceres, lideresa del pueblo indígena Lenca y activista ambiental de Honduras, fue galardonada con el prestigioso Premio Ambiental Goldman[29] por luchar durante décadas a favor de los derechos de su pueblo y de las mujeres, y por defender la justicia ambiental y alternativas al modelo de desarrollo vigente. Al recibir el galardón, Berta afirmó:

> "(…) ¡Despertemos! ¡Despertemos humanidad! Ya no hay tiempo. Nuestras conciencias serán sacudidas por el hecho de estar solo contemplando la autodestrucción basada en la depredación capitalista, racista y patriarcal (…) Construyamos entonces sociedades capaces de coexistir de manera justa, digna y por la vida. Juntémonos y sigamos con esperanza defendiendo y cuidando la sangre de la tierra y de sus espíritus (…) (Berta Cáceres. Fragmento del discurso pronunciado en la ceremonia de entrega del Premio Medioambiental Goldman, 2015)

[26] Este artículo es continuidad de casi una década de investigación de las autoras sobre los impactos del extractivismo en América Latina y el Caribe, plasmada en diversas publicaciones que aquí se resumen y actualizan, resaltando el artículo *"Women's Struggles Against Extractivism in Latin America and the Caribbean"*, publicado en 2019.

[27] Doctora en Relaciones Internacionales por la Universidad Complutense de Madrid (UCM), es profesora del Departamento de Relaciones Internacionales e Historia Global de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la UCM. También ha sido profesora en la Universidad Federal del Estado de Río de Janeiro (UNIRIO); y ha impartido docencia en otras universidades de España, Brasil, México, Argentina y Colombia. Sus principales líneas de investigación son los movimientos sociales globales, los derechos humanos, las migraciones y la justicia ambiental. Email: enaraem@pdi.ucm.es

[28] Doctora en Ciencia Política por la Universidad Complutense de Madrid (UCM). Es profesora de Relaciones Internacionales y del Programa de Posgrado de Ciencias Sociales en Desarrollo, Agricultura y Sociedad (CPDA) de la Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ). Actualmente, también se desempeña como vicecoordinadora del Departamento de Relaciones Internacionales e Interinstitucionales (DRII) de la UFRRJ. Sus investigaciones se centran en temas como política exterior, desarrollo, medio ambiente, migraciones y derechos humanos. Email: maria.villarreal@ufrrj.br

[29] Para más información, véase el sitio web: http://bertacaceres.org/

En marzo de 2016, Berta Cáceres fue asesinada en su hogar, en un crimen perpetrado por sicarios vinculados a la empresa Desarrollos Energéticos S.A (DESA). Un reciente informe del Grupo Interdisciplinario de Expertos Independientes (GIEI) de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) afirma que el crimen formó parte de una estructura criminal compleja integrada por actores empresariales, militares y estatales, y no se trató de un hecho aislado. Según el documento, el asesinato se enmarca como un "crimen empresarial, financiero y político" relacionado con la defensa del proyecto hidroeléctrico Agua Zarca frente a la resistencia liderada por Cáceres y el Consejo Cívico de Organizaciones Populares e Indígenas de Honduras (COPINH) (GIEI, 2026).

El avance violento de las actividades extractivistas afecta a todos los países, pero especialmente a los del sur global, en los que ha imperado históricamente el modelo primario-exportador. Frente a esta realidad, en América Latina y el Caribe existen numerosos colectivos integrados por mujeres que históricamente se han organizado para defender la vida y enfrentar el modelo extractivista, a menudo pagando un alto precio por ello.

Un caso emblemático es la organización Fuerza de Mujeres *Wayúu* (*Sütsuin Jiyeyu Wayuu*), creada en 2006 en La Guajira para defender los derechos del pueblo *Wayúu* en Colombia y Venezuela. De acuerdo con su autodescripción[30], la organización enfrenta los impactos de los megaproyectos extractivistas, el desplazamiento forzado y el conflicto armado, centrando su acción en la defensa del territorio, el agua y la Madre Tierra (*Womainkat*), así como en la denuncia de los efectos sociales y ambientales de la minería y los hidrocarburos, especialmente asociados al proyecto minero Cerrejón, propiedad de la multinacional *Glencore*.

A lo largo de su trayectoria, la organización ha denunciado el desvío de ríos fundamentales como el Bruno y el Ranchería, así como problemáticas como la contaminación, la mortalidad infantil y la precarización laboral. Sus integrantes han sufrido amenazas, desplazamientos y estigmatización, pero continúan movilizadas mediante acciones judiciales, campañas de comunicación e incidencia política a nivel nacional e internacional. Además, desarrollan iniciativas de formación, comunicación indígena y acompañamiento a víctimas, bajo el lema "comunicar es resistir", entendiendo la comunicación como herramienta clave de defensa territorial. Por su labor, en 2017, recibieron el Premio Nacional de Derechos Humanos de Colombia en la categoría de Experiencia Colectiva.

A pesar de su importancia, estas luchas siguen estando invisibilizadas, dada la marginalización histórica de las mujeres, y especialmente de las mujeres campesinas, indígenas y afrodescendientes del sur del mundo. Este artículo busca destacar su protagonismo como parte de una resistencia más amplia al extractivismo dominante, integrándose en un movimiento global por la justicia ambiental y el cuidado del planeta.

Con base en el Ecologismo de los Pobres (Martínez Alier, 2005), el Atlas de la Justicia Ambiental (Temper et al., 2018), el Atlas de la Justicia Climática en América Latina y el Caribe (Echart et al., 2026), información producida por las organizaciones y colectivos analizados, y trabajos previos de las autoras (Echart y Villarreal, 2022; 2021; 2019; 2018; Villarreal y Echart, 2022; 2026), este artículo pretende recuperar sus voces para pensar salidas a la emergencia ambiental planetaria. En un momento en que se multiplican las propuestas de transición energética para enfrentarla, es importante tener en consideración los conflictos que está generando la búsqueda de materiales críticos, y visibilizar las alternativas que tejen las mujeres en los territorios del sur, con el objetivo de sumar voces para construir transiciones ecosociales justas e inclusivas.

El extractivismo como agravante de las desigualdades de género en América Latina

El extractivismo puede entenderse como una forma de organización económica y de poder basada en la explotación intensiva de recursos naturales, en actividades como la minería, la extracción de petróleo, gas, carbón y madera, así como

[30]Para más información, véase: https://www.facebook.com/p/Fuerza-Mujeres-Wayuu-100064682349745/?locale=es_LA

en los monocultivos a gran escala destinados a los mercados internacionales. Este modelo implica la extracción masiva de recursos, generalmente sin respetar los límites ecológicos ni considerar la sostenibilidad ambiental de las actividades desarrolladas (Acosta, 2017; Echart y Villarreal, 2018). La profundización del extractivismo es proporcional al aumento de la demanda global de alimentos, materias primas y energía, especialmente por parte de China, Estados Unidos, Canadá y la Unión Europea (Atlas de la Justicia Climática, 2026). Por ello, lejos de superarlo, la búsqueda actual de materiales críticos necesarios para la transición energética —muy abundantes en América Latina, como el litio, cobalto, níquel, silicio y tierras raras — perpetúa este modelo, que ha sido históricamente contestado y rechazado de forma masiva por quienes sufren directamente sus consecuencias (Gudynas, 2017; Porto-Gonçalves, 2008; Svampa, 2017). Los efectos del extractivismo son especialmente intensos en América Latina y el Caribe, la región más desigual del mundo, caracterizada por la alta concentración de riqueza, tierra e ingresos, así como por una estructura exportadora dependiente de recursos naturales. Estas dinámicas agravan las desigualdades socioambientales, afectando con mayor fuerza a comunidades rurales, indígenas y afrodescendientes (Gargallo, 2014; Aguinaga et al., 2017), como muestra el Atlas de la Justicia Climática en América Latina y el Caribe (2026).

Las desigualdades de género siguen siendo profundas en la región: la pobreza tiene un impacto creciente sobre las mujeres, con un aumento del índice de feminidad de la pobreza de 105 en 2003 a 121 en 2023, además de mayores niveles de inseguridad alimentaria, exclusión educativa y violencia feminicida (CEPAL, 2025). Asimismo, persisten fuertes brechas en el acceso a la tierra y a la propiedad, ya que las mujeres representan menos del 12 % de las beneficiarias de reformas agrarias y administran menos del 40% de la tierra, siendo históricamente excluidas de la propiedad y la toma de decisiones (CEPAL y ONU Mujeres, 2025; CIDH, 2015; FAO, 2016; OXFAM, 2016). Estas desigualdades se profundizan en el caso de mujeres indígenas y afrodescendientes, que enfrentan mayor precariedad laboral, informalidad y menores ingresos (CEPAL/ONU Mujeres, 2025; ONU Mujeres, 2017).

El avance del extractivismo agrava estas desigualdades al generar militarización, contaminación, ruptura del tejido social y desarticulación de economías locales, afectando especialmente a las mujeres en sus múltiples roles comunitarios (CIDH, 2015). Además, los proyectos extractivos se asocian con el aumento de la violencia de género, la trata, la prostitución y el acoso, así como con el consumo de alcohol y drogas en contextos de trabajo mayoritariamente masculinos, lo que refuerza la masculinidad hegemónica y las estructuras patriarcales en la región (Lang, 2017; Solano Ortíz, 2015).

Como muestran casos de conflictos mineros en Piquiá de Baixo (Brasil), Aratirí (Uruguay), Támesis (Colombia) y La Puya-El Tambor (Guatemala), estos procesos generan rupturas en las relaciones familiares y comunitarias, además de aumentar la carga de trabajo y la sobrecarga que enfrentan las mujeres tras la incorporación de los hombres al mercado laboral vinculado al extractivismo (GRISUL, 2018). Asimismo, las mujeres suelen ser invisibilizadas y marginadas socialmente, quedando excluidas de la propiedad de la tierra y de los procesos de negociación o toma de decisiones que afectan sus vidas. En este contexto, es frecuente que las empresas extractivas negocien directamente con los hombres, ignorando las decisiones comunitarias en las que las mujeres desempeñan un papel central (CIDH, 2015; Ruales, 2015).

El protagonismo de las mujeres en las luchas contra el extractivismo en América Latina y el Caribe

A pesar de las desigualdades estructurales y de la violencia que experimentan, las mujeres latinoamericanas y caribeñas participan activamente en las esferas de producción y reproducción en las sociedades de la región, están en primera línea en la lucha por la tierra y la defensa de los recursos naturales y son diariamente protagonistas de innumerables movilizaciones y proyectos de resistencia.

Las mujeres latinoamericanas que protagonizan estos actos son diversas, y sus experiencias son heterogéneas, al igual que los lenguajes y prácticas que utilizan. Un caso ejemplar es el de las mujeres *quilombolas* en la Amazonía brasileña. La categoría *"quilombola"* designa a los habitantes y descendientes de los quilombos, comunidades afrodescendientes formadas originalmente por personas esclavizadas que escapaban de la esclavitud y que hoy representan un símbolo de resistencia, liderazgo comunitario y defensa territorial.

En el estado de Maranhão, las mujeres *quilombolas* resisten la expansión del agronegocio y el uso intensivo de agrotóxicos, en un contexto donde, pese al reconocimiento formal de algunos territorios, persisten la violencia, las amenazas y la inseguridad sobre la tierra. Estos fenómenos impactan tanto los cultivos tradicionales como actividades como la de las *quebradeiras de coco babaçu*, fundamentales para la subsistencia de numerosas comunidades en varios estados del norte y nordeste de Brasil.

Aunque reconocidas como pueblo tradicional y beneficiarias de políticas específicas, estas comunidades enfrentan la concentración de tierras, la privatización de los *babaçuais* y la degradación ambiental. En respuesta, se han organizado políticamente en el Movimiento Interestatal de las *Quebradeiras de Coco Babaçu* (MIQCB)[31] y han impulsado las leyes de "Babaçu Libre", que garantizan el acceso comunitario a los recursos. No obstante, persisten las restricciones, la vulnerabilidad socioeconómica y los riesgos para la soberanía alimentaria. Frente a ello, las mujeres fortalecen estrategias de resistencia, organización comunitaria e iniciativas productivas sostenibles, consolidándose como lideresas y defensoras del territorio, aunque expuestas a múltiples formas de violencia[32].

Más allá del contexto brasileño, para resistir el avance del extractivismo, las mujeres actúan colectivamente en redes y organizaciones de mujeres. En otros textos hemos mostrado el protagonismo de las mujeres en los sentidos y prácticas del desarrollo (Echart, 2017; Echart y Villarreal, 2019), no sólo en espacios institucionales sino a través de la creación de alianzas transnacionales que permiten internacionalizar movimientos tradicionalmente territorializados para compartir recursos y experiencias y fortalecer sus reivindicaciones y luchas locales. En estos espacios se ha ido construyendo una crítica al extractivismo, con propuestas alternativas que promueven nuevos modos de vida que respeten la experiencia y el protagonismo de las comunidades locales, así como su autonomía al momento de definir su identidad, su forma de acción colectiva y su construcción de conocimientos. Ante esta situación, sus luchas y resistencias "Por el Agua, la Dignidad, la Soberanía y la Vida", la "Defensa de la Madre Tierra y de los territorios ancestrales", el "Fin de la minería" y "Contra el avance del agronegocio" pueden ser vistas, desde la perspectiva del ecologismo de los pobres, como expresiones de un amplio movimiento global por la Justicia Ambiental (Martínez Alier, 2005; Villarreal y Echart, 2026), que contesta las consecuencias del crecimiento económico sin límites y la depredación de los recursos naturales y reclama formas de vida más sostenibles y cuidadosas con nuestra casa común (Acosta, 2017; Gudynas, 2017; Lang, 2017; Svampa, 2017).

Cabe destacar que las estrategias utilizadas en estas luchas son múltiples y diferenciadas (dependiendo del tipo de conflicto, de los niveles de violencia y de las formas de organización), incluyendo la movilización, la participación política y la organización de asambleas y consultas populares sobre la entrada de proyectos extractivistas en el territorio, como en el caso de la Consulta Popular promovida en Piedras (Tolima) contra la minería. Las mujeres también son activas en la solicitud y elaboración de informes, nacionales o internacionales, sobre los casos que las afectan, movilizando entidades de defensa ambiental y de derechos humanos u organismos internacionales como la ONU y la CIDH. Asimismo, reclaman ante sus Estados leyes de protección de los territorios y el fin de los proyectos mineros. Un caso emblemático en este sentido fue la Mesa Nacional contra la Minería Metálica, con fuerte protagonismo femenino, que logró detener el proyecto *Pacific Rim* y Mina El Dorado en El Salvador e hizo que el país centroamericano aprobara una ley específica en 2017, convirtiéndose en el primero del mundo en prohibir la mine-

[31] *Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu* (MIQCB): https://www.miqcb.org/

[32] Para visibilizar esta realidad, en el encuentro anual de mujeres quilombolas de 2026 se presentó el documental *Cafuné*, producido por el colectivo de mujeres de la Coordinación Nacional de Articulación de las Comunidades Negras Rurales Quilombolas (CONAQ). El documental retrata la situación de cerca de 100 lideresas que viven bajo amenazas constantes y el estigma del miedo en un contexto de violencia asociado a conflictos agrarios y a la falta de políticas públicas. En este marco, el "cafuné" simboliza el cuidado y el abrigo para quienes defienden la vida, los territorios y los derechos humanos (Revista Amazônia, 2026).

ría metálica[33], a cielo abierto o subterránea, por los impactos ambientales y humanos que provoca.

Por otro lado, las experiencias de Piquiá de Baixo (Brasil), Conga (Perú), Intag (Ecuador) y Mujeres en Defensa del Valle de Siria (Honduras) muestran el papel activo de las mujeres en la investigación militante y la elaboración de informes que contrastan la información oficial de empresas y gobiernos, funcionando como instrumentos de denuncia y visibilización de los impactos del extractivismo. En estos procesos, han defendido a comunidades como la Xinca frente a amenazas de contaminación y violaciones de derechos humanos por parte de empresas como *Tahoe Resources Inc* y *Gold Corp*, organizando marchas, protestas, ocupaciones y articulaciones con movimientos sociales y feministas, como en *Intag* con la Asamblea de Mujeres Populares y Diversas del Ecuador y la Marcha por la Vida, el Agua y la Dignidad de los Pueblos de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE). También han recurrido a la desobediencia civil mediante estrategias como los "Cinturones Ambientales" en Colombia o la consigna "Conga no va" en Perú, con liderazgos como el de Máxima Acuña. Asimismo, desarrollan acciones artísticas y redes transnacionales de denuncia, como la Red Latinoamericana de Defensoras de los Derechos Sociales y Ambientales (GRISUL, 2018).

En muchos casos, la defensa de modos de vida autosuficientes ya constituye una alternativa al desarrollo hegemónico, pero las propuestas van más allá e incluyen, junto a otros actores campesinos, indígenas y afrodescendientes, iniciativas de planificación local, autonomía y producción sostenible orientadas a la soberanía alimentaria (REPAM, 2025; Svampa, 2017). En territorios como Intag y Zamora Chinchipe (Ecuador), Conga (Perú), Coro Coro y Achachucani Challapata (Bolivia), Piedras Tolima (Colombia) y Valle de Siria (Honduras), las mujeres han impulsado cooperativas agroecológicas y proyectos de turismo comunitario como alternativas al extractivismo, incorporando una perspectiva de género y promoviendo formas de intercambio basadas en el comercio justo, el valor del trabajo y el respeto a los ciclos de la naturaleza y la finitud de los recursos (FAU, 2017).

También han estado especialmente alerta a los desdoblamientos de las estrategias de transición energética que no tengan en cuenta los impactos en las vidas y territorios del sur. Una muestra de la resistencia a la búsqueda de materiales para la transición energética es el caso de la minería de litio en la región de Catamarca, en Argentina, que está provocando profundos impactos socioambientales, por el alto consumo de agua, que seca ríos y altera ecosistemas, comprometiendo la reproducción de la vida local, incluida la producción de alimentos, la cría de animales y las prácticas culturales. Las comunidades locales en resistencia, con fuerte protagonismo femenino, se han movilizado para exigir acceso a la información y el cumplimiento del derecho a la consulta previa, denunciando irregularidades en los estudios de impacto ambiental y promoviendo acciones judiciales, que lograron, en 2024, una decisión histórica de la justicia que prohibió nuevas autorizaciones para proyectos de litio hasta la realización de una evaluación ambiental integral. También han promovido alternativas económicas, como el proyecto de turismo comunitario *Waychar*, liderado por mujeres, que busca generar ingresos, valorizar saberes locales y promover la educación ambiental (Cerutti y Bensadon, 2022; Cerutti, Merlinsky y Wagner, 2025).

Conclusiones

Pese a haber sido históricamente invisibilizadas y atravesadas por fuertes desigualdades de género, en América Latina y el Caribe las mujeres desempeñan un papel clave en la defensa de sus territorios y de modos de vida más sostenibles. Visibilizar su protagonismo implica cuestionar su tradicional representación como víctimas pasivas y reconocer sus imaginarios, prácticas y tradiciones de lucha.

En los conflictos socioambientales de la región provocados por la expansión de actividades extractivistas, su participación incluye protestas, elaboración de informes, campañas de sensibilización, organización de colectivos y plataformas,

[33] A finales del 2024, El Salvador reintrodujo la minería metálica tras la aprobación de la Ley General de Minería Metálica, impulsada por el presidente Nayib Bukele. La nueva ley eliminó la prohibición total que regía desde 2017.

denuncias en medios e instancias internacionales, articulación con movimientos nacionales e internacionales, así como acciones culturales y de difusión. En este sentido, las mujeres son protagonistas en la defensa y sostenimiento de la vida antes, durante y después de los conflictos.

En lugar de ser consideradas objetos, beneficiarias o víctimas del desarrollo, visibilizar las luchas de las mujeres permite mostrar que tienen voz propia y que cuestionan y disputan diariamente los significados y las prácticas del desarrollo, proponiendo diversas y heterogéneas alternativas frente al mismo. En articulación con movimientos locales, regionales e internacionales y como parte de un movimiento global por la Justicia Ambiental, las mujeres generan una narrativa polifónica y diversa, experimentan nuevas formas de ser, producir y organizar, y ofrecen la construcción de horizontes emancipadores y alternativos para los pueblos y sociedades de la región. No obstante, es necesario profundizar en las características de estas luchas y en sus protagonistas dentro y fuera de la región, así como en las articulaciones internacionales que estas asumen con los movimientos de mujeres del sur y del norte global.

A través de denuncias, organización de asambleas, consultas públicas, creación de zonas de reserva, propuestas legales e innovaciones jurídicas como los derechos de la naturaleza, las luchas contra el extractivismo también son capaces de crear propuestas alternativas abiertas al ejercicio de identidades múltiples y a formas de decidir y autoorganizarse que valorizan conceptos como solidaridad, autosuficiencia y cooperación. Así, frente a la universalidad y homogeneidad del modelo de desarrollo de matriz occidental y sus efectos nocivos, se proponen nuevos paradigmas con visiones alternativas de naturaleza y bienestar, que adoptan perspectivas plurales y en constante definición, y que deben tenerse en cuenta a la hora de construir transiciones ecosociales justas e inclusivas. En efecto, el extractivismo, lejos de superarse, se reproduce en la búsqueda de materiales críticos para las transiciones energéticas hegemónicas, como muestran los conflictos crecientes en el triángulo del litio.

Los desafíos que enfrentan las mujeres y otros movimientos de oposición al extractivismo en todas sus formas son enormes, como consecuencia de los imaginarios hegemónicos sobre modernización y desarrollo, la legitimidad del modelo extractivista y la colaboración de los gobiernos en su expansión, la asimetría de poder entre Estados, empresas y movimientos, la complejidad de la organización de la economía internacional y los procesos de criminalización permanente. Sin embargo, su protagonismo y sus constantes cuestionamientos evidencian que el extractivismo no es ni debe ser visto como una condena para los países del sur, sino como una elección que puede ser superada en favor de modelos de desarrollo y bienestar más inclusivos y formulados a partir de las necesidades, intereses y deseos de todas las personas, sin que se silencie o subestime el papel de las mujeres.

Bibliografía

Acosta, Alberto (2017). Extrativismo e neo-extrativismo. Duas faces da mesma maldição. In Dilger, Lang, and Pereira (org.). *Descolonizar o imaginário. Debates sobre pós-extrativismo e alternativas ao desenvolvimento* (pp. 46-85). Elefante.

Aguinaga Margarita, Lang Miriam, Mokrani, Du-nia & Santillana, Alejandra (2017). Pensar a partir do feminismo. Críticas e alternativas ao desenvolvimento. En Gerhard

Dilger, Miriam Lang & Jorge Pereira (Org.), *Descolonizar o imaginário. Debates sobre pós-extrativismo e alternativas ao desenvolvimento* (pp. 88-121). Elefante.

CEPAL/ ONU-Mujeres (2025): *La Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible y la Agenda Regional de Género en América Latina y el Caribe: indicadores de género a 2024*. CEPAL.

Cerutti, Débora & Bensadon, Sofía (2022, 28 de enero). *Guardianas del agua en Catamarca luchan a diario contra el poder del litio*. Agencia Presentes. https://agenciapresentes.org/2022/01/28/guardianas-del-agua-en-catamarca-luchan-a-diario-contra-el-poder-del-litio/

Cerutti, Débora, Merlinsky, María Gabriela, & Wagner, Lucrecia (2025). Mujeres y minería de litio: Respuestas desde el cuerpo y el territorio en Antofagasta de la Sierra, Catamarca (Argentina). *VIBRANT: Virtual Brazilian Anthropology*, *21*, 1–28.

CIDH (Comisión Interamericana de Derechos Humanos) (2015). *Pueblos Indígenas, comunidades afrodescendientes y recursos naturales. Protección de Derechos Humanos en el contexto de actividades de extracción, explotación y desarrollo*.CIDH.

Echart Muñoz, Enara (2017). Movimientos de mujeres y desarrollo. En Marta Carballo de la Riva (Coord.), *Género y desarrollo: Cuestiones clave desde una perspectiva feminista* (pp. 131–159). IUDC–Los Libros de La Catarata.

Echart Muñoz, Enara y Villarreal, María del Carmen (2021). Luchas, Resistencias y Alternativas al extractivismo en América Latina y Caribe. En: Betancor, G. y Razquin, A. (Eds.), *Diez años construyendo ciudadanía en movimiento(s). El 15M y otras luchas hermanas*. (pp. 177-186). Fundación Betiko y Editorial Bellaterra.

Echart Muñoz, Enara, & Villarreal, María del Carmen (2019). Women's struggles against extractivism in Latin America and the Caribbean. *Contexto Internacional*, *41*, 303–325.

Echart Muñoz, Enara, & Villarreal, María del Carmen (2018). Resistencias y alternativas al desarrollo en América Latina y el Caribe: Luchas sociales contra el extractivismo. *Relaciones Internacionales*, *39*, 141–163.

Echart Muñoz, Enara, Sartorio, Lara, Duarte, Rubens de S.., Bringel, Breno, Milani, Carlos & Milagres, Caio Samuel (Eds.). (2026). *Atlas de la justicia climática en América Latina y el Caribe*. CLACSO; GeoEcos; Observatório Interdisciplinar das Mudanças Climáticas. https://libreria.clacso.org/publicacion.php?p=4678&c=1

Environmental Justice Atlas (EJAtlas). (2018). *Global Atlas of Environmental Justice*. https://ejatlas.org/

FAO. (2016). *El estado de los bosques del mundo: Los bosques y la agricultura: desafíos y oportunidades en relación al uso de la tierra*. FAO.

Fondo Acción Urgente América Latina y el Caribe (FAU). (2017). *Extractivismo en América Latina: Impacto en la vida de las mujeres y propuestas de defensa del territorio*. FAU.

Gargallo, Francesca (2014). *Feminismos desde Abya Yala: Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. Editorial Corte y Confección.

GIEI Honduras (2026, febrero). *Informe sobre el asesinato de la defensora de derechos humanos Berta Cáceres, delitos conexos y medidas de reparación integral*. https://im-defensoras.org/2026/02/giei-honduras-informe-sobre-el-asesinato-de-la-defensora-de-derechos-humanos-berta-caceres-delitos-conexos-y-medidas-de-reparacion-integral/

GRISUL (2018). *Pacha: defendiendo la tierra: Extractivismo, conflictos y alternativas en América Latina y el Caribe*. Périplos.

Gudynas, Eduardo (2017). Transições ao pós-extrativismo: Sentidos, opções e âmbitos. En Gerhard Dilger, Miriam Lang & Jorge Pereira (Orgs.), *Descolonizar o imaginário: Debates sobre pós-extrativismo e alternativas ao desenvolvimento* (pp. 174–213). Elefante.

Lang, Miriam (2017). Alternativas ao desenvolvimento. En Gerhard Dilger, Miriam Lang & Jorge Pereira (Orgs.), *Descolonizar o imaginário: Debates sobre pós-extrativismo e alternativas ao desenvolvimento* (pp. 24–45). Elefante.

Martínez Alier, Jorge (2005). *El ecologismo de los pobres: Conflictos ambientales y lenguajes de valoración*. Icaria.

ONU Mujeres. (2017). *El progreso de las mujeres en América Latina y el Caribe: Transformar las economías para realizar los derechos*. ONU Mujeres.

OXFAM (2016). *Tierra, Poder y Desigualdad em América Latina*. OXFAM Internacional.

Porto-Gonçalves, Carlos Walter (2008). De saberes e de territórios: Diversidade e emancipação a partir da experiência latino-americana. En A. Ceceña (Coord.), *De los saberes de la emancipación y de la dominación* (pp.121-136). CLACSO.

Rede Eclesial Pan-Amazônica (REPAM). (2025). *A importância das mulheres quilombolas e quebradeiras de coco nos espaços de decisão*. https://repam.org.br/a-importancia-das-mulheres-quilombolas-e-quebradeiras-de-coco-nos-espacos-de-decisao/

Revista Amazônia. (2026). *Encontro nacional de mulheres quilombolas 2026*. https://revistaamazonia.com.br/encontro-nacional-mulheres-quilombolas-2026/

Ruales, Gabriela (2015). El Yasuní: Un semillero de creación de otras formas de defender la vida. En *Mujeres defendiendo el territorio: Experiencias de participación en América Latina*. Fondo de Acción Urgente de América Latina y el Caribe.

Solano Ortíz, Lina (2015). Mujer, violencia e industria minera. http://redulam.org/guatemala/mujer-violencia-e-industria-minera/

Svampa, Maristella (2017). Extrativismo neo-desenvolvimentista e movimentos sociais. En Gerhard Dilger, M iriam Lang & Jorge Pereira (Orgs.), *Descolonizar o imaginário: Debates sobre pós-extrativismo e alternativas ao desenvolvimento* (pp. 140–173). Elefante Editora.

Temper, Leah, Demaria, Federico, Scheidel, Arnim, et al. (2018). The Global Environmental Justice Atlas (EJAtlas): Ecological distribution conflicts as forces for sustainability. *Sustainability Science*, *13*, 573–584.

Villarreal, María del Carmen, & Echart Muñoz, Enara (2026). Ecologismo de los pobres y prácticas globales de resistencia. En Digno Montalván & Isabel Wences (Eds.), *Los "ecos" de la crisis ecológica en el pensamiento político: Una cartografía* (pp. 239–264). Tirant lo Blanch.

Villarreal, María del Carmen, & Echart Muñoz, Enara (2022). Extractivism, forced gendered migration and resistance in Latin America and the Caribbean. En Saskia Sassen & Natalia Ribas-Mateos (Eds.), *The Elgar companion to gender and global migration: Beyond Western research* (pp. 85–97). Edward Elgar Publishing.

6. MÁS ALLÁ DEL ESTANCAMIENTO: RESPUESTAS FEMINISTAS Y ECONOMÍA DE LOS CUIDADOS EN EUROPA Y ASIA CENTRAL

Belén Sanz Luque[34]

Resumen

La región de Europa y Asia Central, que abarca desde los Balcanes occidentales hasta el sur del Cáucaso y Asia Central, comparte legados históricos —la disolución de la URSS y Yugoslavia— y procesos de adhesión a la UE. Desde la Plataforma de Acción de Beijing (1995), ha logrado avances formales en la protección de los derechos de las mujeres, mediante marcos como el Convenio de Estambul y nuevas instituciones de igualdad de género.

No obstante, los balances de Beijing y de la Agenda 2030 revelan brechas persistentes entre los compromisos normativos y su implementación efectiva. Ámbitos como la violencia de género, los presupuestos con enfoque de género y la participación política femenina, pese a progresos notables en tres décadas, muestran signos de desaceleración y riesgo de retroceso, agravados por discursos anti-derechos institucionalizados, falta de inversión sostenida y contextos de poli-crisis. Frente a este panorama, iniciativas como la economía de los cuidados emergen como vías prometedoras que requieren respaldo urgente. El artículo analiza los desafíos de la región y propone soluciones al estancamiento, estructurándose en cuatro partes: balance desde Beijing y la Agenda 2030; análisis del estancamiento y el *backlash*; iniciativas de economía de los cuidados (Balcanes, Ucrania, Turquía, Uzbekistán); y una reflexión propositiva final.

Palabras clave: igualdad de género, Europa y Asia Central, *backlash* anti-derechos, economía de los cuidados, Agenda 2030

Introducción

Los avances formales en derechos de las mujeres y las niñas en las últimas tres décadas en Europa y Asia Central (ECA)[35] han reducido brechas de género y asentado bases para la igualdad sustantiva. Persisten, sin embargo, barreras estructurales que frenan el empoderamiento de las mujeres y la igualdad. En particular, la evidencia muestra una sobrecarga de trabajo doméstico y de cuidados: en promedio, las mujeres dedican 3,4 veces más tiempo que los hombres a estas tareas no remuneradas (UN Women Europe and Central Asia, 2025a)[36]. Esta carga limita el ejercicio de derechos y reproduce desigualdades que sostienen subordinación, dependencia económica y menor autonomía.

La trayectoria reciente es clara: los marcos normativos han evolucionado, pero la distribución del poder, del tiempo, de los ingresos y de la protección social sigue marcada por

---

[34] Belén Sanz Luque es *Directora Regional de ONU Mujeres para Europa y Asia Central*, con sede en Estambul. Cuenta con más de 20 años de experiencia en políticas de desarrollo, construcción de la paz e igualdad de género en el sistema de Naciones Unidas, habiendo dirigido previamente las oficinas de ONU Mujeres en México y en Colombia, y previamente la Oficina de Evaluación de ONU Mujeres en Nueva York. Trabajó en el Ministerio de Asuntos Exteriores y Cooperación de España como Responsable de Evaluación y como Asesora de Género. Es licenciada en Antropología Social por la Escuela Nacional de Antropología e Historia de México, Maestra por la Universidad de Londres y Máster en Evaluación de Políticas Públicas por la Universidad Complutense de Madrid. Belen.sanz@unwomen.org. El Artículo presenta el análisis técnico de la autora, y no la visión de las Naciones Unidas.

[35] A efectos de gran parte de los datos utilizados en este artículo, nos centramos en los países de Europa y Asia Central que, siendo integrantes de la CEPE, reciben apoyo de los equipos de país de Naciones Unidas como "países programa". Estos 18 países y territorios son: Albania; Armenia; Azerbaiyán; Bosnia y Herzegovina; Georgia; Kazajistán; Kirguistán; Kosovo (bajo la RES CS 1244); Macedonia del Norte; Moldavia; Montenegro; Serbia; Tayikistán; Turkmenistán; Turquía; Ucrania; Uzbekistán; y Bielorrusia.

[36] Promedio regional estimado del tiempo que dedican las mujeres al trabajo doméstico y de cuidados no remunerado en relación con los hombres (UN Women Europe and Central Asia, 2025a).

asimetrías profundas. Si la igualdad formal ha avanzado; la efectiva aún está pendiente.

Tres décadas después de la Plataforma de Acción de Beijing, la región presenta una paradoja. Se han institucionalizado políticas de igualdad, se han fortalecido leyes contra la violencia por razón de género, se han impulsado presupuestos con perspectiva de género y se ha ampliado la presencia de mujeres en espacios de decisión. A la vez, el ritmo de estos avances se ha ralentizado y, en ciertos contextos, aparecen retrocesos deliberados impulsados por discursos antigénero, contracción del espacio cívico y modelos económicos que descargan en los hogares —especialmente en las mujeres— el costo de cuidar y sostener la vida.

Estas tendencias se agravan por crisis simultáneas. La pandemia de COVID19 visibilizó la centralidad del cuidado sin traducirse, salvo excepciones, en su revalorización sostenida. La guerra de Rusia contra Ucrania y otras tensiones geopolíticas han incrementado desplazamientos, vulnerabilidades y riesgos de violencia. La inflación y la austeridad fiscal constriñen el financiamiento de políticas redistributivas. La emergencia climática y los cambios demográficos elevan la demanda de cuidados de larga duración.

En este escenario, la igualdad de género es condición de resiliencia democrática, de cohesión social y de desarrollo sostenible. Este artículo ofrece una lectura institucional, pero también política del momento actual; analiza el *backlash* como fenómeno articulado, explora la transformación de la economía de los cuidados como horizonte estratégico, y concluye con un llamado a situar los cuidados en el centro de las decisiones públicas.

Treinta años después de Beijing: avances, institucionalización y brechas persistentes

Europa y Asia Central han mostrado avances notables en el plano normativo. La revisión regional para Beijing+30 identifica prioridades compartidas, reportadas por los países: eliminación de la violencia contra las mujeres; derechos económicos —incluido el trabajo decente—; y participación política y representación en la toma de decisiones (UNECE, 2025). Se han consolidado marcos jurídicos e institucionales, estrategias nacionales y herramientas como los presupuestos con perspectiva de género y el análisis interseccional.

En violencia por razón de género, el Convenio de Estambul ha sido decisivo. A 2026, treinta y nueve Estados miembros del Consejo de Europa y la Unión Europea lo han firmado o ratificado; de ellos, ocho de los cuales son países programa de Naciones Unidas de ECA. Incluso países fuera del Consejo de Europa promovieron reformas para armonizar su legislación con estándares de prevención, protección, sanción y reparación (Council of Europe, 2026). Además, los gobiernos han empezado a abordar nuevas formas de violencia —digital, acoso sexual en el trabajo y en la educación— y a poner atención en el impacto de las nuevas tecnologías en la violencia de género.

En participación política, la tendencia de fondo es positiva cuando existen medidas afirmativas y voluntad política, aunque con marcadas diferencias entre países. Varios incrementaron la presencia de mujeres en parlamentos y gobiernos y adoptaron cuotas o medidas temporales especiales[37]. Algunos superan el 40% de representación parlamentaria, mientras otros siguen por debajo del 20%.

En derechos económicos, el panorama es mixto. Se multiplican programas de empleo femenino, emprendimiento e inserción en sectores STEM[38]; se amplían licencias parentales y servicios de primera infancia; y se fomenta la corresponsabilidad masculina. Persisten, sin embargo, la segregación ocupacional horizontal y vertical, la brecha de participación en el mercado laboral (61.9% femenina comparada con un 87.7% masculina), la brecha salarial, la sobrerrepresentación en empleos precarios e informales y la insuficiencia de políticas sostenidas para corregir desigualdades estructurales (UN Women Europe and Central Asia, 2025b).

[37] Un 31.6% de representación de mujeres en promedio de los países de la CEPE; y un 21.1% de representación en parlamentos nacionales en los países ECA programa de la región. Más información en https://eca.unwomen.org/en

[38] Campos de ciencia, tecnología, ingeniería y matemáticas.

La fotografía más reciente confirma este cuadro. El informe *Gender Snapshot* 2025 advierte que, a cinco años de las metas para 2030, la región no está en ruta para cumplir el ODS 5: solo tres de los dieciocho países considerados han alcanzado o están cerca de alcanzar al menos la mitad de las metas, mientras varios permanecen rezagados (UN Women Europe and Central Asia, 2025b) [39]. Obstáculos estructurales y discriminaciones arraigadas limitan la participación plena de mujeres y niñas.

La brecha entre igualdad formal y efectiva es visible en pobreza y protección social. La Comisión Económica para Europa de las Naciones Unidas (CEPE) subraya mayores riesgos de pobreza para mujeres mayores que viven solas y para madres solas. No es únicamente un déficit de ingresos: confluyen menores oportunidades económicas, menor acceso a recursos y decisión, y una organización del cuidado que recae desproporcionadamente en ellas. La pobreza femenina refleja desigualdades en empleo, salarios, formalidad y tiempo disponible.

Con los mecanismos institucionales ocurre algo similar. Casi todos los países cuentan con políticas y estructuras de igualdad, pero muchas son frágiles: financiamiento insuficiente, mandatos ambiguos y reestructuraciones que reducen su capacidad de incidir en políticas macroeconómicas, sectoriales y territoriales. El resultado es una influencia creciente, pero aún limitada en presupuestos, diseño y organización de servicios públicos.

A pesar de estas limitaciones, los logros en la región son reales e importantes: se ha fortalecido el lenguaje y la normativa de derechos de las mujeres, se ha expandido la infraestructura institucional y se dispone de más datos, evidencia y herramientas de política. También creció el reconocimiento a las organizaciones feministas y de mujeres por su innovación, vigilancia, propuestas y provisión de servicios.

Estos avances, sin embargo, no han blindado a la región frente a un fenómeno creciente: la contestación organizada a los derechos conquistados y un ritmo de progreso que se ha estancado o, en algunos contextos, retrocede, influido a su vez por la presencia de múltiples crisis.

El presente en disputa: estancamiento, *backlash* y estrategias para hacerle frente

Si el primer periodo tras la PAB se asocia a la expansión —aunque incompleta— de marcos institucionales de igualdad; el momento actual se define por la existencia de poli-crisis interconectadas y por los cuestionamientos al sentido mismo de los avances: la guerra en Ucrania y otras tensiones de seguridad que reorientan gasto público hacia defensa; inflación y desaceleración que erosionan la economía y márgenes fiscales; rezagos de la COVID19 en sistemas de salud y protección social; cambio climático con efectos diferenciados en mujeres rurales y hogares con alta demanda de cuidados; y transiciones demográfica y migratoria que elevan la necesidad de cuidados de larga duración. Sin inversión social sostenida, estos choques desplazan costos a los hogares y, de forma desproporcionada, a las mujeres, ampliando la pobreza de tiempo y las brechas en empleo y protección social.

Además, emerge un retroceso en materia de igualdad de género, no como una reacción aislada, sino como proceso político organizado, transnacional y crecientemente institucionalizado que busca frenar, vaciar o revertir derechos conquistados por mujeres y por personas con identidades y orientaciones históricamente marginadas. A escala global, si bien no se trata de un fenómeno nuevo, esta nueva ola de oposición combina el debilitamiento de instituciones de igualdad, la difusión de desinformación, los ataques a defensoras de derechos y la erosión del espacio cívico y democrático, en un contexto en que las poli-crisis han abierto nuevas oportunidades para actores antiderechos. En Europa y Asia Central, este fenómeno de *backlash* se entrelaza con dinámicas más amplias en algunos contextos de retroceso democrático, concentración del poder, nacionalismo excluyente y crisis de legitimidad de los sistemas políticos. (Kuhar & Paternotte, 2017; Ugur, 2025).

[39] El análisis realizado se enfoca en los datos de los 18 países y territorios de la región en los que trabaja programáticamente el Sistema de las Naciones Unidas referido anteriormente.

Se identifican distintas manifestaciones del *backlash* interconectadas en la región[40]:

a) Retrocesos legales y normativos. Reformas que sustituyen conceptos de igualdad; reversión de compromisos internacionales —como la retirada del Convenio de Estambul— y bloqueos a actualizaciones legislativas. Esto debilita la capacidad de prevenir, sancionar y reparar la violencia y la discriminación[41].

b) Contracción del espacio cívico. Leyes sobre "agentes extranjeros" o "influencia externa" imponen cargas administrativas y estigmatizan a organizaciones feministas, de mujeres, LGBTQI+ y juveniles. Se observan vigilancia, difamación y criminalización que inhiben la participación y el control democrático.

c) Disputas discursivas y morales. Narrativas antigénero articulan tres marcos dominantes: esencialismo biológico; "valores familiares tradicionales" —que presentan la igualdad como amenaza a la familia y la nación—; y soberanía/anticolonial —que retrata los derechos como imposiciones externas—. Estos repertorios legitiman proyectos iliberales y reconfiguran el debate público (Kuhar & Paternotte, 2017).

d) Instrumentalización religiosa y de la seguridad. Determinados liderazgos religiosos y marcos de guerra o soberanía se emplean para deslegitimar políticas de igualdad y asociar el activismo cívico con amenazas a la paz o a la identidad nacional[42].

e) Restricciones a derechos LGBTQI+ y a la educación sexual integral. Normas que prohíben la promoción pública de identidades diversas o eliminan contenidos inclusivos en materiales educativos, generando un entorno de "miedo social" a las agendas de inclusión e igualdad. La desinformación exacerba la polarización y levanta falsos dilemas morales.

Para contrarrestar este fenómeno, es clave desplegar diversas acciones, a saber: i) Defender el Estado de derecho y los estándares internacionales de derechos humanos, asegurando la constitucionalidad y convencionalidad de las reformas y fortaleciendo los órganos de igualdad y de derechos humanos con mandatos claros y presupuestos suficientes; ii) Protección del espacio cívico como condición fundamental de la igualdad y la democracia. Salvaguardar la libertad de asociación y el financiamiento legítimo de organizaciones de la sociedad civil, feministas y de mujeres se convierte así en una estrategia fundamental, así como apoyar mecanismos de protección y alerta temprana para defensoras de derechos humanos; iii) Combate a la desinformación, resignificando marcos narrativos, subrayando que la igualdad de género fortalece la cohesión social, el bienestar y el desarrollo; fomentando la comunicación estratégica basada en evidencia y en derechos; iv) Construcción de alianzas amplias. Coaliciones entre sociedad civil, sindicatos, Academia, gobiernos locales e instituciones públicas, organismos internacionales; e involucrar, cuando proceda, al sector privado comprometido con los derechos humanos; v) Conexión con la agenda económica. Vincular la defensa de derechos de las mujeres con políticas de redistribución y desarrollo sostenible. En este último punto, que desarrollaré a continuación, la transformación de la economía de los cuidados constituye una vía propositiva concreta y de alto impacto frente a las desigualdades y al *backlash* (Kuhar & Paternotte, 2017).

---

[40] Síntesis basada en documento interno (por publicar): *Manifestations of Gender Backlash in the ECA Region*. By Dr. Dolunay Ugur. UN Women ECARO, 2025.

[41] En Georgia (2024) se sustituyó "igualdad de género" por "igualdad entre hombres y mujeres" en decenas de leyes y se desmanteló el principal órgano parlamentario de igualdad; en Turquía (2021), la retirada del Convenio de Estambul marcó una reversión del compromiso internacional contra la violencia hacia las mujeres; en Macedonia del Norte, presiones políticas frenaron reformas; en Albania emergen resistencias a actualizaciones normativas.

[42] En Moldavia, sectores de la Iglesia Ortodoxa sostienen que el Estado no debe adoptar leyes "contrarias a la fe o la moral"; en Turquía, ciertas lecturas religiosas definen el rol social de las mujeres primordialmente a través de la maternidad; en Georgia, coaliciones cercanas a la Iglesia han movilizado oposición contra leyes de igualdad y derechos LGBTQI+. En el contexto de la guerra contra Ucrania, se asocia igualdad de género y activismo cívico con amenazas a la paz o injerencias externas.

Sobre esta base, el siguiente apartado desarrolla la agenda de cuidados como avance significativo, palanca de resiliencia social y económica, así como estrategia para transformar la desigualdad.

La transformación de la economía de los cuidados: una agenda estratégica para la igualdad sustantiva

La desigual distribución de los cuidados entre mujeres y hombres, pero también entre los hogares, la sociedad y el Estado, es un impedimento para el desarrollo sostenible y para la igualdad de género. En Europa y Asia Central, aunque la carga relativa del trabajo doméstico y de cuidados no remunerado sea menor que el promedio mundial, las mujeres dedican alrededor del doble —y en varios países hasta cuatro veces más— del tiempo que los hombres a estas tareas.

Es por ello fundamental reconocer el trabajo de cuidados no solo como asunto social o familiar, sino como eje de política económica. En esta misma línea, María Ángeles Durán (2018) ha insistido en que el cuidado constituye una "riqueza invisible" para las economías contemporáneas: un volumen ingente de trabajo indispensable para sostener la vida, reproducir el bienestar y compensar las insuficiencias del mercado y del Estado, pero que permanece en gran medida fuera de la contabilidad nacional y, por ello, fuera del centro de las decisiones económicas. Su aporte ha sido decisivo para mostrar que la economía de los cuidados no remite solo a una cuestión de servicios sociales o conciliación, sino a una revisión más profunda de qué entendemos por trabajo, valor, producción y sostenibilidad social.

De este modo, si se asignara un valor monetario al trabajo doméstico y de cuidados no remunerado realizado por las mujeres, este superaría el 40% del PIB en algunos países de la región, lo que da cuenta de su enorme peso económico pese a permanecer invisibilizado en la contabilidad nacional (UN Women Europe and Central Asia, 2025).

La estrategia regional de empoderamiento económico de las mujeres de ONU Mujeres para Europa y Asia Central (2026-2029) sostiene que transformar los sistemas de cuidados es una prioridad estratégica y supone un cambio de paradigma. Propone reposicionar el cuidado como derecho social, infraestructura productiva y sector generador de empleo decente, capaz de reducir la pobreza de tiempo, ampliar la participación laboral de las mujeres y contribuir a un crecimiento más resiliente e inclusivo.

Esto corrige una limitación persistente: tratar el cuidado como apéndice del bienestar y no como componente constitutivo de la economía. La CEPE advirtió que la pandemia evidenció la centralidad del cuidado y la precariedad del trabajo remunerado en el sector: pese a ser "esencial", salarios y condiciones no mejoraron de forma sostenida.

Esto se manifiesta en la distribución profundamente desigual del cuidado no remunerado; la escasa medición de su valor económico; respuestas públicas fragmentarias y centradas en primera infancia; servicios de larga duración, discapacidad y atención comunitaria insuficientes —especialmente en áreas rurales—; precariedad del trabajo de cuidados —a menudo realizado por mujeres migrantes—; y licencias parentales poco redistributivas.

A la vez, existen importantes oportunidades: abordar el cuidado como infraestructura social y económica; disposición de la Banca de Desarrollo a financiar equipamientos y servicios; alineación con la Estrategia Europea de Cuidados y los objetivos de Barcelona (2022) y con el Plan de Acción Internacional de Madrid sobre el Envejecimiento (2002); reformas de formación profesional y regulación laboral para dignificar el sector; herramientas digitales para ampliar acceso y coordinar servicios; y expansión de los presupuestos con enfoque de género para integrar el cuidado en la planificación fiscal y macroeconómica. Existe además la oportunidad de construir una Agenda Regional de Acción para los cuidados con el liderazgo de los países y el apoyo de los organismos internacionales, que ONU Mujeres está impulsando en la región.

Estas oportunidades abren la puerta a una agenda transformadora en cuatro sentidos: i) corrige desigualdades de tiempo, redistribuyendo la carga hacia Estado, mercado, comunidades y al interior de los hogares, entre mujeres y hombres; ii) corrige desigualdades de ingresos y empleo mediante expansión de servicios y mayor inserción laboral femenina; iii) reduce desigualdades territoriales con servicios de proximidad y apoyos comunitarios; y iv) disputa estereotipos de género al desafiar la idea de que cuidar es un deber natural y privado de las mujeres.

Casos regionales ilustran esta visión. En los Balcanes, el modelo *Octopus (Hobotnica)* en Serbia, apoyado por ONU Mujeres, integra apoyos a primera infancia, vejez, discapacidad y salud mental mediante redes locales coordinadas, demostrando que la integración depende de diseño institucional, cooperación territorial y financiamiento sostenido más que de grandes infraestructuras centralizadas. En Ucrania, la guerra vuelve urgente repensar los cuidados: la implementación de un sistema electrónico de gestión de casos por el Ministerio de Política Social mejora la coordinación y la trazabilidad de servicios en contextos de desplazamiento y destrucción de infraestructura; la reconstrucción con perspectiva de género debe incluir sistemas de apoyo a la sostenibilidad cotidiana de la vida, no solo obras físicas. Turquía ofrece evidencia de retornos macroeconómicos de invertir en cuidados: estudios de ONU Mujeres, la OIT y contrapartes nacionales muestran que este gasto puede generar más empleo que ciertas infraestructuras tradicionales por su intensidad laboral y por liberar tiempo de las mujeres para el trabajo remunerado. En un contexto de baja participación laboral femenina y fuertes brechas en el reparto del tiempo, la agenda de cuidados es política macroeconómica con alto potencial redistributivo. Uzbekistán ilustra la combinación de necesidad y oportunidad en Asia Central: coberturas aún insuficientes de educación y cuidado en primera infancia y una de las desigualdades de tiempo no remunerado más pronunciadas; expandir servicios accesibles, profesionalizar el sector y conectar estas inversiones con empleo femenino y transiciones verde y digital puede generar efectos multiplicadores; el cuidado funciona como sector puente entre inclusión social, productividad y cohesión territorial (Babovic, 2025).

Transformar el cuidado no se limita a expandir servicios: exige dignificar el trabajo remunerado; avanzar hacia licencias parentales con incentivos reales para los hombres; introducir créditos de cuidado en pensiones; desarrollar estadísticas de uso del tiempo y cuentas satélite del cuidado; e integrar esta agenda en la política fiscal y presupuestaria. Y exige transformar las normas y estereotipos discriminatorios que permitan una resignificación social del cuidado. Se trata de pasar de políticas compensatorias y fragmentadas a sistemas integrales, financiados y coordinados a lo largo del curso de vida.

Situar el cuidado en el centro obliga a revisar qué se considera inversión, qué cuenta como trabajo, qué sectores merecen prioridad presupuestaria y qué desarrollo se desea. Al disputar la organización social que naturaliza la subordinación de las mujeres, la transformación de la economía de los cuidados es una de las propuestas más sólidas para avanzar hacia la igualdad sustantiva.

Reflexión final: cuidar la igualdad, democratizar la economía

Los países de Europa y Asia Central llegan a este momento con una arquitectura normativa más robusta que hace tres décadas y con importantes avances para las mujeres, pero también con signos de fatiga institucional, contestación política y desigualdades persistentes. Los avances —marcos legales, políticas públicas, mecanismos institucionales, mayor protección, voz y representación— son reales; no obstante, no han alterado lo suficiente la organización del poder, del tiempo y de los recursos. Mientras esa estructura permanezca, la igualdad seguirá siendo esquiva.

El *backlash* muestra una ofensiva articulada que combina retrocesos legales y normativos, contracción del espacio cívico, marcos antigénero, instrumentalización religiosa, desinformación y polarización (Kuhar & Paternotte, 2017; Ugur, 2025). Defender los derechos de las mujeres es, por tanto, defender el pluralismo, la democracia, la autonomía cívica y la posibilidad de políticas basadas en derechos y evidencia.

En este contexto, la transformación de la economía de los cuidados ofrece una respuesta concreta y de alto impacto. Reconoce y redistribuye el trabajo no remunerado; vincula igualdad de género, empleo decente, protección social, transición demográfica, resiliencia climática y estabilidad económica – todos centrales para la agenda de desarrollo sostenible. En escenarios de austeridad, situar el cuidado en el centro afirma que la sostenibilidad de la vida debe orientar las decisiones macroeconómicas, fiscales y territoriales. La agenda de cuidados tiene potencia transformadora frente a estereotipos nocivos de género. Es esta una estrategia de cambio cultural e institucional, pues democratiza el tiempo, redistribuye responsabilidades, mejora la autonomía de las mujeres y reordena las prioridades del desarrollo.

El llamado a la acción es claro. Los gobiernos deben proteger y financiar los marcos existentes, reforzar mecanismos

de igualdad con mandatos y presupuestos claros, e invertir de forma sostenida en sistemas integrales de cuidados a lo largo del curso de vida. Deben, además, incorporar la perspectiva de género en la política fiscal y presupuestaria, y en los planes de recuperación y reconstrucción. Las instituciones internacionales y regionales han de sostener el acompañamiento político y técnico, y crear condiciones para escalar e institucionalizar innovaciones locales. El sector privado y los actores financieros deben reconocer que la igualdad y el cuidado no son externalidades, sino condiciones de economías más estables y productivas, sin sustituir la responsabilidad indelegable del Estado. Y las organizaciones feministas y de mujeres han de participar de manera sustantiva en el diseño, la implementación y el monitoreo de las políticas públicas: sin su voz, los sistemas carecen de anclaje democrático.

Cumplir la promesa de la PAB exige algo más que preservar lo conseguido: requiere transformar la base que reproduce la desigualdad. Hacer de la economía del cuidado una prioridad pública es apostar por sociedades donde la igualdad no dependa de que las mujeres sostengan solas la vida cotidiana, sino de instituciones capaces de redistribuir trabajo, tiempo, poder y riqueza. Cuidar la igualdad es, en definitiva, cuidar y fortalecer la democracia, el desarrollo sostenible y, sobre todo, un futuro colectivo compartido y posible.

Bilbliografía

Babovic, Maija (2025). *Mapping of Trends and Opportunities in Care Work in Europe and Central Asia.* ONU Mujeres. https://eca.unwomen.org/en/digital-library/publications/2025/11/mapping-of-trends-and-opportunities-in-care-work-in-europe-and-central-asia

Council of Europe. (2026). *Istanbul Convention: Chart of signatures and ratifications*. https://www.coe.int/en/web/istanbul-convention/key-facts

Durán Heras, María Ángeles (2018). *La riqueza invisible del cuidado*. Universitat de València.

Kuhar, Roman, & Paternotte, David (Eds.) (2017). *AntiGender Campaigns in Europe: Mobilizing against Equality*. Rowman & Littlefield.

UN Women & United Nations Research Institute for Social Development (UNRISD) (2025). *Understanding backlash against gender equality: Evidence, trends and policy responses*. UNRISD. https://www.unwomen.org/en/digital-library/publications/2025/09/understanding-backlash-against-gender-equality-evidence-trends-and-policy-responses

UN Women Europe and Central Asia (2025a). *Revolutionizing care work: Empowering women and transforming economies in Europe and Central Asia.* https://eca.unwomen.org/sites/default/files/2025-05/3_ecaro-brief-care_work_web.pdf

UN Women Europe and Central Asia (2025b). *Gender Snapshot 2025: Europe and Central Asia*. https://eca.unwomen.org/en

United Nations Economic and Social Council (UNECE) (2025). *Regional synthesis report for the Beijing+30 review*. unece.org

Ugur, Dolunay (2025) (en prensa). *Manifestations of Gender Backlash in the ECA Region*. UN Women ECARO, 2025.

7. ECOSISTEMAS RELACIONALES Y COLECTIVIZACIÓN DE CUIDADOS MATERIALES Y EMOCIONALES DE LA DISIDENCIA SEXUAL DESPLAZADA

Inma Lozano Caro[43]

Resumen

Este artículo analiza formas contemporáneas de organización del cuidado entre personas sexo-disidentes, desplazadas territorialmente y atravesadas por múltiples procesos de precarización. Parto de la idea de que la sostenibilidad de estas vidas no depende exclusivamente de relaciones humanas, sino de entramados de interdependencia y ecodependencia en los que intervienen territorios, materialidades y agencias más que humanas.

Me interesa, en particular, la emergencia de comunidades de refugio allí donde familias, Estados y mercados resultan insuficientes para garantizar las condiciones materiales, afectivas y políticas de la vida. Estas comunidades desarrollan formas colectivas de cuidado basadas en vínculos no biogenéticos ni institucionalizados, redes de afinidad, vulnerabilidades compartidas y prácticas de apoyo mutuo. El cuidado aparece así no solo como trabajo de reproducción material, sino como infraestructura social, afectiva y ético-política capaz de reorganizar relaciones, espacios y formas de pertenencia.

El artículo examina cómo estas comunidades de refugio producen ecosistemas de cuidado mediante dos dimensiones complementarias. La primera aborda las nuevas sociabilidades construidas desde la relacionalidad y la afinidad, particularmente a través de familias de elección, hogares compartidos, comunidades translocales y espacios autogestionados. La segunda analiza la vulnerabilidad compartida, la colectivización y el intercambio, atendiendo tanto a los cuidados emocionales como a las prácticas materiales de cooperación y economías solidarias. Mi argumento es que estas experiencias no constituyen únicamente mecanismos defensivos frente a la exclusión, sino ensayos situados de otras formas de convivencia y sostenibilidad de la vida en las que interdependencia y ecodependencia articulan una política afirmativa de lo común.

Palabras clave: relacionalidad, colectivización, cuidados, disidencias sexuales, migraciones

Introducción

En las sociedades modernas confluyen complejas realidades que multiplican y ahondan la vulnerabilidad de personas y comunidades de disidencia sexual desplazada[44]. Los colectivos de disidentes sexuales y personas *sexiliadas* no solo reclaman derechos de ciudadanía sexual en las sociedades donde residen, sino que proponen nuevas formas de relacionalidad significativa, cooperación y convivencia, otros modos de habitar y defender los territorios en los que viven y, con ello, aportan elementos muy valiosos de innovación social en sus experiencias de organización de cuidados materiales y emocionales de la vida, particularmente en tiempos de confluencia de múltiples crisis por el capitalismo globalizado.

Este artículo introduce el análisis de esta innovación en dos bloques de contenidos:

1. Descripción de los cambios de sentidos de la interdependencia y la ecodependencia aplicada a los ecosistemas de cuidados en colectivos de disidentes sexuales en continuo desplazamiento geográfico y sistémico: padecen marginaciones múltiples en multilocalizaciones, experimentan numerosas expulsiones y rechazos, padecen la precarización de

[43] Presidenta de GENERA: Red de Mujeres Feministas por la Equidad de Género en el Desarrollo. Doctora en Antropología Social, especializada en migraciones, género interseccional, sexualidades y violencias. Experiencia de más de 20 años en proyectos sociales, docencia en postgrados, e investigación aplicada (metodologías participativas y pedagogías de innovación social). https://www.redgeneraenlaces.es/

[44] Personas o colectivos cuyas identidades, prácticas o formas de relación y expresión sexual se sitúan fuera de las normas cisheteronormativas de los Estados nacionales, y que han experimentado procesos de desplazamiento geográfico (local-internacional), social o político que afectan a sus formas de pertenencia, redes de apoyo y construcción comunitaria.

manera sistémica y residen en entornos expuestos a la degradación ecológica.

2. Análisis de comunidades de refugio según dos ecosistemas de organización de cuidado: la isla flotante de *matsutakes* y la de corales. Estos modos de nombrar, siguiendo las trasposiciones braidottianas (Braidotti, 2009), presentan ecosistemas de refugio donde se alumbran transformaciones de la relacionalidad (Carsten, 2000) y de la afinidad (Rivera Cusicanqui en Salazar Lohman, 2019) a partir de los modos de intercambios de asociación libre, voluntaria y de apoyo mutuo en economías cooperativas, solidarias y de autogestión. *matsutakes* y corales son figuraciones para identificar prácticas decoloniales y posthumanistas de cuidado orientadas a una transformación radical de la sociabilidad y de la economía.

Interdependencia y ecodependencia entre la decolonialidad y el posthumanismo

Comienzo señalando que algunas formas organizativas de cuidados de personas sexo-disidentes, desplazadas territorialmente y marginadas de múltiples formas, incluyen agencias humanas "inesperadas" y agencias no humanas en las ecuaciones de su supervivencia o en la creación de condiciones de posibilidad de vida. La sostenibilidad de estas vidas conlleva, por tanto, relaciones complejas entre ecosistemas humanos, distintos y más que humanos. Estas relaciones alteran varios límites asociados a dualismos jerárquicos de dominación y, al mismo tiempo, introducen elementos desestabilizadores en las categorías de identidad, pertenencia, territorio o movilidad, centrales en las epistemologías ecofeministas, decoloniales y posthumanistas. Así, las categorías se vuelven más porosas, fluidas y sujetas a las contingencias de las realidades en las que se inscriben. El territorio y los seres del entorno se transforman, con ello, en agentes activos.

La desnaturalización, la reconfiguración ontológica y la transformación ética-política posthumana de la convivencia ha abierto una nueva etapa de la valorización y centralidad del cuidado, la activación de la vulnerabilidad compartida (desde el activismo interseccional) y la insurgencia de la diversidad frente a la homogeneización colonial capitalista. En este marco, ensayando mi propuesta de trasposición braidottiana, sitúo las comunidades de refugio en las que operan, al menos, dos ecosistemas colectivos: "isla flotante de *matsutake*" y "isla flotante de corales"[45]. Los calificativos permiten poner enfática atención en los modos diferentes de colectivizar cuidados, de vivir la precarización en comunidades de disidentes sexuales y de coproducir espacios en continuo desplazamiento estructural y geográfico.

Rossi Braidotti (2009) consciente de la complejidad de los entramados y ensamblajes globales propone una metodología y una pedagogía de transposición para la investigación[46] y la acción política, esto es, dar un salto creativo entretejiendo diferentes categorías, campos de estudio o ejes de intervención social, incluso alejados disciplinalmente[47]. Los conceptos "transponibles" conectan "la filosofía a las realidades sociales; las especulaciones teóricas con los planes concretos; conceptos con las representaciones imaginativas" (Braidotti, 2009, pp. 22-23). Mis transposiciones apuntalan una política afirmativa en la que se crean en común "nuevas ecofilosofías de pertenencias y de transformaciones", esto es, una comprensión distinta de la topología y de la etnología

[45] Rossi Braidotti y María Hlavajova sostienen que la creatividad y la imaginación para generar nuevos conceptos y campos de investigación no son "un extra opcional", sino un imperativo ético y epistemológico (2018, p. 10). Sigo esta senda para nombrar los ecosistemas mediante masas vegetales que flotan en el mar o seres vivos ejemplares por sus estrategias de supervivencia en contextos de guerra, ruina y degradación ecológica.

[46] Braidotti encuentra la inspiración para este término en dos campos aparentemente distantes: la música y la genética. El reto implica un salto de código, campo o eje analítico, desafiando la artesanía de "entretejer diferentes hebras" (2009, p. 20). Los cruces musicales y las mutaciones genéticas no expresan caos o incoherencia, sino creación y nomadismo materialmente corporizados en realidades localizadas.

[47] La filósofa ítalo-australiana invita a *trasponer* aquello que paraliza la investigación, la descripción y el análisis para orientar la teoría crítica hacia la transformación. Esta postura me permite interconectar comunidades desconexas y teorías aparentemente alejadas o percibidas como epistemológica o políticamente antagónicas.

de lo social y lo orgánico. El hallazgo de "devenir otro con otros seres" podría separarnos de la gravidez de una herencia patriarcal, clasista y colonial en pro de una nueva ontología política que exige cambios profundos de pensamiento y de maneras de habitar el mundo (Braidotti, 2009, pp. 24-25).

Me centro en un aspecto concreto de la complejidad: en la emergencia de los modos de colectivización de cuidados materiales y emocionales entre comunidades urbanas con nivel alto de precarización excluidas de la órbita nacional de interés y protección social y ambiental. Las comunidades multidisidentes acaban relegadas, por tanto, a contextos geopolíticos de frontera, física, socioeconómica e histórico-cultural. En estas localizaciones liminales se concentran grandes poderes corporativos y numerosos sectores muy desfavorecidos, atrapados entre la exclusión nacional (mediante múltiples mecanismos de marginación y desregulación social), la explotación ilimitada de los recursos de la naturaleza y de las personas privadas de derechos de ciudadanía.

Encuentro en estas formas alternativas de organización de los cuidados los primeros rastros de los mundos *composibles*[48]: mundos agrupados en ecosistemas formados por cadenas de interdependencias materiales y emocionales de seres (humanos y más que humanos) junto con los factores biofísicos y socioculturales que determina su hábitat y las localizaciones geográficas y políticas donde pueden vivir. Estos mundos posibles nacen, entre otras fuentes, de las filosofías del deseo, de sus polifonías y ficciones somáticas concatenadas y de encuentros entre modos de vida geográfica y culturalmente dispersos, alcanzando de lleno las interacciones entre los ecosistemas de sexualidad humana y la reproducción de la vida. Los ecosistemas, que renombro "islas flotantes" y adjetivo "coralinos y fúngicos (*matsutake*)", nacen de la resistencia "pírrica" de las comunidades de disidentes sexuales al capitalismo biocida (Fraser, 2024; Sassen, 2015), patriarcal (Federici, 2013; Mies, 2019), colonialista y racial (Bhattacharyya, 2025; Gopinath, 2020) y especista (Adams, 2016). Ambos ecosistemas se alimentan de la necesidad de una metamorfosis profunda (Herrero, 2026) de los espacios, prácticas y formas de vida. Estos ecosistemas conforman una pluralidad ontológica de seres coexistentes[49] por medio de negociaciones, fricciones y traducciones en los tejidos de la *natureculture*[50]. La implicación constitutiva del enfoque ontológico y relacional permite la hibridación y la agencia de sistemas de sostenibilidad de la vida. La "co-determinación y co-emergencia de las dos esferas, los procesos naturales y socioculturales del entorno medioambiental, permiten comprender la complejidad contemporánea de los ecosistemas geopolítica y temporalmente situados (Parikka en Braidotti & Hlavajova, 2018, p. 252). En este caso que nos ocupa, las localizaciones de refugio están atravesadas por estrategias coloniales de feminización, racialización y sexualización de las migraciones transnacionales, la precarización en las ciudades, la pérdida, expulsión o adaptación forzosa de la biodiversidad, incluida las derivadas de la homogeneización social y cultural, y la desafección política y la pérdida de confianza institucional en las democracias liberales.

Comunidades refugio y sus ecosistemas de cuidado

Cuando familias, Estados y mercados no garantizan supervivencia, surgen mecanismos de defensa radical, entre ellos las comunidades de refugio[51] y las prácticas de la colectivización

[48] Isabelle Stengers (2017) y Donna Haraway (2019a), desde la filosofía de la ciencia, y Marisol de la Cadena (2020), Arturo Escobar (2012) y Bruno Latour (2014), desde la antropología, nutren una idea *pluriversal* del mundo.

[49] La filósofa Francesca Ferrando (2013) define esta pluralidad de seres señalando que la comprensión posthumana de un multiverso puede concebirse como redes generativas de posibilidades materiales que suceden y coexisten simultáneamente, en una disolución del dualismo uno/muchos y en sintonía con una ontología relacional (Barad, 2007).

[50] Este concepto sostiene que naturaleza y cultura no deben separarse ni jerarquizarse, sino entenderse como ensamblajes híbridos resultado de una implicación constitutiva (Haraway, 2016, 2019b).

[51] bell hooks (2024) concibe la comunidad como espacio politizado de resistencia colectiva frente a la opresión no como pertenencia étnica o territorial. Es además un espacio de refugio y cocreación mediante prácticas de cuidado, afirmación subjetiva, transmisión de conocimiento, resistencia y creación de alternativas. hooks destaca especialmente el hogar y las agrupaciones de cuidados como formas de resistencia y protección radical.

de cuidados. Las comunidades de refugio son espacios seguros y de amparo que desarrollan estrategias de ecodefensa radical basada en los vínculos (empatía, placer, afectos interespecies…) y cuidados compartidos e interdependientes en comunidades de *afecto* (Jones, 2023). Las clásicas tecnologías biopolíticas de cuidado de familia, comunidad nacional, mercado capitalista y Estado nacional conviven con otras prácticas de supervivencia para quienes quedan fuera de los vínculos de legitimidad familiar, de reciprocidad, de memoria compartida o sentido de pertenencia. Por tanto, el cuidado entre disidencias sexuales, en *insilio* y *sexilio*[52], constituye una importante infraestructura social relacional nutrida por prácticas colectivas desde la política de lo común.

En este sentido, la supervivencia entre disidencias sexuales combina la co-creación de hogares sin parentesco biogenético (familias por elección y uniones por apoyo mutuo y vulnerabilidad compartida), casas de acogimiento LGTBIAQ+ (recursos residenciales y apoyo integral de fundaciones y de asociaciones), comunas de amparo y centros sociales *okupados* autogestionados. Estas configuraciones sociales se nutren de una nueva ontología relacional (la co-creación de nuevas sociabilidades y subjetividades políticas, basadas en la relacionalidad y la afinidad) y de la centralidad política de los cuidados mediante intercambios colectivos entre redes cooperativas de economías solidarias y de autogestión (Karatani, 2024).

Ecodefensa 1. Sociabilidades entre la relacionalidad y la afinidad

La supervivencia en colectivos multimarginados está estrechamente ligada a transformaciones radicales de la sociabilidad, capaces de sostener comunidades de refugio resistentes y sostenibles. Los ecosistemas de refugio constituyen una respuesta afirmativa a la cuestión política de si son posibles o no las transformaciones radicales desde la vida cotidiana (Garcés, 2023). Alejado de la excepcionalidad de la revolución, la asamblea, la huelga y los contratos sociales, el refugio constituye simultáneamente una práctica de cuidado cotidiana, un territorio de salvaguarda y un modo de vida deseable.

En las comunidades de refugio, el cuidado no es únicamente una práctica material (trabajo concreto de mantenimiento, preparación y sostenimiento de la vida), sino también afectiva (implica preocupación, atención, sensibilidad y compromiso) y ético-política (distribuye responsabilidades, poder, vulnerabilidad y reconocimiento) (Puig de la Bellacasa, 2026). Desde esta comprensión de las sociabilidades y subjetividades emergentes, la novedad estriba en reconocer la relacionalidad y la afinidad como factores decisivos para desestabilizar las estructuras biológicas del parentesco o las genealógicas nacionales al servicio del capital, en favor de estructuras de interdependencia y ecodependencia de la vida.

Relacionalidad

Las relacionalidades se asocian con formas autónomas de organización domésticas o de cuidados (Carsten, 2007). Los principales cambios en la sociabilidad entre sexo-disidentes están ligados, por una parte, a las fricciones con la filiación biogenética, la adopción institucionalizada[53] y la reproducción social heteronormativa, nacionalista y colonial (Puar, 2017; Güell, 2020).

Los hogares de vínculos no institucionales se concentran en las familias de elección (Pichardo Galán et al. 2015; Weston, 2009)**,** formas de relacionalidad derivadas de hogares de emergencia, tras procesos de expulsión (nacional o internacional) familiar y social (Giménez Rodríguez, 2019), y de convivencia no filial ni jurídica (Lewis, 2023). ¿Quién es pariente de quién y cómo las personas construyen relaciones

[52] En las sociedades democráticas encontramos refugios para la disidencia sexual vulnerados en su ciudadanía sexual por su situación de *insilio* (movimiento de encierro o destierro interior motivados por la captura de la libertad, el sometimiento al silencio u ocultamiento) o de *sexilio* (movimiento que busca superar el déficit de derechos en el desplazamiento nacional o internacional) (Lozano Caro, 2026, p.20; Mogrovejo, 2023, p. 15). Dejo fuera consideraciones jurídicas.

[53] Dejo al margen en este artículo las familias LGTBIA+ por descendencia biológica, por métodos de reproducción asistida o por subrogación y las familias de adopción institucionalizada.

significativas mediante prácticas cotidianas de convivencia, cuidado, alimentación, memoria y reconocimiento mutuo? Estas cuestiones resultan centrales para las sociedades contemporáneas.

En las comunidades de refugio, la institución privada de la familia hetero/homonormativa se transforma en tecnologías colectivas para sostener la vida: una persona no equivale a un sujeto (Braidotti, 2015; Lugones, 2011) sino a un entramado relacional intra e interespecie, hilos de tejidos de "parentescos raros" articulados en torno a los vínculos de cuidados o uniones estratégicas para compartir los territorios (Haraway, 2019a)**.** Existen, por ejemplo, en contextos de diáspora urbana, uniones emocionalmente significativas de personas trans y no binarias, de coparentalidad no romántica de más de dos personas, amistades que ejercen funcionalidades familiares (Goirizelaia Martín & Luxán Serrano, 2026) o comparten sustancias corporales y materiales (alimentación, aseo, ropa, muebles…) (Carsten, 2007; Rivas Rivas, 2009; Sahlins, 2023). De este modo se van transformando los vínculos significativos y las subjetividades de amistad (Alonso Vidal, 2022; Roseneil, 2004) dando lugar a formas de "vivir juntas" en hogares compartidos[54].

Otro ejemplo son las experiencias de comunas modernas documentadas en geografías urbanas del norte global. Las comunas apuestan por relaciones no jerárquicas y por diseños de espacios favorecedores de la colectivización en localizaciones fuertemente tensionadas por el uso del espacio público y acceso a vivienda y por derechos de representación y pertenencia. Este el caso de La Morada[55] en Barcelona, una cooperativa de vivienda en cesión de uso sin ánimo de lucro liderada por proyectos cooperativos ecofeministas LGTBIAQ+.

La Morada propone prácticas de cuidado mutuo para acompañar la salud o envejecimiento digno para lesbianas, personas trans y disidentes sexuales fundamentalmente, sin vínculos de pareja institucionalizados, familias monomarentales o colectivos en régimen de convivencia elegida. Cocinas compartidas, lavanderías comunes, salas polivalentes de encuentro, balcones y puertas de cristal favorecen la interacción, la comunicación y la socialización de cuidados. El edificio responde, además, a criterios de bioconstrucción y eficiencia energética (materiales de bajo impacto, energías renovables y residuos compartidos).

Para profundizar en la inter y ecodependencia desde una perspectiva decolonial y posthumanista recurro a la figuración de Islas Flotantes[56] (Figura 1. Imagen 1), concepto que aglutina relacionalidad significativa por cuidados y territorios compartidos en contextos de desprotección institucional (por guerras o colapsos sistémicos). Desde esta figuración, pongo atención en sus formas de organización social, modos de cooperación e intercambio y relaciones con el entorno.

El Colectivo El-Arte Migratorio nos propone encontrar respuestas contemporáneas en la organización de los Territorios Libres Temporalmente (Figura 1. Imagen 1) frente al mundo del capitalismo caníbal (Fraser, 2024) y expulsor (Sassen, 2015). La emergencia de comunidades de refugio activa múltiples experiencias de vínculos mediante la colectivización de los cuidados orientados a resistir y sobrevivir a las precarizaciones y marginaciones racistas, sexistas y capacitistas en las sociedades urbanas y sus territorios ecológicamente degradados.

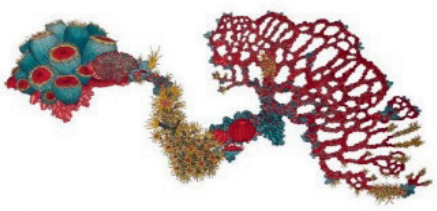
Este modo de refugio de "Islas Flotantes" incorpora los aprendizajes históricos de autogestión en sus nuevas loca-

[54] Los disidentes sexuales ejemplifican el desafío al "realismo doméstico" que Helen Hester (2025) define como persistencia del imaginario de familia cisheteronuclear, vivienda unifamiliar y privatización del trabajo doméstico. Dolores Hayden (2023) señala igualmente esta dificultad de transformación. La casa no puede convertirse en espacio comunitario sin cuestionar la privacidad del hogar, la feminización de las tareas, la externalización racializada del trabajo doméstico y de cuidados y las desigualdades de clase (Sassen, 2007).

[55] Primera cooperativa de vivienda en construcción destinada específicamente al colectivo LGTBIAQ+: 12 viviendas de protección oficial gestionadas por el propio colectivo.

[56] En la Segunda Guerra Mundial, el término "Islas Flotantes" aludía a territorios liberados de las condiciones de la guerra donde se establecían nuevas formas de sociabilidad y convivencia. El Colectivo El-Arte Migratorio, integrado por personas migrantes y refugiadas, recupera el término de la historia europea para el proyecto *New Mappings of Europe*.

Figura 1. *Islas Flotantes:* entre la destrucción de la guerra y las ruinas del capitalismo

Imagen 1. *Territorios temporales libres en la guerra*	Imagen 2. *Territorios Vivos entre las ruinas*	Imagen 3. Comunidad *Refugia "co-devenires*
		
Fuente: Exposición *Los noventa: un glosario de migraciones* del Colectivo EI-Arte Migratorio, Museo de Yugoslavia.	Fuente: Imagen 1. *Dont hit a la negrx* (2021), cartel publicitario Fiesta autogestionada para recoger fondos de ayuda a personas negras *queer,* trans y/o disidentes sexuales en @mulabo.tu.	Fuente: elaboración propia Nota 1. *Refugia*: Plural de *refugium*, etimológicamente derivado de *refugĕre*, originalmente "acción de huir en retroceso". Nótese que son lugares y acciones de protección.

lizaciones "temporalmente libres". Los marcos de guerra cambian la estructura de interdependencia con el desplazamiento de formas familiares a la condición existencia compartida (Butler, 2010). Aquí y ahora, el cuidado de la vida en común se expresa como una práctica política necesaria para sobrevivir y dotar de sentido la existencia. Me refiero a experiencias de cuidado mutuo surgidas del activismo sexual disidente y feminista, y materializadas en distintas arquitecturas e infraestructuras de refugios antirracistas y no capacitistas: las casas de acogimiento (recursos residenciales para personas *sexiliadas*, LGTBIAQ+ sin hogar y con discapacidad/diversidad, y redes de apoyo mutuo), las comunas de amparo[57] o los centros sociales *okupados* autogestionados, entre otras. La interdependencia en topografías de refugio "apartadas, aisladas, de ocultamiento, de encerramiento…" se ejemplifica con los centros comunitarios *okupados*. En ellos aparece la posibilidad de reorganizar un mundo perturbado gravemente por el capitalismo, la colonialidad, la patriarcalidad y el capacitismo mediante acciones colectivas. La vida cotidiana de una comunidad como La Eskalera Karakola de Lavapiés (Madrid)[58], se desarrolla en una suerte de "territorio libre temporalmente" donde operan modos de lo político, adscritos a la vida cotidiana, además de las acciones de reivindicación política.

Las Islas Flotantes articulan no solo prácticas colectivas de cuidado, alejadas del diamante Estado-mercado-familia-comunidad, sino también topografías, una geograficidad feminista, decolonial y posthumanista compuesta de otras dimensiones relacionales centradas en sujetos, prácticas,

[57] Una experiencia *de amparo* LGTBIAQ+ se encuentra en la *Batukada que entiende*. Las "batukadas" de mujeres lesbianas y disidentes sexuales trascienden la participación social y política en el espacio público: constituyen formas relacionales de vida afectiva, íntima y comunitaria basadas no solo en identidades sexuales, sino también en la afinidad, la gestión del poder y los conflictos y el parentesco social.

[58] Alberga a Migrantes Transgresorxs, Pandi Trans, Territorio Doméstico, Autodefensa Transfeminista no mixto y Huerto Surco a surco Karakola.

materialidades, lugares, temporalidades y afectos. Estas dimensiones expresan distintos aspectos de la afinidad.

Afinidad

"Aguja e hilo" del tejido comunitario de la disidencia sexual, la afinidad en la exclusión y la precarización funciona como una fuerza difusa para paliar las políticas socioeconómicas discriminatorias y de homogeneización sexual y cultural. Los vínculos significativos generan tramas relacionales tejidas por una conciencia ética, una propuesta estética, una implicación política, una coalición estratégica o prácticas de autogestión. La afinidad es la fuerza indefinida e indeterminada que no homogeniza ni aspira a convertirse *de facto* en nodos de identidades fijas basadas en la sexualidad, a diferencia de otras comunidades agrupadas en torno a políticas de reconocimiento LGTBIAQ+. Desde una perspectiva descolonizadora y anarquista, Silvia Rivera Cusicanqui (en Salazar Lohman, 2019, p. 186) señala que las colectividades pueden devenir en comunidades al señalar la afinidad como la manifestación práctica de la interdependencia entre sujetos subalternos y precarizados y de la ecodependencia con otros distintos que humanos.

Las experiencias de colectivos antirracistas ejemplifican el alcance de esta afinidad. *Don't Hit a la Negra* (Figura 1. Imagen 2) es una comunidad de personas trans y de género expansivo, migrantes y refugiadas, en Madrid y Barcelona[59]. Esta comunidad apuesta por el afecto, el placer y la celebración como formas de hacer política[60]. A partir del año 2019 destinan los fondos de sus eventos festivos a la colectivización de cuidados entre disidentes sexuales precarizados para responder a sus necesidades vulneradas de salud, vivienda, asesoramiento jurídico, manutención, etc. Este tipo de colectivos, influidos por la cultura *ballroom*[61], se perciben como comunidad "clandestina" de afrodisidentes sexuales en ciudades donde organizan sus propios encuentros festivos de baile, conciertos, pasarela y travestismo. Las personas integrantes de la cultura *ballroom* promueven formas de comunidad trasnacional basadas en uniones elegidas y/o de amistad. De este modo, las *houses (ballroom)* pueden entenderse como formas de comunidad que producen pertenencia sin requerir un territorio estable. Las prácticas de bailes no son entretenimiento ni representación identitaria sino infraestructura temporal de futuro de un sistema "casas-hogares" que autoorganiza cuidados, nombra la fuerza significativa de sus vínculos[62], inventa rituales de conexión y desarrolla otra economía del valor.

Ciertos colectivos de disidencia sexual antirracistas conforman comunidades translocales asentadas temporalmente en diferentes espacios urbanos (clubes, centros culturales…) convertidos en lugares de reconocimiento, expresión y cuidado. Ejemplifican, según el modelo fúngico del *matsutake*[63], nuevos modos de habitar surgidos de las cenizas y ruinas del modelo capitalista global: "hay otras formas de

[59] En 2014 comienzan sus denuncias públicas contra las políticas racistas del Estado español y las violencias derivadas de ellas. Sus carteles conectan pasado y presente del colonialismo.

[60] Son formas de activismo donde política y arte se entrecruzan. En España existen comunidades LGTBIAQ+ migrantes que organizan casas-hogares y eventos de *ballroom*: *House of Drama* en Madrid, *House of Melody* y *Ballroom Encounters* en Barcelona. *Don't Hit a la Negra* ofrece además formación en pedagogías antirracistas y travestis, mediación comunitaria y servicios artísticos.

[61] La cultura *ballroom* (pista de baile) es un sistema de hacer comunidad: cuerpos e ideas en movimiento gestan las micropolíticas de cuidado y relacionalidad. Los estilos de danza urbana el *voguind*, el *dembow* y el perreo constituyen sus principales prácticas comunitarias donde los cuerpos racializados, migrantes y disidentes reclaman su presencia (reivindicación somática de alegría) y expresan su rabia o su dolor (exhibición y activación de la herida) (Gavaldón & Segade, 2019).

[62] Las *houses-ballroom* juegan irónica y políticamente con las figuraciones de *mothers* (madres), *fathers* (padres), tías o hermanas (estas últimas en Documental *Siemprevivas* de Mar López Zapata, 2026).

[63] Los *matsutakes* son hongos silvestres que viven en bosques alterados por desastres humanos. Han resistido la destrucción y conseguido convertirse en el hongo más famoso del mundo gracias a su valor gastronómico en el mercado y más valioso aún por la estrategia de supervivencia colaborativa en lugares "espeluznantes" (Tsing, 2021b, pp. 22-23).

forjar mundos... historias a través de las cuales los humanos, el *matsutake* y el pino crean bosques" (Tsing, 2021b, p. 224). Estos bosques de *matsutake* inspiran mi descripción de ecologías de cuidado de unas comunidades humanas, supervivientes de la destrucción total de sus campos de acción (precarización, exclusión, marginación, invisibilización…) y sus modos de habitar (desposesión, extractivismo, expulsión, desplazamiento…).

Tsing identifica la fricción y la contaminación como agujas que tejen formas de supervivencia en los contextos de ruinas consolidadas (Tsing, 2021a). Las fuerzas de la fricción gestan modos de colaboración para la supervivencia que implican "trabajar a través de la diferencia" para "mantenerse vivo con colaboraciones llevaderas" (Tsing, 2021b, p. 52). Precisamente María Lugones (2021) y Gloria Anzaldúa (2021) señalaron esta dimensión fronteriza y transnacional de la afinidad para conservar las diferencias de los "sujetos umbrales" (Sabsay, 2018) en las geografías discontinuas, protegiendo subjetividades disruptivas en permanente fricción. La contaminación, en el sentido afirmativo de Tsing, propone un modo de colaboración orientado al bien común: el contacto transforma el sentido de "autonomía individual" y "el interés propio" y propicia la manifestación práctica de la inter y ecodependencia en el mestizaje de sujetos subalternos y de otros distintos que humanos; el mundo *ch'ixi* de Silvia Rivera Cusicanqui[64] (2018), jaspeado a distancia, pero en la cercanía definidos blancos y negros, o la *creolisation* de Édouard Glissant[65], fórmulas de re-imaginar el vínculo y la relacionalidad donde las prioridades no se definen por las identidades sociohistóricas sino por las relaciones "de trasbordados"[66])

Ecodefensa 2. vulnerabilidad compartida, colectivización e intercambio

Vulnerabilidad compartida

La precariedad de muchas personas y especies constituye una condición de nuestro tiempo globalizado**.** La seguridad laboral, económica o ecológica es un privilegio limitado y geopolíticamente situado en determinados nortes del norte y del sur global. La vulnerabilidad revela relaciones simbióticas de la vida y su arraigo en la naturaleza donde ningún ser humano ni sistema social o económico puede controlar. Del mismo modo, nuestras realidades sociales no responden únicamente a los sistemas de propiedad privada y el mercado, organizados o planificados, sino a ecosistemas contingentes entre personas, animales, plantas, mercados, tecnologías y paisajes. Estos conjuntos cambiantes son lo que Tsing (2021a) llama ensamblajes: ecosistemas en cadena, una adaptación improvisada y frágil en un mundo degradado y agonizante por el capitalismo neoliberal, el colonialismo, el patriarcado y otros sistemas de dominio.

La vulnerabilidad contemporánea, en su dimensión afirmativa, crea un modo de "comunidad de personas nadadoras" y no "de marineras" (Mentz en Braidotti & Hlavajova, 2018, p. 71)[67]. Las "nadadoras" se desplazan con el cuerpo extendido (vínculos significativos intercorporales, cuerpos desnudos, desprovistos de institucionalidad) (Citro, 2017) en su geogra-

[64] La afinidad conlleva incorporar los principios andinos de *ayni* (intercambio de cuidados emocionales, materiales y de salud entre *ayllú*-redes familiares de iguales, caja de resistencias o cadena de favores y apoyos), *minka* (autogestión comunitaria: eventos culturales y casas refugio) y *mita* (turnos de activismo, guardias y roles rotativos para evitar el desgaste activista).

[65] El concepto glissantiano de "creolisation" se distancia de la *criollización*, vinculada a procesos históricos del sujeto criollo latinoamericano, y de la *creolización*, mezcla de etnias y razas. Para Glissant (2010), implica mezclar imaginarios colectivos y fórmulas de vínculo sin que las partes desaparezcan por omisión ni fusión (Montes Montoya, 2024, p.24).

[66] En palabras de Glissant: "Hay una diferencia entre el desplazamiento (por exilio o dispersión) de un pueblo que continúa en otro lugar y el transbordo (tráfico) de una población que, en otro lugar, se transforma en otra cosa, en una nueva parte del mundo" (Glissant, 2010, p. 40).

[67] Steven Mentz descentra el enfoque terrestre antropocéntrico para orientarlo hacia las perspectivas oceánicas posthumanas. Este giro transforma las epistemologías de las ciencias en general, y en particular las humanas y sociales. Mentz describe que "las perspectivas oceánicas vienen a reemplazar las historias de expansión imperial y decadencias nacionales" (Mentz en Braidotti & Hlavajova, 2018, p.70). Este descentramiento terrestre afecta a la relacionalidad entre humanos y otros distintos que humanos.

fía acuosa como sujetos excéntricos *a nado* hacia ningún país de origen ni tierra prometida, solo rutas hacia una *vita nuda*[68] de los transbordados *glissantianos,* sobreviviendo en *desterritorios*, localizaciones geográficas y culturales, pobladas de acciones de resistencia y de mundos posibles, desde donde crear otros modos de habitar (De Moura Rodrigues, 2023, p. 278).

La figuración de comunidad de corales, *Refugia* "Co-devenires" (Figura 1. Imagen 3.), revela modos de refugio contemporáneo en los que las acciones de fuga se orientan a experiencias tentaculares y mundos "chthulucenos" (Haraway, 2019a). Las comunidades de *co-devenires* remiten a ontologías emergentes: realidades activas y resistentes a las tipologías estables del ser (Haraway, 2016, p.19).

Los corales marinos son animales coloniales con apariencia de pequeños árboles en flor adheridos a las rocas del fondo, llamados pólipos (muchos pies), procedentes de ecologías dispares. Se organizan con bases cooperativas. Su amenaza principal es el "blanqueamiento masivo" provocado por la acción humana (McField, Pearce-Kelly & Román-Cuesta, 2025, p. 42). Las personas de la disidencia sexual migratoria muestran una composición social orgánica de sujetos con "muchos pies" enraizados en complejos procesos socioeconómicos y políticos de colonialidad occidental. Un anclaje interseccional que está tejiendo alianzas y estrategias tentaculares entre vulnerabilidades compartidas como los corales. Los episodios de blanqueamiento conllevan muertes masivas de especies: asistimos a la desaparición de vínculos que debemos denunciar y "hacer duelos compartidos" (Bird Rose, 2023). Estas prácticas de denuncia y de duelo por la pérdida de biodiversidad no puede pivotar únicamente sobre el eje de reparación del funcionamiento de servicios ecosistémicos, señalan directamente la ruptura con nuestros parientes, con nuestra memoria colectiva multi e interespecies, nuestra comunidad de *Co-devenires* (Haraway, 2016). Así la comunidad de "co-devenires disidentes" compone un refugio formado por las geografías resultantes de estas acciones de relacionalidad (vínculos significativos no institucionales), de afinidad (prácticas de cuidado significativo en común) y vulnerabilidad compartida (interseccionalidad de opresiones y fragilidad de la vida), la estrategia de ecodefensa (afectos humanos y no humanos) y la colectivización (intercambio de cuidados). Son fuerzas graduales de cohesión que articulan juicios racionales y emocionales, para defenderse de múltiples colapsos: guerras, crisis económicas y sociales, destrucción de hábitat, tierras quemadas y aguas contaminadas…

Los modos de relacionalidad cotidiana se concentran en dos prácticas de ecodefensa: ecohabitar (interdependencias surgidas de ensamblajes multiespecies, la colaboración y dependencia de mundos compartidos) y afectar(se) interespecies[69]. Ambas generan una geografía marcada por simulacros de presencia, como los cantos de los pájaros al crear territorialidad: maneras de ser y de hacer cambiantes y situados, descritas por Vinciane Despret:

> (…) si hay territorios que dependen de ser marcados por simulacros de presencia, territorios que devienen cuerpos y cuerpos que se extienden a lugares de vida, si hay lugares de vida que devienen cantos o cantos que crean un sitio, si hay potencias del sonido y potencias de olores, *hay sin ninguna duda gran cantidad de modos de ser del habitar que multiplican los mundos* […]. Estoy convencida, junto con Haraway y muchos otros, que multiplicar los mundos puede volver más habitable el nuestro. Crear mundos más habitables sería entonces buscar cómo honrar las maneras de habitar, inventariar lo que los territo-

[68] Para Giorgio Agamben (2004) las vidas desnudas son vidas que no habitan la *polis* ni mueren en ella sino más allá de su periferia, vidas expulsadas o en ostracismo; ellas se imparten justicia a sí mismas: son vidas irreconocibles para la política oficial como vidas dignas y soberanías desconocidas a punto de morir simbólica o materialmente.

[69] Las prácticas afectivas interespecies corresponde aquí a tres a diferentes visiones complementarias: a. prácticas materiales, situadas y conflictivas que sostienen la vida y construye mundos compuestos por múltiples seres, relaciones, materiales y territorios (Puig de la Bellacasa, 2026); b. fenómenos relacionales y prácticas sociomateriales mediante las cuales humanos y otros seres vivos (o no) se afectan, se cuidan, se transforman y se constituyen mutuamente (Tsing, 2021b); c. unas determinadas prácticas de atención y percepción (estética plurisensorial y ética ecoanimal) de relación afectiva con otros seres vivos (Tafalla, 2019).

> rios implican y crean como maneras de ser, como maneras de hacer. (Despret, 2022b, p.35, mi cursiva)

Las defensas de ecohabitar y afectar(se) interespecies se presentan como acciones de un ecosistema cuya composición social orgánica se muestra distinta a los organismos biopolíticos a los que estamos acostumbrados en la organización social de los estados modernos. Este ecosistema de cuidado de disidentes sexuales nómadas (Braidotti, 2000) experimentan un cambio de estrategia, de la *autopoiesis* para la supervivencia hacia la *simpoiesis* sin abandonar la trama de lo real y lo posible. Desde una perspectiva situada implica "poner en valor la relacionalidad, el ensamblaje y el mutualismo como creadores de mundo" (Tsing en Barbosa et al. 2024, p.3) mientras desarrollamos un pensamiento tentacular (Haraway, 2019a). Me sitúo así en otras maneras de vivir la relacionalidad donde una persona no es un sujeto aislado sino un mundo relacional incluida la relación interespecie (no especista). Se trata de los modos de la *simpoiesis* de "vivir-con" las especies, para gestar otros tejidos comunitarios (Haraway, 2019a) y "pensar-con" ellas como colaboradoras epistémicas, es decir, como maestras de nuestras prácticas y teorías si *le hiciéramos las preguntas correctas* (Despret, 2022a). La figuración de corales (Figura 1. Imagen 3) proyecta esta respuesta: la potencia y diversidad de este tipo de prácticas de inter y ecodependencia en las vidas de comunidades de disidentes sexuales "inclasificables" e imposibles de unificar, unas vidas "en vuelo feminista o a nado decolonial" entre territorios habitados de manera contingente, colectiva y cooperativa[70], en medio de un mundo colonialista, clasista, racista, sexista, capacitista y especista.

Colectivización e intercambio

Los modos de colectivización de cuidados están condicionados a la relacionalidad, la afinidad, la vulnerabilidad compartida o las estrategias de defensa interespecie. También dependen de los modos de intercambio no capitalistas y el valor de los cuidados materiales y emocionales.

Cuidados emocionales. Las disidencias sexuales desarrollan nuevas subjetividades relacionales asociadas a las emociones políticas (Ahmed, 2015; Cvetkovich, 2018). Las sexualidades cercadas, fronterizas y despojadas implican emociones políticas de rabia, infelicidad, tristeza y trauma. En su versión política afirmativa y transformadora, estas emociones pueden innovar fórmulas "sanadoras" que cohesionan las comunidades de disidencia sexual. Así ocurre con las feministas aguafiestas (Ahmed, 2018, 2023) al hackear la felicidad obsesiva de la normalidad occidental movidas por la emoción que nace de la injusticia y la inequidad social*;* con las disidentes sexuales infelices y traumadas, al ironizar sobre estos mecanismos de manipulación para evitar hacer sus vidas atractivas y asociarlas con el buen-vivir (Ahmed, 2019, p. 193); o con los diaspóricos, al desafiar el dispositivo de la nostalgia, disuasor del arraigo territorial y cultural. En definitiva, al destruirse ecosistemas naturales y materiales también se destruyen capacidades de sociabilidad, emocionalidad, sexualidad, correspondencia y responsabilidad afectiva intra e interespecie. Una comunidad de refugio se concentra, por tanto, en proteger estas capacidades y darles valor metabólico (Salleh, 2010). En este sentido, la filósofa Deborah Slicer (2023) propone una reflexión sobre la alegría como afecto político, epistemológico y ético capaz de "equilibrar" dolor y desesperanza de la teoría crítica ecológica y de sustentar una resistencia basada en la alegría de la reciprocidad y la belleza relacional interespecie, transformando vínculos de dominación para cimentar futuros alternativos.

Las prácticas de ecodefensa (Jones, 2023) potencian la capacidad emocional humana mediante la afinidad con especies compañeras: prácticas motivadas por el amor y la pedagogía *nishnaabe*[71] (Simpson, 2013), el duelo (Rose, 2023), la ternu-

[70] Los estudios de Vinciane Despret (2022a, 2022b) permiten reconocer que existen otros modos de pensar y hacer los territorios desde marcos de sentido distintos de la política nacional, sus fronteras y normas sobre la base de la propiedad privada de individuos y países.

[71] La geografía emocional del amor inter y ecodependiente está descrita en *Islands of Decolonial Love* (2013) de Leanne Betasamosake Simpson del pueblo a*nishnaabe*. Su ensayo cartografía todas sus relaciones mediadas por el racismo, el sexismo y el colonialismo desde la pedagogía *nishnaabe* de creación de islas de refugio (2022). Propone soluciones ensayadas por la naturaleza o la *natureculture,* reconocidas y conservadas por los pueblos originarios o las ecocomunidades. Esta inteligencia amalgama saber y amor por el planeta y todos los seres (Simpson, 2017, p. 41).

ra (Velasco Sesma, 2026) y la identificación con seres vulnerables y el reconocimiento de propia vulnerabilidad (Taylor, 2021)[72]. En esta emocionalidad es donde se vislumbran otros modos de colectivización de cuidados e intercambios materiales de las geografías de refugio (Figura 1. Imagen 3).

Cuidados materiales. La revisión de los cuatro modos de la economía que reúnen y sintetizan la historia económica del mundo propuesta por Kōjin Karatani (2024) permite situar la centralidad de la colectivización de los cuidados en otros marcos económicos de intercambio y valor basados en la asociación fuera de la lógica del capitalismo, aunque pueda operar en él. El economista japonés propone el Movimiento X, una red global de asociaciones cooperativas que trabajan dentro y fuera del sistema económico. Esta red se rige por formas de asociación libre y voluntaria en economías solidarias, cooperativas sociales o de autogestión, redes o plataformas P2P[73], ONG y asociaciones civiles de ayuda mutua (denominado Modo D). Karatani alude aquí a un movimiento de transversalidad que se desvincule de las lógicas del poder y supere las paradojas de otros movimientos revolucionarios con medios pacíficos.

Emergen la utopía y las teorías de la acción colectiva para nombrar ese nuevo enfoque de intercambios opuestos a los enfoques históricos y coexistentes en la actualidad. El modo de intercambio D, siguiendo a Karatani (2024), desarrolla ecosistemas de cuidados diferentes: como los organismos vivos concentran su poder en lo común y en una cierta entropía producida por los métodos heterogéneos de organización sociopolítica anarco-feministas, descoloniales, anticapacitistas, ecologistas y posthumanistas, operativos en distintos niveles de geopolítica global. En estos intercambios de Modo D se perfila un futuro inmediato posible postcapitalista, postnacionalista y postestatal.

En la preparación de este mundo nuevo, los grupos de ecofeminismo vecinal[74] cuentan con una numerosa e intensa participación de disidentes sexuales procedentes del activismo transfeminista y el antirracista, particularmente en huertos urbanos comunitarios que funcionan como cooperativas de consumo ecológico y redes de apoyo a la vulnerabilidad habitacional. Los huertos urbanos en estos barrios constituyen espacios seguros libres de violencias sexuales (sexismo, transfobia, homofobia, etc.) y racistas. Además, contribuyen a paliar la precarización de personas de la disidencia sexual migrante y promocionan sus acciones colectivas de cuidado comunitario[75].

Conclusiones

En sociedades modernas, las vulnerabilidades socioeconómicas y ecológicas rodean la vida de las disidencias sexuales en continuo desplazamiento geográfico y sistémico. Sus ecosistemas de colectivización de cuidados articulados en comunidades de refugio constituyen formas centrales de ecodefensa.

Las formas de relacionalidad significativa, cooperación y convivencia de la disidencia sexual están mostrando innova-

[72] La "liberación disca" se expande hacia mundos feministas anticapacitistas (García-Santesmases, 2023), más animales (Fernández, 2018) y hacia activismos críticos de "feministas tullidas-transmarikabollos, antiespecistas" (Taylor, 2021).

[73] Plataformas P2P (*peer-to-peer* o de igual a igual): herramientas digitales que permiten la comunicación, coordinación e intercambio directo entre las personas integrantes de una red, sin depender necesariamente de una estructura centralizada. Por ejemplo, una plataforma P2P sirve para coordinar colectivamente actividades, compartir recursos, conocimientos, apoyos o gestionar turnos y tareas de manera horizontal y autogestionada.

[74] Lavapiés y Vallecas, barrios de la periferia de Madrid, son epicentros de este tipo de activismo vecinal descentralizado que adopta la afinidad y el apoyo mutuo como filosofía de acción y práctica de cuidado.

[75] En Lavapiés, la Fanfarria Transfeminista desarrolla acciones en el espacio verde "Esta es una Plaza", al igual que asociaciones vecinales como La Corrala en el Huerto Casino de la Reina. En Vallecas, la Huerta Espinakas (nacida del 15M) promueve la participación juvenil de disidentes sexuales del barrio desmarcados del modelo mercantil del capitalismo rosa y los colectivos del tejido asociativo "Orgullo Vallekano" desarrollan numerosas acciones (asambleas, talleres ecológicos o recitales de poesía…) en los huertos del barrio.

ciones valiosas en los modos de habitar y defender territorios donde viven. Sus experiencias de organización de cuidados materiales y emocionales transforman los sentidos de inter y ecodependencia en contextos marcados por desplazamientos violentos, múltiples discriminaciones, la precarización y la degradación ecológica de sus entornos.

Las comunidades de refugio y protección de disidentes sexuales y personas *sexiliadas* se comportan como organismos vivos. Desde una metodología de transposición braidottiana, he propuesto dos figuraciones de Isla Flotante de *matsutakes* y de corales para analizar dos ecosistemas de cuidados materiales y emocionales y sus modos de colectivizarlos.

Ambos ecosistemas transforman significativamente la sociabilidad dominante al desnaturalizar el parentesco biogenético y la genealogía de Estados nacionales como marcos únicos de provisión de cuidados, pertenencia y convivencia. Emergen así relaciones alternativas de intimidad y comunidad basadas en la relacionalidad, la afinidad y la vulnerabilidad compartida. Los hongos *matsutakes* y los corales nos enseñan a poner atención en los modos de colectivización de cuidados de seres vivos amenazados y, desde ahí, generar posibilidades de existencia en contextos de colapso.

Además de respuestas defensivas a la exclusión y precarización, las prácticas, experiencias y deseos, reunidas en comunidades vivas de refugio, muestran destellos de otros mundos dentro del presente, y también esperanzas obstinadas en futuros más que humanos.

Bibliografía

Adams, Carol J. (2016). *La política sexual de la carne una teoría crítica feminista vegetariana*. Ed. Ochodoscuatro ediciones.

Ahmed, Sara (2015). *Política cultural de las emociones. Ed.* Universidad Nacional Autónoma de México.

_____ (2018). *Vivir una vida feminista*. Ed. Bellaterra.

_____ (2019). *La promesa de la felicidad.* Ed. Caja Negra Editora.

_____ (2023). *Manual de la feminista aguafiestas*. Ed. Caja Negra

Agamben, Giorgio (2004). *Estado De Excepción. Homo Sacer II*, 1. Ed. Pre-textos.

Alonso Vidal, María (2022). *Las intermitencias de los infinitos lésbicos. Relaciones de género entre lesbianas. Una etnografía feminista*. Ed. Egales.

Anzaldúa, Gloria (2021). *Luz en lo oscuro*. Ed. HEKHT LIBROS.

Bhattacharyya, Gargi (2025). *Los futuros del capitalismo racial*. Ed. Mármol Izquierdo Editores.

Barad, Karen (2007). Meeting the Universe Halfway Quantum Physics and the Entanglement of *Matter and Meaning.* Duke University. En línea: https://doi.org/10.1215/9780822388128

Braidotti, Rosi (2000). *Sujetos nómades. Corporización y diferencia sexual en la teoría feminista contemporánea*. Ed. Paidós.

_____ (2009). *Transposiciones: Sobre la ética nómada*. Ed. Gedisa.

_____ (2015). *Lo posthumano*. Ed. Gedisa.

Braidotti, Rossi & Hlavajova, María (eds.) (2018). *Posthuman Glossary*. Bloomsbury Publishing. En línea: https://surl.li/ppdgfx

Butler, Judit (2010). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas.* Ed. Paidós.

Carsten, Janet (2000). *Cultures of Relatedness: New Approaches to the Study of Kinship*. Cambridge University Press. https://doi.org/10.1525/AE.2001.28.3.690

____ (2007). La sustancia del parentesco y el calor del hogar: alimentación, condición de persona y modos de vinculación (relatedness) entre los malayos de Pulau Langkawi, en Stone, Linda (ed.) (2007), *Antropología del parentes-*

co y de la familia. Una guía crítica. Ed. Editorial Universitaria Ramón Areces.

Citro, Silvia (2017). Cuerpos de allá y cuerpos de acá. *El Øtro Psi*. En línea: https://surl.li/loaclw

Cvetkovich, Ann (2018). *Un archivo de sentimiento. Trauma, sexualidad y culturas públicas lesbianas*. Ed. Bellaterra.

De la Cadena, Marisol (2020) Cosmopolítica indígena en los Andes: reflexiones conceptuales más allá de la 'política'. *Tabula Rasa 33*, 273-311. DOI: 10.25058/20112742.n33.10

De Moura Rodrigues, Alina (2023). Amefricanas escreviventes: las mujeristas africanas y el pensamiento feminista negro desde Lélia González. En Melody Fonseca Santos, Georgina Hernández Rivas y Tito Mitjans Alayón (Coords.), *Memoria y Feminismos, cuerpos, sentipensares y resistencias* (pp. 273-300). Ed. CLACSO/ Siglo XXI. En línea: https://surl.li/jwytza

Despret, Vinciane (2022a). *¿Qué dirían los animales si les hiciéramos las preguntas correctas?* Traducción de Sebastián Puente. Ed. Cactus.

_____(2022b). *Habitar como un pájaro. Modos de hacer y de pensar los territorios*. Ed. Cactus.

Escobar, Arturo (2012). Más allá del desarrollo: postdesarrollo y transiciones hacia el pluriverso. *Revista de Antropología Social*, *21*, 23-62. https://doi.org/10.5209/rev_RASO.2012.v21.40049

Federici, Silvia (2013). *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas.* Ed. Traficantes de Sueños.

Fernández, Laura (2018). *Hacia mundos más animales.* Ochodoscuartos Ediciones.

Ferrando, Francesca (2013). From the Eternal Recurrence to the Multiverse: Towards a posthuman cosmo-ontology. *The Agonist VI* (1-2), 29-39. En línea: https://surl.lu/wgokqr

Fraser, Nancy (2024). *Capitalismo Caníbal.* Ed. Ediciones Siglo XXI.

García-Santesmases Fernández, Andrea (2023). *El cuerpo deseado. La conversación pendiente entre feminismo y anticapacitismo.* Ed. Kaótica Libros.

Giménez Rodríguez, Silvia (Coord.). (2019). *Estudio sociológico de las personas LGTBI sin hogar en la Comunidad de Madrid*. FACIAM. https://faciam.org/wp-content/uploads/2019/04/Informe-LGTBI-sin-hogar-18-junio.pdf

Glissant, Édouard (2010). El *discurso antillano.*Ed. Casa de las Américas.

Güell, Berta (2020). ¿Es España realmente LGTBI-friendly con las personas refugiadas? Las deficiencias del sistema de asilo español para el colectivo LGTBI. *CIDOB notes internacionals,* 233. En línea: https://surl.lu/ezwhvm

Gopinath, Gayatri (2020). *Visiones rebeldes. Las prácticas estéticas de la diáspora queer.* Ed. Bellaterra.

Goirizelaia Martín, Nerea, & Luxán Serrano, Marta (2026). Amistades bolleras: Hacer, vivir y militar juntes. *Antropología Experimental*, *26*, 101-115. https://doi.org/10.17561/rae.v26.10535

Hayden, Dolores (2023). *La gran revolución doméstica.* Ed. Puente editores.

Haraway, Donna (2016). *Manifiesto de las especies de compañía*. Ed. Sans Soleil Ediciones.

_____ (2019a). *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*: Ed. Consonni.

_____ (2019b). Cuando las especies se encuentran: introducciones. *Tabula Rasa*, *31*, 23-75. En línea: https://surl.li/lzothz

Herrero, Yayo (2025). *Metamorfosis. Una revolución antropológica.* Ed. Arcadia.

Hester, Helen (2025). *Contra el realismo doméstico. Escritos sobre vivienda, género, trabajo y tecnología*. Ed. Traficante de Sueños.

hooks, bell (2024). E*nseñar comunidad. Una pedagogía de la esperanza*. Ed. Bellaterra.

Jones, Patricce (2023). El eros y los mecanismos de ecodefensa, en Carol J. Adams y Lori Gruen (eds.). *Intersecciones feministas con otros animales y con La Tierra* (pp. 179-200). Ed. Levanta fuego.

Latour, Bruno (2014). ¿El cosmos de quién? ¿Qué cosmopolítica? Comentarios sobre los términos de paz de Ulrich Beck. *Pléyade, 14*, 43–59. https://www.revistapleyade.cl/index.php/OJS/article/view/160/151

Lewis, Sophie (2023). *Abolir la familia: Un manifiesto por los cuidados y la liberación* Ed. Traficantes de Sueños.

López Zapata, Mar (2026). Siemprevivas (Película documental). https://dafilmfestival.com/es/movie/siemprevivas/

Lozano Caro, Inmaculada (2026). *Atlas de sexilios e insilios desde una ecología sexual nómada decolonial y feminista. Una experiencia de cartografía colaborativa entre activistas*. (Tesis doctoral inédita). Universidad Autónoma de Madrid. Madrid. ES.

Lugones, María (2011). Hacia un feminismo descolonial. *La manzana de la discordia,* 6(2), 105–117. https://doi.org/10.25100/lamanzanadeladiscordia.v6i2.1504

_____ (2021) *Peregrinajes: Teorizar una coalición contra las múltiples opresiones*. Ed. Ediciones del Signo.

McField, Melanie, Pearce-Kelly, Paul, Román-Cuesta, Rosa María et al. (2025). Warm Water Coral Reef Chapter Q&A. En Timothy M. Lenton et al. *The Global Tipping Points Report 2025* (p.42). Exeter, UK: University of Exeter. En línea: https://surl.li/kmwktb

Mentz, Steven (2018). *Bleu Humanities.* En Braidotti, Rossi & Hlavajova, María (eds.) (2018). Posthuman Glossary. Bloomsbury Publishing (pp. 69-72). En línea: https://surl.li/ppdgfx

Mies, María (2019). *El patriarcado y acumulación a escala mundial*. Ed. Traficantes de Sueños.

Mogrovejo, Norma (2023*). Insilio: La cárcel del silencio: Invisibilidad lesbiana y resistencia*. Ed. Westphalia press.

Pichardo Galán, José Ignacio, de Stéfano Barbero, M. y Martín-Chiappe, M. L. (2015). (Des)naturalización y elección: emergencias en la parentalidad y el parentesco de lesbianas, gays, bisexuales y transexuales. *Disparidades. Revista de Antropología*, 70(1), 187–203. https://doi.org/10.3989/rdtp.2015.01.009

Puar, Jasbir K. (2017). *Ensamblajes terroristas. El homonacionalisimo en tiempos queer*. Ed. Bellaterra.

Puig de la Bellacasa (2026). *Cuestiones de cuidado. Ética especulativa en mundos más que humanos*. Ed. Subtextos.

Rivas Rivas, Ana María (2009). Pluriparentalidades y parentescos electivos. Presentación del volumen monográfico. *Revista de Antropología Social*, *18*, 7-19.

https://doi.org/10.5209/rev_RASO.2009.v18.9647

Rivera Cusicanqui, Silvia (2018). *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Ed. Tinta Limón Editores.

Roseneil, Sasha (2004). Why we should Care about Friends: An Argument for Queering the Care Imaginary.*Social Policy*, 3*(4),* 409–419**.** DOI: 10.1017/S1474746404002039

Sahlins, Marshall. (2023). *Qué es y qué no es parentesco*. Ed. Fondo Editorial de la Universidad Nacional de San Marcos.

Salazar Lohman, Huáscar (2019). Sobre la comunidad de afinidad y otras reflexiones para hacernos y pensarnos en un mundo otro. Entrevista a Silvia Rivera Cusicanqui. En VV.AA., *Producir lo común. Entramados comunitarios*

y luchas por la vida (pp. 183-202). Ed. Traficantes de Sueños.

Salleh, Ariel (2010). 'From Metabolic Rift to Metabolic Value: Reflections on Environmental Sociology and the Alternative Globalization Movement, *Organization & Environment*, *23*(2): 205-219. https://doi.org/10.1177/1086026610372134

Sassen, Saskya (2007). Una *sociología de la globalización.* Katz Editores.

____ (2010). *Territorio, autoridad y derechos, De los ensamblajes medievales a los ensamblajes globales*. Ed. Katz Editores.

_____ (2015). *Expulsiones. Brutalidad y complejidad en la economía global*. Ed. Katz Editores.

Simpson, Leanne Betasamosake (2013). *Islands of Decolonial Love.ARP Books.*

_____ (2017). *As We Have Always Done: Indigenous Freedom Through Radical Resistance*. University of Minnesota Press.

_____ (2022). *La tierra como pedagogía*: *inteligencia nishnaabeg y transformación rebelde.* Taller de ediciones económicas. En línea: https://surl.li/zzkumt

Stengers, Isabelle (2017). *En tiempos de catástrofes. Cómo resistir a la barbarie que viene*. Ediciones NED.

Tafalla, Marta (2019). *Ecoanimal. Una estética plurisensorial. Ecologista y animalista*. Ed. Plaza y Valdés Editores.

Taylor, Sunaura (2021). *Crip. Liberación animal y liberación disca.* Traducción Mario Albelo. Ed. Ochodoscuartos Ediciones.

Tsing, Anne L. (2021a). *Fricción. Una etnografía de la conectividad global.* Ed. I.F. Publications.

_____ (2021b). *La seta del fin del mundo. Sobre la posibilidad de vida en las ruinas capitalistas*. Ed. Capitán Swing.

Velasco Sesma, Angélica (2026). *Ternura a lo bestia: por una ética ecofeminista del cuidado, la compasión y la no violencia*. Ed. Paidós.

VV. AA. (2019). *Elements of Vogue. Un caso de estudio de performance radical.* En Sabel Gavaldón & Manuel Segade (eds.). CA2M. Centro de Arte Dos de Mayo (CA2M). Comunidad de Madrid. https://ca2m.org/publicaciones/elements-of-vogue

Weston, Kath (2009). Las *familias que elegimos: lesbianas, gays y parentesco*. Ed. Bellaterra.

8. MÁS QUE LEGISLAR, SOSTENER LA DIGNIDAD COLECTIVA FRENTE AL ALGORITMO PATRIARCAL: LA LEY OLIMPIA EN AMÉRICA LATINA

Marcela Hernández Oropa[76]

Resumen

El artículo analiza la experiencia del movimiento Ley Olimpia y de la Red Latinoamericana de Defensoras Digitales como un ejemplo de cómo el feminismo puede generar respuestas sostenibles y alternativas de desarrollo tecnológico frente a la violencia digital contra las mujeres en un contexto geopolítico en el que la violencia digital no puede comprenderse únicamente como una conducta individual, sino como un fenómeno favorecido por las lógicas económicas de las plataformas digitales, cuyos modelos de negocio, basados en la economía de la atención y la extracción de datos, incentivan la circulación de contenidos que generan mayor interacción, entre ellos diversas formas de violencia de género. Describe el surgimiento de un proceso de incidencia que transformó una experiencia individual de violencia en una agenda colectiva que impulsó reformas legislativas en México y otros países de América Latina, así como la construcción de un modelo integral de atención a víctimas. Frente a este escenario, se propone fortalecer la regulación de las plataformas, socializar y democratizar la gobernanza digital y consolidar modelos de acompañamiento comunitario que promuevan la prevención, la reparación del daño y la defensa de los derechos humanos en los entornos digitales.

Palabras clave: violencia digital; defensoras digitales; economía de la atención; acumulación de poder; socialización y democratización de las tecnologías digitales

Introducción

Lo cierto es que a ellos no les interesa la sostenibilidad. Ni del medio ambiente, ni de la democracia, ni de las personas, ni de la vida misma.

Uno de ellos, el más rico del mundo, trabaja activamente para colonizar Marte y hacer ciudades en la Luna, a través de su compañía Space X, que lanza satélites al espacio sin control y sin ética. Cada despegue emite toneladas y toneladas de CO2 en la tierra y cada satélite que deja en órbita, eventualmente se convierte en basura espacial. A principios de 2026, su Inteligencia Artificial (IA), Grok, en conjunto con su red social X, fueron centro de fuertes señalamientos tras permitir la creación y difusión desregulada de miles y miles de imágenes sexualizadas falsas de mujeres y niñas, creadas con la IA. Él desestimó los impactos en las víctimas y tardó en limitar ese tipo de acciones, nunca las prohibió del todo. ¿Qué somos las mujeres para este magnate dueño de una de las plataformas digitales más importantes del mundo? (Elon Musk, dueño de X Corp, empresa dueña de X, antes Twitter, entre otras empresas).

Otro de ellos, en marzo de 2026, perdió dos juicios penales en contra de su corporativo casi monopólico: uno en una corte de Nuevo México y otro en una corte de Los Ángeles porque fue acusado por cientos de familias de generar un modelo de negocios en redes sociales como Instagram, que daña la salud mental de niños, niñas y adolescentes (NNA), puesto que está creado para ser cada vez más adictivo y de forma demostrada, genera ansiedad y depresión en ellas y ellos. Este corporativo, monetiza el malestar, la enfermedad y la violencia deliberadamente. Su dueño, es también uno de los hombres más ricos y poderosos del mundo (Mark Zukerberg, fundador y CEO de META, empresa dueña de Facebook, Instagram, Whatsapp, entre otras).

Hay otro más que ante el cuestionamiento sobre la huella energética y los recursos naturales que consume el uso de su IA, declara sin pudor que un humano consume más recursos (Infobae, 2026), dando a entender que resulta más eficiente sostener la existencia de máquinas que funcionan con IA, que sostener

[76] Activista e investigadora mexicana cofundadora de la Red Latinoamericana de Defensoras Digitales (www.leyolimpia.com), por espacios digitales libres de violencia, por los derechos digitales de mujeres, adolescentes y niñas y por la democratización y socialización de las tecnologías digitales. Maestra en Políticas Públicas y Género por la FLACSO México.

la vida de la humanidad. Para él, la IA tiene una enorme ventaja competitiva sobre la vida humana (Infobae, 2026) (Sam Altman, CEO de Open AI, empresa creadora de ChatGPT).

Por su parte, el dueño del gigante de comercio electrónico, Amazon y del diario Washington Post, despidió en cinco meses entre 2025 y 2026 a más de 30,000 empleadas y empleados de sus empresas (BBC News Mundo, enero 2026). No de forma gradual, sino masiva, sin ningún tipo de responsabilidad social por los efectos económicos y sociales de dejar en el desempleo de golpe a tantas personas. Sin mencionar que intentó cerrar una ciudad entera en Italia para celebrar su boda (BBC News mundo, junio 2025) y que con la participación de Amazon en el Proyecto Nimbus del gobierno de Israel, colabora directamente con las actividades militares de ese país, evidentemente incluyendo el genocidio de Gaza (The Guardian, 2025) (Jeff Bezos).

Otros dos que, al igual que los anteriores, son hombres, blancos, multimillonarios, del norte global, fundaron una empresa tecnológica que se especializa en el análisis de datos: Palantir, retomando el nombre del objeto ficticio en la película "El Señor de los anillos" que permitía ver a quien fuera, donde fuera. Ellos declaran que con su tecnología pueden transformar unilateralmente la vida de todas las personas del mundo, sin consultarlas, sin tener que convencerlas de sus ideas y, por lo tanto, resulta una gran alternativa a la política. La ponen al servicio del gobierno de Estados Unidos para espionaje social y declaran abiertamente la intención de que sus desarrollos tecnológicos sirvan para que Estados Unidos sea la potencia preeminente en el mundo y que están dispuestos a aplastar a todos sus adversarios si es necesario. Finalmente, en abril de 2026 dieron a conocer el manifiesto ideológico de la empresa, que muchos críticos han señalado de "tecnofascismo" (Infobae, 2026) (Alex Karp, CEO y Peter Thiel, cofundadores de Palantir).

Uno más acaba de morir a los 43 años este marzo de 2026 (BBC News, 2026). Él no era considerado ningún genio de la tecnología (como tampoco lo son en realidad ninguno de los anteriores), de hecho, casi nadie conoce su nombre, pero le apodaban "el rey del porno". Dueño de Only Fans desde 2018, llegó a tener un ingreso diario de un millón de dólares durante años (Forbes, 2024). Como su apodo puede sugerir, se lucraba con la explotación sexual de mujeres, niñas, niños y adolescentes en la *deepweb* cometiendo toda clase de trampas para ganar dinero con la difusión de contenidos ilegales en diferentes partes del mundo (Leonid Radvinsky, dueño mayoritario de Only Fans).

Todo lo anterior, sin mencionar quizás lo más grave: que Google, Microsoft, Meta, Amazon, Open AI, Palantir, IBM y HP en 2025 y 2026 han firmado contratos millonarios con el Pentágono (Departamento de Defensa militar de Estados Unidos) y con el ejército de Israel para poner la tecnología al servicio de guerras imperialistas y genocidas. Para ello algunas empresas han tenido que modificar sus políticas internas. Se han sumado a la creación de sistemas de vigilancia, brindan servicios en la nube y soporte técnico a los ejércitos de ambos países, hacen bases de datos biométricas de la población palestina, fortalecen capacidades en IA del Departamento de Defensa e incluso, ejecutivos de Open AI, Meta, y Palantir han sido nombrados tenientes coroneles en la reserva, es decir que, abiertamente pasan a ser miembros del ejército estadounidense (TRT Español, 2026), incluso a pesar de manifestaciones en contra de estas decisiones por parte de sus empleados y empleadas.

No, reitero, a ellos no les interesa sostener la vida, muestran indiferencia por el deterioro ambiental, abiertamente expresan desprecio por la democracia y por buena parte de las vidas humanas y, sin embargo, una parte de la vida de muchas personas está en sus manos. ¿Cómo se sostiene la vida, la dignidad, los derechos humanos y la colectividad en una era digital dominada por las *Big Tech Companies* y sus dueños?

Resistencia desde la resiliencia: La Ley Olimpia y las Defensoras Digitales

Olimpia tenía 18 cuando su novio le propuso grabarse teniendo relaciones sexuales. Ella dudó, pero finalmente aceptó por miedo a que él se fuera con alguien más si no lo hacía. Eventualmente el video circuló en grupos de Whatsapp y de Facebook, el algoritmo permitió que rápidamente el video se hiciera viral, trayendo acoso, hostigamiento, exclusión y violencia a la vida de Olimpia por parte de toda su comunidad. En un primer momento se aisló, truncó sus estudios y se mudó de ciudad huyendo de la violencia, como les pasa aun actualmente a muchas mujeres y niñas cuando son víctimas de violencia digital. Fue hasta que su madre tuvo conoci-

miento de lo que ocurría, que la hizo entender que no era culpable y que estaba siendo víctima de una violencia que aún no se nombraba. Cuando Olimpia tomó fuerza para seguir adelante, tras algunos intentos de suicidio, decidió revisar las páginas donde se difundía su video y se dio cuenta que muchas otras chicas de su comunidad atravesaban por la misma situación. Todas solas, todas en silencio, todas con las redes sociales y páginas web como escenario del peor momento de sus vidas y sin que nadie pudiera detenerlo.

Así que Olimpia las buscó, se unieron y presentaron juntas el primer proyecto de reformas legales en materia de violencia digital para el estado de Puebla, México, de donde eran originarias: si la ley no reconocía la difusión de contenido íntimo sexual sin consentimiento en medios digitales como una forma de violencia y si no existía jurídicamente una sanción para sus agresores, entonces lo que había que cambiar, era la ley. Así surgió el movimiento Ley Olimpia en 2014, que logró la primera aprobación de reformas en esta materia en diciembre de 2018, después de más de cuatro años de esfuerzos.

Si bien el propósito de este grupo de sobrevivientes de violencia sexual digital inicialmente fue solo promover reformas legales para prevenir, atender y sancionar la violencia digital y que otras no tuvieran que pasar por lo que ellas pasaron, pronto comenzaron a recibir por redes sociales cientos de solicitudes de ayuda de mujeres de todo el país y de otros países del mundo, que estaban enfrentando el mismo problema y querían que en sus estados y países también hubiera una legislación que las protegiera. Cada una tenía una historia muy dolorosa que contar, cada caso aportaba más elementos para construir una propuesta de texto de reformas más completa, una en la que cada párrafo reflejara la vivencia de ellas desde sus propias voces como población directamente afectada. La difusión de contenido íntimo sexual sin consentimiento en plataformas digitales era un fenómeno social invisibilizado, creciente y urgente de atender.

En un principio, únicamente se escuchaban entre sí de forma empática, pero el dolor, la humillación, la culpa, la vergüenza y el miedo se fueron transformando en indignación, en rabia y luego paulatinamente en fuerza y dignidad colectiva. Sin ser feministas de inicio, fueron entendiendo que las múltiples formas en que fueron violentadas tenían que ver con el hecho de ser mujeres. Se pudieron mirar a los ojos y decirse unas a otras lo que nadie más les había dicho: “No fue tu culpa”, “vergüenza deberían tener los que te cosificaron, hipersexualizaron y hasta mercantilizaron tu cuerpo en formato digital”, “juzgados deberían ser ellos, no nosotras”.

Esa empatía y esa colectivización de vivencias y conocimiento se fue profesionalizando hasta tener una metodología integral para la atención a víctimas de violencia digital y esto se convirtió en uno de los pilares de acción de esta colectividad que, para 2023 ya tenía células de activismo por todos los estados de la República Mexicana y siete países de la región latinoamericana. Se nombraron Defensoras Digitales y conformaron la Red Latinoamericana de Defensoras Digitales.

Para 2026, el movimiento Ley Olimpia ha conseguido reformar la legislación en los 32 estados que conforman la República Mexicana y en el nivel federal; también han promovido diversos marcos legales contra la violencia digital con perspectiva feminista en Argentina, Panamá, Ecuador, Colombia y se sigue trabajando para lograrlo en Honduras, Bolivia y Guatemala. Además, entre 2023 y 2025 trabajaron conjuntamente con el Mecanismo de seguimiento a la Convención Belém Do Pará (MESECVI) y muchas otras organizaciones y personas en el continente americano, la Ley Modelo Interamericana para prevenir, sancionar y erradicar la violencia digital basada en género, que tiene como antecedente la lucha y las reformas de la Ley Olimpia.

Cada año siguen atendiendo a cientos de víctimas, de forma voluntaria, algunas con ayuda de OlimpI.A., una plataforma de IA que generaron en 2024, en colaboración con AuraChatAI, una *start-up* desarrolladora que decidió donar su trabajo e infraestructura a la causa por una vida libre de violencia digital. Este proyecto no solo aporta utilidad práctica, sino que promueve el uso ético de la tecnología en beneficio de causas humanas lo que hace tangible la demanda de contrarrestar la hegemonía de grandes corporaciones responsables, en buena medida, de la violencia digital contra las mujeres.

La lógica de los algoritmos en una economía de la atención y los datos y su vínculo con la violencia digital

La violencia no ocurre en la nada, no ocurre en cualquier parte, ni en cualquier momento, ocurre en contextos que lo permiten, cuando nada ni nadie evita que ocurra.

Para que la violencia digital sea posible, necesita haber un entorno social (personas que habitan los espacios digitales, hacen uso de los dispositivos y accionan para dañar) y un entorno tecnológico que determina en buena medida los límites y alcances del uso y de las interacciones posibles (plataformas, programas, videojuegos, aplicaciones, sus algoritmos, su *software* y *hardware*).

En el caso de la violencia digital, no se trata solo de una relación particular en la que hay una víctima y un agresor. La gran mayoría de las veces, las personas que causan daño a otras, se valen de la complicidad por acción u omisión del resto que atestigua. En los casos de difusión de contenido íntimo sin consentimiento, linchamientos mediáticos, humillaciones públicas, o incluso en los insultos y discursos de odio, los agresores se valen de la colectividad que amplifica el impacto del daño. En espacios como las escuelas, lugares de trabajo o las comunidades, eso que se difundió en el ámbito digital, provoca aislamiento, rechazo colectivo, acoso, hostigamiento y otras formas de agresiones en las interacciones no digitales contra la persona que es vulnerada. El daño profundo no lo hace sólo quien agrede inicialmente, sino la colectividad que se suma o que observa sin oposición al daño evidente que la acción violenta provoca o puede provocar.

Y si bien existen muchos factores por los cuales una sociedad se suma a la violencia en lugar de detenerla, en la era digital, no se pueden dejar de considerar como factor central la lógica de los algoritmos de las plataformas de redes sociales como Meta, TikTok, YouTube o X (antes Twitter) (UNESCO, 2023). Recientemente se hace referencia a un nuevo concepto que es la "economía de la atención", su idea central es simple: en un mundo donde existe una sobreabundancia de información, lo que realmente escasea no es el contenido, sino la capacidad de las personas para prestarle atención (Davenport & Beck, 2001). De tal modo que el modelo de negocio de estas plataformas consiste en generar ingresos principalmente porque las personas permanezcan en ellas consumiendo contenido, ya que mientras más tiempo pasan las personas en la plataforma, más anuncios pueden ver, más datos pueden recopilarse sobre ellas (datos que pueden vender o usar), más oportunidades existen de influir en su comportamiento y, por lo tanto, más valor económico genera su atención (Zuboff, 2019). Es por eso que diseñan sistemas para maximizar el tiempo de permanencia, tales como las reacciones (*likes*, me encanta, me importa, etc.), los comentarios, las respuestas, la posibilidad de repostear, compartir, guardar o citar contenido, publicaciones compartidas y las métricas de visualizaciones.

Los algoritmos de recomendación son una de las herramientas más importantes de la economía de la atención. Su función no es mostrar el contenido más ético, verdadero, útil, saludable, ni que difunda valores de justicia social o derechos humanos, sino mostrar aquello que tiene más probabilidades de captar la atención, puesto que eso es lo que generará mayor ganancia. Por eso los contenidos que generan indignación, miedo, enojo, conflicto, morbo o escándalo muchas veces reciben una amplificación desproporcionada.

En este sentido, es posible afirmar que muchas expresiones de violencia digital no son un accidente del sistema, sino que encuentran condiciones favorables dentro de un modelo económico y de negocios basado en retener la atención para de ahí derivar la extracción de datos, ventas y manipulación, que son lo que genera en realidad las ganancias. Por ejemplo: los ataques coordinados, las campañas de odio, las respuestas simplistas, individualizadas o que señalan a un enemigo común ante problemáticas colectivas, el acoso masivo, los contenidos humillantes, la difusión de imágenes íntimas, las imágenes hiperrealistas sexuales creadas con IA (*deepfakes*), son el tipo de contenidos que generan altos niveles de interacción.

Un modelo de atención integral que rompe con el neoliberalismo social basado en el individualismo: si la violencia se ejerce y daña en colectivo, se sana en colectivo

Considerando todo lo anterior, el modelo de atención integral de las Defensoras Digitales considera, desde luego, los ejes de contención más comunes en la atención a casos de violencia de género, que son la contención psicoemocional y la contención legal. En el primero se tiene el objetivo de atender el estado emocional y de salud mental de la víctima tras la violencia, que puede ir desde la contención de primer contacto, hasta ofrecer un proceso terapéutico de mayor duración; y en el segundo se brinda orientación jurídica y en algunos casos acompañamiento o incluso representación legal en sus casos penales.

Sin embargo, la violencia digital presenta aristas que no están presentes en otras formas de violencia de género, es por eso que se agregan los ejes de contención digital y la contención comunitaria.

La contención digital es técnicamente necesaria debido al componente tecnológico que caracteriza esta modalidad de violencia y va desde aportar *tips* de ciberseguridad y autocuidado digital, mecanismos de denuncia de contenidos, solicitudes de remoción de contenidos, mecanismos para evitar que determinados contenidos sean difundidos en espacios digitales y hasta la orientación sobre cómo hacer un correcto resguardo de pruebas digitales en caso de que se decida proceder legalmente.

Pero el eje que más tiene que ver con sostenibilidad, es sin duda la contención comunitaria. Este eje que descubrieron las Defensoras Digitales cuando desde el propio testimonio se revelaba una realidad: "La justicia no me la dio el Estado, me la dieron mis compañeras".

No hay una sola de las compañeras que conforman la organización de Defensoras Digitales que pueda contar que su caso se resolvió a su favor en tribunales o en instituciones de impartición de justicia de ningún país. Ninguno de los agresores de ellas ha sido castigado por lo que les hizo. Pero sí pueden contar la historia de cómo transformaron una vivencia personal profundamente dolorosa y desestructurante en una causa colectiva que les dio sentido y les permitió resignificar todo lo vivido. Fue así que al escuchar testimonios similares, se dieron cuenta del valor de la comunidad, no sólo en el impacto negativo, sino también en el proceso de sanar las heridas causadas por la violencia digital.

La contención comunitaria consiste en la comprensión de que todas y cada una de las personas que conforman un entorno comunitario, por ejemplo, en las escuelas, en los lugares de trabajo o en los pueblos, barrios y colonias donde habitan las personas, todas sin excepción, tienen un rol y por lo tanto una responsabilidad, cuando en esa comunidad ocurre un incidente de violencia digital. Quizás no sean la persona victimizada directamente, quizás no sean la persona que inició la agresión, pero si pertenecen a la comunidad donde ocurrió un caso, pueden hacer algo.

Cuando una persona tiene conocimiento de que alguien más está siendo difamada en medios digitales, o que su imagen íntima fue compartida digitalmente, tiene la opción de ser indiferente, de sumarse a la violencia o de ponerse del lado de la víctima. Muchas veces las personas que tienen conocimiento de cómo abordar estas situaciones y piensan que, si no les afecta directamente, no tendrían por qué actuar. Sin embargo, saber acompañar el malestar puede llegar a salvar vidas.

Una víctima cuando siente que hay una comunidad que la respalda, que la defiende y que la apoya, reduce el riesgo de que el resto de los aspectos de su vida se vean tan fuertemente afectados, de cometer autolesiones o de pensar en el suicidio. Es por todo lo anterior que en la metodología de atención a víctimas se considera ayudar a las usuarias a construir sus propias redes de apoyo, a través de brindar *tips* de cómo narrar lo que les pasó a sus diferentes vínculos. Pero también considera las intervenciones en comunidades para sensibilizar, informar y enseñar formas correctas de respuesta, no sólo por parte de la víctima, sino para que su comunidad sepa acompañarla.

Magnitud real del reto de combatir la violencia digital

De acuerdo con cifras del primer informe de violencia digital en México (Oropa,2022), el 95% de víctimas de violencia sexual digital en sus diferentes manifestaciones, son mujeres, en tanto que un 80% de las personas agresoras en esta forma de violencia, son hombres. Sin embargo, aún en América Latina y en el mundo hay muchos países que no cuentan con legislación que proteja a las mujeres de las formas de violencia digital.

No se trata de un problema nuevo, en tanto que tiene su origen, al igual que todas las modalidades y tipos de violencia contra las mujeres, en cuestiones sistémicas. Las desigualdades y los diferentes sistemas de opresión social que históricamente han jerarquizado las vidas humanas, asignando mayor valor a unas que a otras en función de su origen y características, como sucede con el racismo, clasismo, capacitismo, machismo, entre otros, son la base en la que se fundamenta casi cualquier violencia entre personas. Desde esta lectura, se entiende la violencia digital como una manifestación más de las mismas estructuras y ordenes de poder, pero se le añade el componente tecnológico.

Ningún estado puede dar respuesta oportuna y adecuada a la problemática de la violencia digital si no tiene claridad sobre las particularidades que añade el componente digital a los fenómenos de violencia ya existentes.

A diferencia de los delitos tradicionales, una agresión digital puede trascender fronteras geográficas y temporales, cuando existe una persona agrediendo de un país a otro, o cuando un contenido generado hace años se usa para agredir en la actualidad, es decir, la violencia puede multiplicar exponencialmente su alcance y permanecer disponible de manera indefinida en Internet. Frente a ello, los marcos jurídicos actuales han mostrado ser insuficientes y, en muchos casos, ineficaces para responder a estos desafíos. Además, no todos los países cuentan con mecanismos adecuados para detener la viralización de contenidos nocivos ni para garantizar su eliminación total una vez difundidos en plataformas digitales. Para ello, hoy por hoy, necesitan cooperación y apoyo por parte de las empresas de plataformas digitales, pues son ellas quienes tienen en su poder los datos y la configuración de sus algoritmos, es decir, que deciden unilateralmente lo que se muestra y lo que se oculta de información en las plataformas a las que tenemos acceso.

Regular y legislar no se trata sólo de penalizar, sino de transformar de raíz la cultura patriarcal en cada una de las sociedades y que la ley sea un reflejo de ese proceso, con mecanismos preventivos, de atención, restaurativos y reintegrativos, un ideal por el que se ha luchado desde el feminismo por años, pero que no se ha consumado aún, cuando ya ha llegado el tiempo de tomar la responsabilidad de enfrentar los retos de la era digital, que parece magnificar y acelerar todo comportamiento humano.

Incluso en aquellos contextos donde ya existen avances legislativos, persisten enormes retos para su aplicación adecuada. En todo el mundo existen ejemplos de que aplicar efectivamente la legislación que pretende regular la violencia digital, sigue enfrentando múltiples retos, en su mayoría relacionados en mayor o menor medida con el inmenso poder acumulado por los corporativos tecnológicos.

A pesar de que los retos operativos para poder combatir la violencia digital son muchos, pareciera aún más grave que los gobiernos del mundo y sus sociedades no estaban preparadas ante la emergencia de una nueva élite de poder económico, político, tecnológico, de información y de datos: los llamados *Tech Bros* o los dueños de los grandes corporativos tecnológicos cuasi hegemónicos que actualmente cada uno concentra más poder que probablemente la mayor parte de los jefes de Estado del mundo.

La colusión de esta nueva élite de poder con los poderes imperialistas tradicionales en el mundo pone nuevamente en peligro la sostenibilidad de los sistemas democráticos de formas abiertas y veladas. La propagación de noticias falsas, así como la generación de los llamados *bots*, para alimentar, posicionar narrativas resulta profundamente antidemocrático.

Es por eso que desde el movimiento Ley Olimpia el objetivo no sólo es reformar las leyes nacionales, sino impulsar un tratado internacional para que, de forma multilateral, se conjunten esfuerzos para prevenir, atender, sancionar y erradicar todas las formas de violencia digital contra las mujeres por razón de género. Esto necesariamente atraviesa por regular fuertemente a las empresas digitales y someterlas a mecanismos efectivos de rendición de cuentas en cuanto a su modelo de negocio, a la forma en que configuran su código fuente, es decir, que se exija transparencia algorítmica para poder asegurar que los algoritmos no van en contra del bienestar de la población. Cuando en el mundo se concentra el poder de forma desmedida, es crucial regresar el poder a la mayoría de las personas. Socializar y democratizar las tecnologías digitales, tanto en su desarrollo y su posesión como en su aprovechamiento es el reto de esta época histórica.

Bibliografía

BBC News Mundo. (2025, 24 de junio). *Las protestas en Venecia que forzaron al multimillonario Jeff Bezos a cambiar el lugar de su fastuosa boda.* BBC News Mundo. https://www.bbc.com/mundo/articles/cvg8ex1jk8zo

BBC News Mundo. (2026, 28 de enero). *Amazon confirma el despido de 16.000 empleados después de enviar por error un correo electrónico a sus trabajadores*. BBC News Mundo. https://www.bbc.com/mundo/articles/c4g0vnnjzlpo

BBC News. (2026, 7 de mayo). OnlyFans owner Leonid

Radvinsky dies at 43. BBC News. https://www.bbc.com/news/articles/c33le6yv7pno

Davenport, Thomas H., & Beck, John C. (2001). *The attention economy: Understanding the new currency of business*. Harvard Business School Press.

El Periódico. (2026, 28 de abril). *Google cierra un acuerdo confidencial para ceder su IA al Pentágono de Estados Unidos en plena guerra tecnológica*. El Periódico. https://www.elperiodico.com/es/tecnologia/20260428/google-cierra-acuerdo-confidencial-ceder-ia-pentagono-estados-unidos-guerra-gemini-trump-inteligencia-artificial-129603764

Expansión. (2026, 4 de mayo). *Jeff Bezos y la Met Gala 2026: la polémica*. Expansión. https://expansion.mx/tendencias/2026/05/04/jeff-bezos-met-gala-2026-polemica

Forbes Ecuador. (2026, 24 de febrero). *La increíble fortuna detrás de OnlyFans: cuántos millones gana su dueño cada día*. Forbes Ecuador. https://www.forbes.com.ec/negocios/la-increible-fortuna-detras-onlyfans-cuantos-millones-gana-su-dueno-cada-dia-n59242

Infobae. (2026, 23 de abril). *El manifiesto de Palantir: qué proponen Alex Karp y Peter Thiel con la "república tecnológica"*. Infobae. https://www.infobae.com/tecno/2026/04/23/el-manifiesto-de-palantir-que-proponen-alex-karp-y-peter-thiel-con-la-republica-tecnologica/

Infobae. (2026, 23 de febrero). *Sam Altman defendió el impacto ambiental de la IA y lo comparó con el consumo energético humano*. Infobae. https://www.infobae.com/tecno/2026/02/23/sam-altman-defendio-el-impacto-ambiental-de-la-ia-y-lo-comparo-el-consumo-energetico-humano/

Infobae. (2026, 24 de febrero). *"Criar un humano también gasta energía": la polémica defensa de Sam Altman al consumo de la IA*. Infobae. https://www.infobae.com/tecno/2026/02/24/criar-un-humano-tambien-gasta-energia-la-polemica-defensa-de-sam-altman-al-consumo-de-la-ia/

Oropa, Marcela (2022), *Informe de Violencia Digital*. Frente Nacional para la Sororidad y Defensoras Digitales. México. https://leyolimpia.com.mx/Docs/1%20-%20INFORME%20VIOLENCIA%20DIGITAL%20(ME%CC%81XICO)%20DICIEMBRE%202022.pdf

Reuters. (2026, 28 de enero). *Amazon anuncia despido de 16 mil puestos de trabajo en el mundo*. Milenio. https://www.milenio.com/negocios/amazon-anuncia-despido-16-mil-puestos-mundo

The Guardian. (2025, 29 de octubre). *Google and Amazon's secret Israel contract revealed in internal code documents*. The Guardian. https://www.theguardian.com/us-news/2025/oct/29/google-amazon-israel-contract-secret-code

TRT ESPAÑOL [@trtespañol]. (2025, 25 julio). Las grandes tecnológicas ya no fingen estar al margen de la guerra [Reel de Instagram]. Instagram. https://www.instagram.com/reel/DMi_fOLCdOF/

UNESCO. (2023). *Platform problems and regulatory solutions: Findings from a comprehensive review of existing studies and investigations*. UNESCO. https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000385813

Zócalo. (2026, 6 de mayo). *Arrestan a presunto líder sindical de Amazon tras saltar barricadas en la Met Gala 2026*. Zócalo. https://www.zocalo.com.mx/arrestan-a-presunto-lider-sindical-de-amazon-tras-saltar-barricadas-en-la-met-gala-2026/

Zuboff, Shoshana (2019). *The age of surveillance capitalism: The fight for a human future at the new frontier of power*. PublicAffairs.

9. POESÍA ILUSTRADA Y SABERES SITUADOS: LA PREVENCIÓN DE LA VIOLENCIA DE GÉNERO COMO PRÁCTICA PEDAGÓGICA-ARTÍSTICA EN SAN JUAN DE LURIGANCHO, PERU[77]

Angélica R. Sánchez Vera[78]

Resumen

Este artículo analiza "Quiéreme Bonito", una experiencia pedagógico-artística de prevención de la violencia de género desarrollada por FeminARTE durante el verano de 2025 con adolescencias de dos instituciones educativas públicas de San Juan de Lurigancho, en Lima, Perú. A través de talleres de escritura poética e ilustración, las adolescencias elaboraron poemas sobre sus percepciones en torno al amor. Tras un proceso de reflexión colectiva los poemas cambiaron, lo que permitió rastrear los desplazamientos en sus formas de entender el amor, la autonomía y el cuidado. Desde las epistemologías feministas, las pedagogías críticas y la economía feminista del cuidado, el artículo sostiene que estas prácticas no se limitan a transmitir información preventiva, sino que habilitan la producción de saberes situados sobre los vínculos afectivos. El análisis de los poemas revela procesos de resignificación complejos y no lineales, en los que conviven los mitos del amor romántico con nociones emergentes de reciprocidad, límites y autonomía. Reconocer a las adolescencias como productoras legítimas de conocimiento se plantea, finalmente, como una apuesta política que cuestiona las jerarquías epistemológicas y entiende el proyecto como una práctica de sostenibilidad de la vida.

Palabras clave: prevención de la violencia de género; mitos del amor romántico; saberes situados; pedagogías feministas; sostenibilidad de la vida

Introducción

Las formas en que las adolescencias[79] aprenden a vincularse no son neutras. En ellas se configuran sentidos sobre el amor, el cuidado, el conflicto y la violencia que terminan por incidir directamente en su bienestar y en sus posibilidades de construir relaciones libres y autónomas. Sin embargo, en el contexto educativo peruano estos vínculos siguen sin ser abordados, o en algunas ocasiones, se abordan desde enfoques centrados solo en la transmisión de información sin cuestionar las formas en que los vínculos son vividos, interpretados y sostenidos en la práctica.

El contexto peruano ilustra un panorama urgente. Según la Encuesta Nacional sobre Relaciones Sociales 2024 (ENARES, 2024), el 43.6% de las adolescencias de 12 a 17 años ha sufrido violencia familiar en el último año, siendo las mujeres adolescentes el grupo más afectado, con un 48% frente al 38.9% de los varones. Dentro de ese mismo rango etario, el 45.9% declaró haber sido víctima de violencia por parte de compañeros de la escuela, y el 22.4% de las adolescentes mujeres reportó haber sufrido violencia sexual por parte de una persona distinta a su pareja o expareja (INEI, 2025). Más allá de la estadística, estas cifras ilustran el trasfondo estructural desde el cual las adolescencias peruanas construyen sus primeros vínculos afectivos.

San Juan de Lurigancho, donde se desarrolla la experiencia que analizo, condensa esta problemática de forma bastante

[77] Este artículo se enmarca en el proyecto "Quiéreme Bonito", ganador del Concurso Anual de Proyectos de Creación PUCP 2024 (CAP Creación), financiado por el Vicerrectorado de Investigación de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

[78] Angélica R. Sánchez Vera. Responsable de Cooperación Internacional y Alianzas en FeminARTE. Politóloga por la Pontificia Universidad Católica del Perú y candidata a magíster en Cooperación Internacional al Desarrollo por la Universidad Pontificia Comillas. Su trabajo se sitúa entre la cooperación internacional, la prevención de la violencia de género y las pedagogías feministas con adolescencias. Email: angelicasanchezvera@gmail.com

[79] A lo largo del texto se emplea "adolescencias" en plural, siguiendo perspectivas que entienden la adolescencia como una multiplicidad de experiencias atravesadas por el género, la clase, el territorio y la cultura. El plural busca resistir la homogeneización que supone hablar de "la adolescencia" en singular.

particular. Con más de un millón de habitantes, es el distrito más poblado de Sudamérica (INEI, 2017) y, al mismo tiempo, el que históricamente concentra la mayor cantidad de feminicidios en Lima Metropolitana. Datos del Observatorio de Criminalidad del Ministerio Público peruano lo sitúan a la cabeza en esta materia desde el año 2009 (Ministerio Público, 2018). Esta violencia tiene raíces tempranas, la normalización de los mitos del amor romántico durante la adolescencia es una de ellas.

Asimismo, un estudio de la Fundación contra el Hambre (2023) realizado en escuelas de cuatro distritos de Lima, incluido San Juan de Lurigancho, reveló que el 97% de las adolescencias toleraba algún tipo de violencia en sus relaciones de pareja, y que la violencia simbólica, es decir, mitos del amor romántico, narrativas musicales y discursos culturales que legitiman el control y la dependencia, era significativamente más difícil de reconocer que la violencia física o verbal.

Frente a este escenario, diversas propuestas pedagógicas han comenzado a explorar enfoques que trascienden la lógica meramente informativa y que incorporan metodologías participativas ludopedagógicas que permiten trabajar desde la experiencia, la emoción y la creación. El presente artículo reflexiona sobre una de ellas, "Quiéreme Bonito", experiencia pedagógico-artística desarrollada durante el verano de 2025 por FeminARTE, organización feminista fundada en San Juan de Lurigancho, con el apoyo de la financiación de la Pontificia Universidad Católica del Perú, en dos instituciones educativas públicas del distrito.

A través de talleres de escritura poética e ilustración, las adolescencias no solo problematizaron en torno a los mitos del amor romántico, también emitieron juicios críticos propios sobre los mismos que evidencian tensiones, contradicciones y desplazamientos en torno a sus experiencias relacionales. El presente artículo sostiene que las prácticas pedagógico-artísticas para adolescentes en el campo de la prevención de la violencia de género no solo transmiten contenidos, sino que habilitan la producción de saberes situados sobre los vínculos afectivos, revelando la coexistencia de marcos contradictorios entre el amor romántico y formas emergentes de relación basadas en la autonomía y el cuidado, y abriendo posibilidades (aunque no lineales) para la transformación de las relaciones y la sostenibilidad de la vida.

Posicionamiento de la autora

Este artículo está anclado también en la posición de quien escribe como investigadora feminista y colaboradora de FeminARTE. La colectiva fue fundada por Telma Basurto, quien creció en San Juan de Lurigancho y cuyas propias experiencias con la violencia en ese territorio forjaron en ella la convicción de que las intervenciones comunitarias tempranas son urgentes. Si bien me uní a este proyecto desde otro territorio y otra historia, no fue desde una posición neutral. Crecí en La Perla, Callao, y fui testigo durante mi adolescencia de formas de violencia en los vínculos afectivos de quienes me rodeaban, violencias que no siempre sabíamos nombrar como tales.

Ya en mi juventud pude ver cómo amigas cercanas vivían relaciones en las que el control y el aislamiento operaban bajo el disfraz del amor romántico. Esa experiencia me enseñó que los mitos del amor romántico son estructuras que organizan la vida cotidiana, limitan las posibilidades y normalizan lo que debería reconocerse como daño. Hoy entiendo que aquello que ellas perdieron como tiempo, vínculos, oportunidades y confianza en sí mismas no son solo pérdidas personales. Son exactamente lo que la economía feminista del cuidado nombra al hablar de sostenibilidad de la vida, la capacidad de reproducir la propia existencia con autonomía y dignidad (Pérez Orozco, 2014; Rodríguez Enríquez, 2015).

Marcos teóricos: vínculos, pedagogía y saberes situados

El amor romántico como dispositivo de género

El amor romántico regula la forma en que nos relacionamos afectivamente, estableciendo una serie de expectativas sobre cómo debería ser una relación y qué prácticas concretas son aceptadas como legítimas. Mari Luz Esteban (2011) conceptualiza esta premisa como "pensamiento amoroso". Según ella, se trata de un sistema de creencias que define ideales de pareja, estructura, subjetividades, organiza el tiempo y el cuerpo, y sostiene dinámicas de desigualdad. Asimismo, Marcela Lagarde (2005) añade que, en contextos latinoamericanos marcados por mandatos de género profundamente asimétricos, este dispositivo opera como eje de subordinación simbólica para las mujeres, donde la entrega total, el sacrificio y la dependencia emocional son consideradas vir-

tudes femeninas, mientras que los celos, el control y la posesividad son tolerados e incluso celebrados como pruebas de amor masculino.

Rita Segato (2003) plantea que la violencia de género se sostiene en un sistema de mandatos culturales que operan en las relaciones cotidianas entre géneros, mucho antes de que la violencia se vuelva visible. Los mitos del amor romántico forman parte de ese sistema pues normalizan la subordinación y hacen que el daño resulte difícil de nombrar porque llega disfrazado de afecto o "amor de verdad". La violencia física, el feminicidio, los golpes, los jalones, es solo la parte visible, lo que la sostiene desde abajo, preparando el terreno, son esos mitos (Lagarde, 2005; Segato, 2003).

Pedagogías críticas y feministas

La pedagogía crítica concibe la educación como un proceso orientado a la problematización de la realidad y la construcción colectiva de conocimiento (Freire, 1970). Paulo Freire (1970) acuñó el concepto de "educación bancaria" para nombrar a su opuesto, que corresponde a una lógica que deposita contenidos en sujetos pasivos sin generar condiciones para que los mismos reflexionen críticamente sobre su experiencia. bell hooks (1994) amplió esta apuesta y colocó el cuerpo, la emoción y la experiencia en el centro del aprendizaje. Para hooks, una pedagogía comprometida con la transformación social no silencia a quienes aprenden, desde dónde vienen y qué cargan, pues esa diferencia es exactamente el punto de partida.

En América Latina, Alejandro Cussiánovich (2010) desarrolló la pedagogía de la ternura, reconociendo la afectividad y el cuidado como condiciones epistemológicas del aprendizaje. Desde esta tradición, el arte se instala como dispositivo para la transformación social y ya no como recurso decorativo ni accesorio didáctico. El arte pasa a ser una forma de conocimiento que permite a los sujetos elaborar críticamente su experiencia y ensayar otras formas de habitar el mundo (Barbosa, 1991; Boal, 1974).

Saberes situados y epistemologías feministas

El artículo se sitúa en el marco de las epistemologías feministas, particularmente en la noción de saberes situados propuesta por Donna Haraway (1988), quien cuestionó la idea que el conocimiento fuera universal, descontextualizado y neutro. Para Haraway entonces, el conocimiento es un proceso encarnado, parcial y relacional, que se produce desde posiciones específicas y que a su vez es atravesado por las experiencias de quienes lo generan. Asimismo, esta mirada es enriquecida por los aportes de los feminismos latinoamericanos, que profundizan esta apuesta de producir conocimiento desde los territorios, los cuerpos y las experiencias históricamente marginalizadas (Cabnal, 2010; Curiel, 2013; Paredes, 2010;).

Desde esa perspectiva, el saber situado no es un conocimiento menor. Al contrario, todo saber que emerge desde un cuerpo, una historia y un territorio específicos, y que lleva consigo la huella de esa posición situada lo constituye como conocimiento válido. Reconocer esto implica también reconocer la autoría y la legitimidad de quienes producen conocimiento desde lugares históricamente marginalizados.

Vínculos afectivos y sostenibilidad de la vida

La economía feminista del cuidado propone desplazar el eje de lo que entendemos como economía, de los mercados y los procesos de acumulación hacia la sostenibilidad de la vida (Pérez Orozco, 2014; Rodríguez Enríquez, 2015). Bajo esa mirada, sostener la vida implica atender también los vínculos afectivos y relacionales que hacen posible la reproducción social. Esos vínculos, lejos de pertenecer exclusivamente al ámbito privado, forman parte de las condiciones materiales y simbólicas desde las que esa sostenibilidad se construye o se erosiona.

Cuando esos vínculos están organizados por los mitos del amor romántico, las consecuencias son materiales y concretas. Lo que empieza como una creencia, que el amor exige sacrificio o que los celos son prueba de afecto, organiza con el tiempo la vida entera de una persona, sus decisiones, sus vínculos, su capacidad de elegir, su agencia. Años después, esas adolescencias se convierten en el 28.6% de mujeres adultas que dependen económicamente de su pareja o expareja para cubrir necesidades básicas como alimentación, salud y vivienda (INEI, 2025). Esa dependencia se construye desde adolescencias en las que aprender a amar significó aprender a subordinarse, a través de la división sexual del

trabajo, la organización social del cuidado que recae desproporcionadamente sobre las mujeres (Rodríguez Enríquez, 2015), y la violencia como mecanismo que a la vez produce y mantiene la subordinación (Segato, 2003). La economía feminista del cuidado nos recuerda que la vida es interdependiente. Por eso lo insostenible no es depender de otras personas, sino depender desde la subordinación y la desposesión.

Trabajar los vínculos afectivos en la adolescencia desde estos marcos es una apuesta por transformar las condiciones desde las que las adolescencias construyen sus relaciones y sus posibilidades de futuro. Las adolescencias no son receptoras pasivas de la socialización amorosa ni objetos de intervención pedagógica. Son sujetos políticos capaces de producir conocimiento desde su experiencia, de nombrar lo que las daña y de imaginar otras formas de relacionarse (Curiel, 2013). La agencia adolescente es entonces, una condición que el proyecto reconoce y activa.

"Quiéreme Bonito" en el territorio: diagnóstico y metodología

Un territorio que urge intervención

San Juan de Lurigancho es un territorio con historia, formado en gran parte por oleadas de desplazamiento interno provenientes de regiones andinas y amazónicas, con más de un millón ciento sesenta mil habitantes. Además de ello, el territorio cuenta con una problemática estructural de violencia de género que lo sitúa de manera sostenida entre los distritos con mayor incidencia de feminicidio en Lima Metropolitana (Ministerio Público, 2018). A su vez, es el territorio donde el 97% de sus adolescencias normaliza algún tipo de violencia en sus relaciones de pareja (Fundación contra el Hambre, 2023).

Este contexto se refleja en el diagnóstico inicial del proyecto. En los dos colegios participantes, el colegio A y el colegio B, las adolescencias en su mayoría provienen de hogares que enfrentan condiciones de precariedad económica, presión laboral de partes de sus personas cuidadoras y exposición directa o indirecta a situaciones de violencia doméstica. El territorio alberga además una población significativa de familias migrantes venezolanas, cuyas hijas e hijos participaron también, lo que implicó añadir esta dimensión de desplazamiento y desarraigo a la interseccionalidad que reconoce el proyecto. Los mitos del amor romántico, el de los celos como prueba de amor, el de la media naranja, el del amor salvador y el del amor como control, fueron los que aparecieron con mayor frecuencia en la evaluación diagnóstica aplicada al inicio de los talleres, reforzando los hallazgos de la Fundación contra el Hambre (2023) sobre la normalización de la violencia simbólica en el distrito.

A este contexto se suma la limitada presencia de enfoques preventivos en las políticas educativas peruanas. El sistema tiende a intervenir una vez que la violencia ya se ha manifestado, más que en los procesos tempranos de construcción de los vínculos. El adultocentrismo opera además como un marco que deslegitima las experiencias afectivas de las adolescencias. En muchos hogares del territorio, según el diagnóstico inicial del proyecto, la norma de no tener "enamoradito" o "enamoradita" durante la etapa escolar invisibiliza las relaciones que de hecho ya existen, impidiendo acompañarlas de manera informada y cuidadosa (Krauskopf, 2010).

Una metodología encarnada

"Quiéreme Bonito" responde a este diagnóstico con una apuesta metodológica que articula cuatro enfoques. La pedagogía de la ternura, que reconoce a las adolescencias merecedoras de ser sensibilizadas con afecto, respeto y cuidado. La educación comunitaria, que valora las experiencias y conocimientos de cada participante. La ludopedagogía, que privilegia el aprendizaje desde el juego, la emoción y el cuerpo. Y el enfoque de género interseccional, que cuestiona las desigualdades articuladas por género, clase, raza y territorio.

El proyecto se impartió en once sesiones por colegio durante el verano escolar de 2025, con la participación voluntaria de 25 adolescentes por institución. Las primeras ocho sesiones combinaron ejercicios de identificación de mitos del amor romántico a través de procesos de escritura poética, facilitados por la escritora y promotora literaria Rosa Carrasco Zuleta. A esto se sumaron dos sesiones adicionales de ilustración acompañadas por la artista Jessica León, conocida como Lehui. Tanto poemas como ilustraciones se recopilaron en un poemario ilustrado con el reconocimiento de la autoría de las

adolescencias que lo escribieron, cuya presentación pública está prevista para mayo de 2026[80].

La participación en el proyecto reveló patrones de género significativos. Entre los participantes varones destacó Bruno, quien ingresó motivado por un interés lateral al enfoque del proyecto, seguido de la deserción de sus amigos. Esto ilustra las tensiones que los mandatos de masculinidad imponen sobre la exploración afectiva en espacios mixtos. Entre las participantes mujeres, Julia expresó con honestidad la brecha entre el saber y el hacer, pues reconocer un mito no garantiza dejar de reproducirlo. Ambos casos se desarrollan en el análisis.

Hacer poesía con adolescentes que tienen déficits de comprensión lectora y escasa práctica de escritura fue uno de los principales retos del proceso. Rosa Carrasco lo resolvió desde el territorio mismo de las adolescencias usando canciones como puerta de entrada al ritmo y la metáfora, incorporó dinámicas de escritura colectiva y apostó por la poesía social como forma de conectar el lenguaje con experiencias que las adolescencias ya vivían y entendían. Jessica León, por su parte, entendió la preparación del espacio como parte de la pedagogía, ese cuidado del ambiente fue el componente de ternura necesario para las adolescencias. Como ella misma señaló, "generar ese espacio seguro para que no tengan ese miedo al error" era el objetivo central de cada sesión.

Un elemento metodológico central fue la producción de dos versiones de cada poema, una inicial elaborada al comienzo de los talleres y una versión revisada tras el proceso de reflexión colectiva. Esta dualidad no responde a una lógica evaluativa. No hay una versión incorrecta y una correcta. Se trata de un dispositivo pedagógico que permite visualizar los desplazamientos en los marcos de sentido de cada participante. La comparación entre ambas versiones constituye la principal fuente de análisis de este artículo.

Por otro lado, los resultados cuantitativos se obtuvieron mediante una evaluación de tipo pre-test y post-test. Al iniciar los talleres de verano, un 38% de adolescentes del Colegio A y un 60% del Colegio B normalizaban el control, los celos y la dependencia emocional como prácticas legítimas de amor. Al finalizar, el rechazo a estas prácticas alcanzó cerca del 80% en el Colegio A y el 100% en el Colegio B. Este cambio evidencia el potencial de la poesía ilustrada para cuestionar los mitos del amor romántico en las adolescencias. Sin embargo, los procesos más significativos no son los que capturan las métricas sino los que revelan los poemas.

Narrativas adolescentes: amor romántico, resignificación y saberes situados

La violencia simbólica en la primera escritura

Las versiones iniciales de los poemas ofrecen un mapa de los imaginarios del amor romántico que las y los adolescentes traen consigo al comenzar los talleres. Sin embargo, no son creencias explícitas articuladas y fáciles de identificar, por el contrario, son una serie de implícitos que para ellos organizan la forma en que se comprende el amor y, por tanto, las formas de relación que consideran normales, deseables o inevitables. Leer estos poemas desde una perspectiva de saberes situados implica reconocer que en ellos hablan voces formadas por un territorio, una historia y un sistema cultural específico.

Valentina escribe en su primer poema: "*No sé si me amaste, / pero sé que yo sí lo hice. / Te fuiste sin respuestas, / y yo me quedé con preguntas*". La asimetría es elocuente pues el yo poético asume la responsabilidad del amor, aguarda respuestas que no llegan y permanece atrapado en la incertidumbre. El mito del amor como entrega unilateral e incondicional estructura la narrativa sin que Valentina lo nombre explícitamente.

Renata por su parte escribe: "*Dame hoy tu atención, una señal de amor / porque sé que me muero de dolor. / Estar contigo es encontrar mi propia voz, mi propia esencia, mi propio ritmo*". La dependencia emocional aparece aquí en forma doble, como necesidad vital y como fuente de identidad. En las entrevistas que se realizaron tras finalizar la intervención,

80 El poemario puede encontrarse en el siguiente enlace: https://online.fliphtml5.com/geroj/rzfg/

Renata recordó que antes de los talleres ella pensaba que el amor era "como en las películas, un amor a primera vista". Ese imaginario, construido desde la cultura de masas, es exactamente lo que afirma su primer poema sin cuestionarlo.

Joaquín, desde una posición que tensiona los mandatos de masculinidad, escribe: "*tu sonrisa y tu mirada / son luces que iluminan mi camino*". La pareja como única fuente de luz reproduce el mito del amor salvador sin que Joaquín lo reconozca como tal. En su entrevista, afirma que él siempre pensó que el amor debía ser "50/50", una noción que para él ya representaba equidad. Sin embargo, nunca había escuchado sobre los mitos del amor romántico, lo que revela una contradicción significativa pues mientras él creía sostener una visión igualitaria del vínculo, su poema mostraba una dependencia emocional que no había sido capaz de identificar. La reciprocidad con la que concebía el amor coexistía, sin saberlo, con el imaginario romántico que buscaba superar.

Los desplazamientos: resignificación no lineal

Las versiones finales de los mismos poemas revelan procesos de resignificación que, lejos de ser uniformes o definitivos, muestran la complejidad de los aprendizajes cuando se produce desde la emoción y la experiencia. No hay en ellos una transformación de 180 grados que elimine los marcos anteriores, se trata de desplazamientos, grietas y nuevas preguntas que abren otros horizontes posibles.

Valentina reescribe: "*No sé si me amaste como yo a ti, / pero sé que lo hiciste a tu manera. / No te culpo por partir, / ni me culpo por quedarme con preguntas*". El desplazamiento es sutil pero profundo pues aquella asimetría sigue presente, pero ya no genera parálisis. La narradora se libera de la culpa y reconoce que el amor puede tener formas distintas sin que eso invalide lo que existió.

Renata por su parte, produce el desplazamiento tal vez más completo de todo el poemario: "*Hoy me gustaría sentir tu atención, no porque dependa de ella, sino porque valoro los momentos de conexión que compartimos. / Estar contigo es caminar a tu lado, compartiendo experiencias que enriquecen mi propia voz, mi esencia y mi ritmo*". El giro es preciso, el deseo de atención persiste, pero ya no como necesidad sino como una preferencia personal. Su poema concluye con una declaración que resume todo "*porque el amor es compañía, pero también libertad y cuidado propio*". En su entrevista, además, Renata dijo que después del taller sentía "hay cosas que todavía me faltan por aprender".

Joaquín reescribe: "*mi luz / no depende de alguien / sino de cómo elijo brillar*". El amor salvador cede su lugar a la autonomía como fuente de luz propia. En la entrevista, señaló que aprendió que "el amor es más bonito cuando lo sabes escoger, cuando entre los dos se aman, cuando es mutuo". El desplazamiento es claro, de la pareja como fuente de luz a la elección consciente como condición del amor.

Julia por su parte ofrece tal vez el testimonio más honesto sobre la complejidad de estos desplazamientos: "Eso de revisar el celular por celos, yo siento que está mal, pero a la vez lo hacía. Creo que eso puede seguir pasando porque siento que está normalizado". No hay en sus palabras ni negación ni transformación completa. Lo que sí se encuentra es conciencia del daño y reconocimiento de su propia dificultad para salir de él. Esa honestidad nombra la contradicción sin resolverla.

Voces que desde el inicio rehúsan el mito

No todos los poemas del poemario transitan por el proceso de deconstrucción. Algunos/as participantes llegaron a los talleres con marcos ya críticos, o desarrollaron desde el inicio visiones del amor que no pasan por los mitos románticos dominantes. Estas voces son igualmente significativas porque muestran que la agencia crítica adolescente no es un resultado exclusivo de la intervención pedagógica, sino que también preexiste a ella.

Ana produce tal vez el poema más celebratorio del poemario: "*Me gusta la igualdad de una relación, / cual balanza equilibrada con el mismo peso, [...] me gusta la autonomía, donde se es / consciente del valor propio*". El poema concluye con una paradoja que funciona como declaración de principios: "*A mí no me gusta el amor, / a mí me gusta el amor*". La distinción entre el amor romantizado y el amor elegido y consciente estaba ya presente en ella antes de que el taller la nombrara. En la entrevista, Ana lo confirmó:

> yo pensaba que las parejas eran el uno para el otro, que sin la otra persona éramos incompletos, porque a veces nos inculcan esas cosas. Pero después del taller me puse a reflexionar y me di cuenta que somos una sola persona que comparte su vida con otra sola persona.

El taller no cambió su perspectiva, sino que le dio palabras más precisas para sostenerla.

Bruno escribe: "*No me gusta el amor de ahora, el dependiente de una foto y después de ella nos volvamos a alejar, el que muchas veces ser intenso sea un problema, que me digan que tiene que ser 50 y 50, cuando yo quiero que sea un 100 y 100*." Para Bruno, el amor no es una negociación de aportes sino una entrega completa y mutua. Cada persona da el 100, no la mitad. Esa seguridad en lo que quiere y en cómo lo quiere se refleja también en su participación en el proyecto pues fue constante, comprometida, e incluso intentó convocar a sus amigos varones. En la entrevista señaló que el taller le ayudó a tener más claridad sobre el amor, no porque haya cambiado su marco sino porque lo confirmó y lo nombró mejor. Asimismo, al preguntar sobre los celos, comentó: "¿para qué voy a sentir celos si estoy seguro de lo que tengo y soy seguro de lo que soy?".

Antonia escribe: *"Caminamos juntos, sin cadenas / aunque quisiera tenerlas para atar junto a ti. [...] No somos dueños ni prisioneros, / el cariño no exige cerrojos de acero. [...] Nos queremos libres, nos elegimos así*". La honestidad de este poema reside en que no elimina el deseo de la posesión, sino que lo reconoce y lo cuestiona a la vez.

Las voces que se desvían: diversidad como logro pedagógico

"Quiéreme Bonito" también evocó poemas y piezas escritas que no necesariamente abordan los mitos del amor romántico. Son reflexiones que tocan temas como el miedo al fracaso, la educación tradicional o la desigualdad. Y a pesar de que no son sobre violencia de género, son el objetivo pedagógico en su confirmación más elocuente, pues demuestran que cuando un espacio es genuinamente seguro y libre de prejuicios, las adolescencias hablan de lo que necesitan hablar.

Luana escribe: "*Nací tarde. / Cuando desperté, el mundo ya corría, / y yo, con las piernas torpes y la lengua muda, / intenté seguir el paso de aquellos / que parecían conocer el camino*". Este poema sobre el miedo a no llegar a tiempo relata una experiencia adolescente que raramente encuentra espacio en los formatos educativos tradicionales. Luana es una de las adolescentes que en más talleres de FeminARTE ha transitado, y esa confianza acumulada se lee en cada verso suyo, Habla, en el fondo, de una adolescente que sabe exactamente lo que siente y que encontró en este espacio el lugar para decirlo. Esa es precisamente la señal de que el taller funcionó pues Luana escribió lo que necesitaba escribir.

Emilia por otro lado escribe "La violencia contra la mujer", un poema que no habla del amor romántico sino de la violencia estructural que lo rodea. Desde sus primeros versos nombra el dolor sin rodeos y sin romantizarlo: "*La sombra de la violencia / cae sobre su corazón / La deja sin voz, sin alma / y sin esperanza de vivir*." Sin embargo, el poema toma un giro hacia la mujer como resistencia viva, además pasa de lo individual a lo colectivo: "*Mujeres que se unen / y juntas, luchan por la paz*." Y cierra con un manifiesto en plural: "*Exigimos justicia y respeto*." Ese "exigimos" es lo más significativo del poema. Emilia se reconoce como parte de un sujeto colectivo que lucha, ejerciendo el tipo de agencia política que el proyecto busca habilitar.

Finalmente, las madres entrevistadas comentaron sobre estos desplazamientos desde afuera y desde adentro de sus hogares. Afirmaron tener ahora más diálogo en casa, con una notable seguridad de sus hijas para reconocer situaciones de violencia, y una disposición nueva para hablar de límites. Una de ellas señaló que su hija "ya se adelanta", pues habla sobre problemáticas de pareja con más claridad que ella misma. Ese desplazamiento intergeneracional, es también parte importante de lo que el proyecto produce.

Vínculos afectivos y sostenibilidad de la vida

El análisis de las narrativas producidas en "Quiéreme Bonito" permite desplazar la comprensión de los vínculos afectivos desde una dimensión estrictamente interpersonal hacia su reconocimiento como parte de las condiciones que hacen posible la sostenibilidad de la vida. Lo que muestran los poemas es, además de un cambio de ideas con respecto al amor, el inicio de un proceso de reorganización de la existencia.

Los desplazamientos son diferentes en cada voz pero apuntan en la misma dirección. Renata muestra cómo aprende a distinguir entre el deseo de conexión y la dependencia emocional. Ana confirma que el amor elegido conscientemente es distinto al amor romantizado. Bruno descubre que la seguridad en uno mismo es la condición del vínculo y no su resultado. Cada uno de estos desplazamientos, aunque parcial y no lineal, impacta de manera directa en su capacidad de sostener vínculos que no erosionen su autonomía o dignidad.

Pero el poemario va más allá de ello. Luana abre las puertas a su miedo de no llegar a tiempo, encontrando en el taller el espacio perfecto para nombrar lo que no tenía lugar en otros contextos mientras que Emilia convierte el dolor de muchas mujeres en un manifiesto colectivo. Si bien sus voces no hablan directamente del amor romántico, estas hablan de algo central para la sostenibilidad de la vida, el derecho a tener una voz propia, a saberse parte de una comunidad que lucha y a existir más allá de los marcos que otros les imponen.

Lo que "Quiéreme Bonito" produce es una práctica de sostenibilidad de la vida. Las adolescencias de San Juan de Lurigancho no necesitan que les expliquen qué es la violencia, ya la han visto, la han vivido y la han escuchado en casa. Lo que el proyecto ofrece es un espacio donde esa experiencia puede nombrarse, elaborarse y reescribirse. Literalmente.

Conclusiones

El poemario ilustrado producido en el marco de "Quiéreme Bonito" es, ante todo, un corpus de conocimiento situado. Cada poema es una teoría sobre el amor elaborada desde un cuerpo, un territorio y una historia específicos. La comparación entre las versiones iniciales y finales no muestran una sustitución de erróneo por correcto, muestran procesos complejos de negociación en los que conviven elementos contradictorios, la persistencia de imaginarios románticos y las nociones de autonomía, cuidado mutuo y elección consciente. El aprendizaje no es lineal y no supone una limitación del proyecto, es la evidencia más honesta de cómo funciona realmente el cambio cultural.

Las prácticas pedagógico-artísticas muestran un enorme potencial como espacios de producción de conocimiento pues, a través del arte, las adolescencias expresan sus experiencias y también las elaboran, las cuestionan y las reescriben. Es en ese desplazamiento donde se cuestionan los parámetros tradicionales de la educación y se propone algo cualitativamente distinto, un proceso donde las adolescencias son productoras de saber, no receptoras de información.

La experiencia también visibiliza las tensiones de género que atraviesan la participación en este tipo de espacios. El caso de Bruno y su ingreso al proyecto motivado por la escritura de canciones, sugiere que el acceso de los varones a espacios de reflexión afectiva quizás no siempre ocurre por querer explorar sus vínculos emocionales, sino por querer aprender sobre arte o la creación. La permanencia de Bruno además abre cuestiones relevantes sobre qué condiciones permiten a los adolescentes varones sostenerse en estos procesos y cómo diseñar propuestas que amplíen ese alcance sin diluir su enfoque crítico.

Lo que "Quiéreme Bonito" demuestra es que una metodología que emerge desde el territorio, que se construye en y con quienes lo habitan y que produce conocimiento desde dentro, genera aprendizajes que trascienden el ámbito educativo tradicional. Cuando las lógicas institucionales intentan incorporar estas experiencias sin cambiar sus propios marcos, usualmente hacen que se pierda aquello que las hace valiosas. Hay saberes que solo se producen en la horizontalidad, en el cuidado y en la confianza construida con el tiempo.

Finalmente, la decisión de publicar las voces adolescentes en un poemario, reconociendo su autoría y difundiéndolas en las instituciones educativas y en la universidad, es en sí misma un acto político. Reconocer a las adolescencias de San Juan de Lurigancho como productoras de conocimiento sobre el amor, los vínculos y la violencia es una forma de cuestionar las jerarquías epistemológicas que históricamente han colocado los saberes académicos por encima de los saberes experienciales. En ese gesto reside, quizás, la apuesta más radical del proyecto que no solo busca cambiar lo que las adolescencias piensan sobre el amor, busca cambiar quién tiene derecho a pensarlo.

Este artículo no habría sido posible sin el trabajo colectivo y comprometido de quienes dan vida a FeminARTE Perú. Telma Basurto, Karen Montalvo y al grupo de voluntarias FeminARTE, Aria, Yarira y Mariana, gracias por el amor, la

dedicación y la convicción con la que sostienen esta labor día a día. Gracias también a Rosa y Jessica por la dedicación y apuesta por nuestra iniciativa, sin su confianza en el proyecto nada habría sido posible.

Agradezco también profundamente a las madres, padres, cuidadores, y al cuerpo docente y administrativo de ambos colegios por abrirnos sus puertas y por confiar en que vale la pena llegar a las adolescencias con propuestas como esta. Especialmente ahora, cuando la violencia de género atraviesa la vida cotidiana en el Perú, apostar por la prevención desde el arte y la palabra es sembrar la posibilidad de un amor que no duela.

Finalmente, y con especial cariño, a las adolescencias que eligieron ser parte de "Quiéreme Bonito". Gracias por confiar en FeminARTE, por escribir y dibujar con valentía, y por enseñarnos tanto sobre ustedes, sobre el amor y sobre el mundo que imaginan y merecen. Este artículo es, al igual que el mundo, completamente suyo.

Bibliografía

Barbosa, Ana Mae (1991). *A imagem no ensino da arte*. Perspectiva.

Boal, Augusto (1974). *Teatro del oprimido y otras poéticas políticas*. Ediciones de la Flor.

Cabnal, Lorena (2010). *Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala*. Asociación de Mujeres Indígenas Tz'ununija'.

Curiel, Ochy (2013). *La nación heterosexual: Análisis del discurso jurídico y el régimen heterosexual desde la antropología de la dominación*. Brecha Lésbica / En la Frontera.

Cussiánovich, Alejandro (2010). *Pedagogía de la ternura*. Instituto de Pedagogía Popular.

Esteban, Mari Luz (2011). *Crítica del pensamiento amoroso*. Edicions Bellaterra.

FeminARTE (2026). *"Quiéreme Bonito"*. Pluma Inservible Ediciones.

Freire, Paulo (1970). *Pedagogy of the oppressed*. Continuum.

Fundación contra el Hambre Perú (2023). *Estudio sobre la violencia de género en parejas adolescentes en cuatro escuelas del distrito de San Juan de Lurigancho*. FH Perú. https://fh.org.pe/wp-content/uploads/2024/03/Publicacion-completo-1.pdf

Haraway, Donna (1988). Situated knowledges: The science question in feminism and the privilege of partial perspective. *Feminist Studies*, *14*(3), 575–599. https://doi.org/10.2307/3178066

hooks, bell (1994). *Teaching to transgress: Education as the practice of freedom*. Routledge.

Instituto Nacional de Estadística e Informática (2017). *Censos Nacionales 2017: XII de Población, VII de Vivienda y III de Comunidades Indígenas*. INEI.

Instituto Nacional de Estadística e Informática (2025). *Principales resultados de la Encuesta Nacional sobre Relaciones Sociales – ENARES 2024*. INEI / MIMP.

Krauskopf, Dina (2010). Perspectivas sobre la condición juvenil y su inclusión en las políticas públicas. En M. Nateras (Ed.), *Jóvenes, culturas e identidades urbanas* (pp. 23–48). Universidad Autónoma Metropolitana.

Lagarde, Marcela (2005). *Claves feministas para la negociación en el amor*. Horas y Horas.

Ministerio Público del Perú (2018). *Registro de feminicidio y tentativa de feminicidio. Observatorio de Criminalidad.* https://perso.unifr.ch/derechopenal/assets/files/obrasportales/op_20200308_01.pdf

Paredes, Julieta (2010). *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. Comunidad Mujeres Creando Comunidad.

Pérez Orozco, Amaia (2014). *Subversión feminista de la economía: Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*. Traficantes de Sueños.

Rodríguez Enríquez, Corina (2015). Economía feminista y economía del cuidado: Aportes conceptuales para el estudio de la desigualdad. *Nueva Sociedad*, *256*, 30–44.

Segato, Rita (2003). *Las estructuras elementales de la violencia: Ensayo sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Universidad Nacional de Quilmes.

10. EKEKXS: CONTRA-PEDAGOGÍA ICONOGRÁFICA DE LA ABUNDANCIA. GALERÍA NARRADA DE VIOLETA QUISPE

Cecilia Carballo y Vanina Farber[81] en diálogo con Violeta Quispe de Sarhua

Resumen

Ekekxs propone, en síntesis, una teoría feminista andina de la abundancia: no cuánto se acumula, sino qué vidas, vínculos y territorios logramos sostener —y mover— en común.

Este artículo analiza la serie *Ekekxs* de la artista sarhuina Violeta Quispe como una contra-pedagogía iconográfica de la abundancia. A partir de una historia de vida eco-situada, construida en diálogo con la propia artista, examina cómo el *Ekeko* andino —figura masculina de la prosperidad material— es desplazado hacia cuerpos feminizados, cuir, no binarios y brujas. Desde los ecofeminismos y la crítica al conflicto capital-vida, el trabajo muestra que la abundancia opera como un régimen visual que reparte prestigio y humanidad entre los cuerpos. Las siete figuras de la serie reescriben esa promesa: miden la abundancia no en objetos acumulados, sino en lo que un cuerpo puede hacer —moverse, hablar su lengua, decidir sobre su sangre, nombrarse y exigir derechos—. Donde el *Ekeko* clásico promete acumulación de mercancías, les *Ekekxs* nombran otra economía: salud, libertad de movimiento, lengua, deseo, educación sin racismo, derechos LGTBIQ+, memoria comunitaria. Abundancia como suficiencia política, no como exceso.

El humor y lo incómodo funcionan como recursos políticos que resignifican insultos y augurios heredados. La trayectoria de Quispe, del taller doméstico limeño a las bienales internacionales, evidencia una redistribución del prestigio artístico y propone una teoría feminista de la abundancia entendida como sostenibilidad de la vida y de los vínculos comunitarios.

Palabras clave: abundancia feminista; ecofeminismo; arte sarhuino.

La mujer que no daba suerte

> "*Cada vez que salía yo quería cruzarme con un hombre, pero no me daba cuenta de que la primera mujer con la que me cruzaba en el día era yo misma en el espejo, y también mi madre en la casa"*

La sostenibilidad de la vida, tal como la formula la economía feminista, necesita incluir también la sostenibilidad de los signos con los que sujetos no hegemónicos imaginan su vida como abundante. La crítica feminista ha mostrado cómo el orden económico capitalista invisibiliza el trabajo de cuidados y reproducción social; falta preguntar quiénes tienen rostro en las figuras que condensan prosperidad y futuro.

La historia de vida de Violeta Quispe permite trabajar esa pregunta desde un lugar singular. Hija de una familia sarhuina desplazada por la violencia de los años ochenta y formada en un taller doméstico de Lima, Violeta hereda la tradición de las tablas de *Sarhua*: piezas pintadas sobre madera, originarias del distrito ayacuchano del mismo nombre, donde se registran genealogías y memorias comunitarias. *"Mi trabajo no es solo narrativo o simbólico, sino profundamente material",* explica Violeta*. "Trabajo sobre madera, con pigmentos intensos y en algunos casos incorporo elementos*

[81] Cecilia Carballo es politóloga, especializada en la integración estratégica de criterios ESG sobre el negocio, transición climática con perspectiva feminista y creación de valor sostenible en compañías multinacionales, organizaciones internacionales y sector público. Actualmente es *Chief Sustainability & Communication Officer* en Solarig, docente en la Universidad Pontificia de Comillas y miembro del Patronato de diversas fundaciones, Consejos asesores y de admistración.

Vanina Farber es una economista y politóloga, especializada en innovación social y movilización de capital privado para la inversión de impacto con enfoques feministas. Actualmente es MD en Elea Cátedra de Innovación Social, Miembro del Consejo de Innovación @ Innosuisse, educadora, experta en Finanzas de Impacto y Humanitarias e Innovación Social, miembro del *World Economic Forum*. Ha sido galardonada por numerosas entidades europeas y americanas.

como tierra, remedios pulverizados, sangre y sangre menstrual. No es un recurso decorativo: es una forma de poner el cuerpo directamente en la obra; la materialidad no ilustra la idea, la encarna".

Su serie de *Ekekxs*, iniciada en 2019, desplaza al *Ekeko*, una de las figuras andinas más persistentes de la abundancia, hacia cuerpos feminizados, cuir, no binarios, brujas, y cuerpos marcados por la memoria. El artículo se deja guiar por la conversación con Violeta, las escenas, frases y decisiones materiales que vuelven visible otra economía de la abundancia. Allí donde el *Ekeko* clásico promete acumulación mediante miniaturas de consumo, les *Ekekxs* de Violeta hacen aparecer salud, respiración, libertad de movimiento, deseo, derechos, lengua y memoria como bienes sin los cuales la vida no puede sostenerse.

> *"Fruto de todo ese movimiento somos nosotras (artistas mujeres jóvenes sarhuinas) las que estamos hoy día teniendo un rol muy importante en la difusión de este arte desde una perspectiva distinta".*

Marco y método

Los ecofeminismos sitúan la sostenibilidad de la vida como crítica al conflicto capital-vida (Pérez Orozco, 2014) y a la subordinación de los cuidados. Segato (2016) aporta el mandato de masculinidad y las pedagogías de la crueldad para leer la abundancia como régimen visual que reparte prestigio y humanidad. Cabnal (2010) permite nombrar el cuerpo-territorio sin romantizar "lo ancestral" y Federici (2004, 2018) ilumina la bruja como castigo a la autonomía femenina y como archivo de prácticas colectivas para sostener la vida. Merrill (2015) subraya que el humor feminista no es un añadido "ligero" sino una forma de intervenir en estructuras de género, raza y clase; como señalan estos estudios, lo hilarante puede volverse práctica política que desestabiliza discursos masculinos y abre espacio a otras voces, "humor cargado". Metodológicamente, el capítulo se construye desde una historia de vida (Cornejo et al., 2008; Pujadas Muñoz, 2002) eco-situada donde la secuencia biográfica es leída como trama entre cuerpos, territorios, materiales y circuitos de circulación.

Estas referencias se condensan en ejes:

1. Régimen visual de la abundancia. La abundancia funciona como dispositivo que distribuye prestigio, humanidad y deseabilidad entre cuerpos.

2. Cuerpo-territorio no romantizado: el cuerpo, la familia y el territorio se piensan como un *continuum*, reconociendo violencias y desigualdades patriarcales que también operan al interior, en el ámbito comunitario y ancestral.

3. Brujas y cuerpxs disidentes. Figuras como la bruja y los personajes cuir condensan el castigo a la autonomía que desobedece el mandato de género con humor y, a la vez, abren agencia política, económica y simbólica en clave colectiva.

Cuatro nudos de vida

La serie sigue a la biografía. Cada *Ekekx* responde a un acontecimiento concreto de la trayectoria de Violeta Quispe, y la trayectoria recorre cuatro pasajes que hacen visible la transición desde el mandato patriarcal heredado hacia la red de mujeres.

Primero, la familia. Violeta nace en 1989 en Chorrillos, Lima, un enclave de familias sarhuinas desplazadas por el conflicto armado interno peruano (1980–2000). El taller doméstico es el primer paisaje: la madre, Gaudencia Yupari Quispe[82], pinta tablas en una mesa larga rodeada de otras mujeres mientras Violeta lacta a su lado. En la dedicatoria de las tablas solo se firma el apellido masculino del jefe de la casa, la esposa figura como "compañera" sin nombre propio,

[82] Gaudencia Aquilina Yupari Quispe (Sarhua, Ayacucho) es artista textil, cantante y pintora de tablas de *Sarhua*. Referente de esta tradición andina, ha integrado canto quechua, pintura y bordado en una "narrativa textil" que aborda memoria del conflicto armado y experiencias de mujeres, y forma parte de la colección de museos en Lima y Europa.

el compadre que entrega la pieza es siempre varón. A la vez, hay una grieta. El padre, Juan Walberto Quispe Michue[83], quiere que Violeta avance: que estudie una carrera profesional para no vivir la precariedad del arte. El mandato de avanzar coexiste con el silencio sobre la vocación. Violeta gana concursos de arte en el colegio, lleva los premios al padre y nunca recibe la frase decisiva. El reconocimiento masculino se otorga al trayecto modernizador del estudio universitario; el trayecto artístico familiar permanece sin nombre.

***Segundo, la experiencia de violencia y pérdida*.** Después de la muerte del padre, la madre abre la puerta al arte. Juan Walberto fallece en 2007. Gaudencia asume la jefatura del hogar y funda su propio taller. Es la primera mujer del circuito de la Asociación de Artistas Populares de Sarhua (ADAPS) en hacerlo. Frente a los consejos de quienes le sugerían "trabajar de empleada de hogar", cuenta Violeta, su madre responde: "yo no nací para ser empleada de hogar; a mí me gusta el arte". Violeta entra a los 19 años al Banco de Crédito del Perú a trabajar, y vive ese año como tranquilidad material pero infelicidad estructural. La madre la invita a regresar al arte: "si te gusta, dedícate a esto; no tendrás riqueza, no tendrás fortuna, pero un plato de comida en la mesa nunca te va a faltar". Esta es una primera definición feminista andina de la abundancia como suficiencia. La autorización femenina llega tarde respecto del deseo, pero llega con la potencia justa para reorganizar la vida. La red de mujeres dentro de la propia familia —madre, tías, primas, entre ellas Venuca Evanán[84]— empieza a operar como espacio donde las jerarquías de género del taller comunitario se aflojan y dejan paso a lo nuevo.

Tercero, las influencias fuera de la familia. Tres movimientos confluyen entre 2018 y 2019. En primer lugar, las marchas feministas peruanas posteriores al ciclo de movilizaciones regional Ni Una Menos (Argentina, 2015; Perú, 2016): los 8M, los 25N y la consigna chilena Un violador en tu camino, que recorre la región. Violeta lleva por primera vez *Warmi Quejakuy* a una marcha del 8M y las organizadoras la ponen adelante con el traje sarhuino, porque "es importante que tenga esa representación desde comunidades donde se suele normalizar las violencias hacia los cuerpos". Segundo, la red de mujeres-artistas fuera de su familia y de su comunidad de origen. La exposición Trenzando Fuerzas en 2019 en el Rímac la pone en contacto con Olinda Silvano[85] y con Natalia Iguíñiz[86], que se vuelve amiga. Aparecen también mujeres formadas en Bellas Artes y en la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). Allí se produce un descubrimiento epistemológico clave: existe un entorno de "arte contemporáneo" que Violeta no conocía, al que su práctica heredada puede ingresar sin perder su raíz. "Yo también podría usar este arte que he heredado para plasmar mis propios intereses, mis inseguridades, mis miedos, mi lucha", se dice. Violeta recuerda que la red de mujeres ha sido fundamental, pero no la vive como un espacio completamente armónico: también hay jerarquías, silencios y momentos de control o desacuerdo. Para ella es importante no idealizar ese espacio, porque justamente en esas fricciones se producen desplazamientos y cambios.

Tercero, las capacitaciones de UNESCO en 2018, tras la polémica que acusó a la serie *May Piraq Cawsay* de apología del terrorismo. La declaratoria de Patrimonio Cultural Inma-

[83] Juan Walberto Quispe Michue (Sarhua, 1955–Lima, 2007) fue, junto con Primitivo Evanán Poma, Bernardino Ramos y Valeriana Vivanco, cofundador en 1982 de la Asociación de Artistas Populares de Sarhua (ADAPS), institución central en la difusión de las tablas en Lima.

[84] Venuca Evanán (Lima, 1987) es artista visual y educadora sarhuina, prima de Violeta Quispe Yupari e hija de Primitivo Evanán y Valeriana Vivanco, pioneros de las tablas de *Sarhua*. Ha desarrollado una obra centrada en las memorias del conflicto armado interno, las violencias de género y las disidencias sexuales, y es autora de una de las primeras tablas de *Sarhua* con temática LGTBI, además de haber llevado este lenguaje a premios y bienales de arte contemporáneo en América Latina.

[85] Olinda Silvano Inuma (Reshinjabe) es artista *shipibo-konibo* y maestra del *kené*, nacida en la comunidad de Paoyhan (Ucayali) y residente en la comunidad amazónica de Cantagallo en Lima. Es referente del arte *shipibo-konibo* contemporáneo y lidera procesos colectivos de muralismo, textiles y activismo por la defensa del territorio amazónico y la visibilización de las mujeres indígenas migrantes.

[86] Natalia Iguíñiz (Lima, 1973) es artista visual, docente y activista feminista peruana. Desde los años noventa ha articulado arte y acción colectiva en torno a derechos de las mujeres, trabajo doméstico, maternidad y memorias del conflicto armado, a través de intervenciones en espacio público y colaboraciones con organizaciones de derechos humanos.

terial trae a una antropóloga que sostiene que el patrimonio no es estático: "si ves a una mujer de 70 años vestida con su traje y a una mujer de 15 años vestida con el mismo traje, diríamos que es una comunidad que no ha avanzado, que se ha quedado estática en el tiempo". Violeta sale de esas capacitaciones con permiso epistemológico institucional para innovar dentro de la tradición. La conjunción de marchas, hermanas-artistas y UNESCO funciona como la red de mujeres-mundo que continúa la autorización de su actividad artística. Como dice Violeta, "la comunidad sostiene, pero también exige, incomoda y a veces limita".

Cuarto, la circulación del arte. *Qanmi Kanki Uchayuq* y *Ekeke* viajan al Museu de Arte Assis Chateaubriand (MASP) de São Paulo dentro de *Histórias Indígenas. Le Ekeke* circulan en la 60ª Bienal de Venecia en 2024 dentro de *Stranieri Ovunque*. Varias obras entre ellas *Lxs Ekekxs* viajan a Francia tras ganar la XXVII edición del premio "Pasaporte para un artista–2024"

Figura 1. Violeta Quispe, Fotografías



Fuente: Violeta Quispe de Sarhua

para participar en una muestra bipersonal con la artista Ivana De Vivanco[87]. Violeta es nombrada por su nombre propio en catálogos curatoriales internacionales. Museos y ferias de Brasil, Venecia, Francia, España, Portugal funcionan como escenas donde las figuras nacidas en Chorrillos atraen el centro de la mirada a otras tradiciones visuales de prestigio. La abundancia simbólica que ella produce sobre madera empieza a producir abundancia material y reputacional sobre su vida concreta. La primera *Ekeka* llevaba inscrita la palabra "beca de estudios"; ese año Violeta ganó la beca de gestión cultural de UNESCO. "Me dio suerte", dice. La frase invierte el augurio del mercado: la figura femenina de abundancia trae la suerte que la pedagogía heredada había clausurado. En 2026 presenta *Wasipi: May piraq Causa* en la Galería *L'Imaginaire* de la Alianza Francesa de Lima, exposición individual ligada al premio.

Esa trayectoria que va del taller doméstico a los circuitos internacionales se abre desde la puesta en cuestión de la cultura tradicional, la familia e incluso su propia persona como fuente de su arte.

> *"Mi primera* (muestra) *individual aquí en la capital trató sobre el cuestionamiento de los aspectos del espacio doméstico: de dónde surge la tabla de Sarhua, en la familia. En una posición súper incómoda, porque hay escenas muy dolorosas. Normalmente se romantiza el término de familia, la maternidad, la paternidad, las cargas de los hijos que se tienen sobre los padres. Quise poner en cuestionamiento la incondicionalidad afectiva que existe en el entorno familiar. Lo planteé desde ese punto de origen: las tablas de Sarhua suelen contar narrativas de la vivencia familiar, pero muy pocas veces se toca el tema de las fricciones que existen dentro de ella. Fue como desnudar, modificar..."*
> Violeta Quispe en entrevista con las autoras en 2026.

El patrón patriarcal de la abundancia

> "*Le pregunto al vendedor '¿No tendrá Ekekas?'. Y se ríe y me dice '¿Cómo que Ekekas? No, pues, cómo va a ser Ekeka si las mujeres dan mala suerte?"*

El *Ekeko* es una figura andino-altiplánica de la abundancia muy difundida en Perú, asociada a prosperidad doméstica, miniaturas de bienes y promesas de bienestar material. Su forma más extendida es masculina: un cuerpo pequeño, sonriente, con objetos colgados o cargados sobre sí, convertido en soporte de acumulación aspiracional.

En la historia de Violeta, ese monopolio se aprende como lección íntima. Primero, en el augurio cotidiano: cruzarse con un hombre trae suerte y con una mujer la quita; solo después advierte que las primeras mujeres del día son ella misma en el espejo y su madre en la casa. Luego, en la campana Mariangola: como es una campana "hembra", se dice que las mujeres no deben acercarse porque entre mujeres se envidian y se arruinan. Cuando Violeta cuenta que de niña subió al campanario, su padre le responde: "Con razón la campana ya no suena como antes". Ambas escenas revelan el mismo fondo: algunos cuerpos encarnan la abundancia y otros la desvían o la amenazan.

Una contra-pedagogía sistemática

> *"Ese año no compré Ekeko. Dije: yo soy artista, soy creadora, voy a crear algo donde yo me sienta representada."*

Siete figuras, siete desplazamientos, una galería de arte narrada. Cada una toma una promesa de la pedagogía heredada y la reescribe en el cuerpo de quienes dejaba afuera.

Cada *Ekekx* desplaza la idea de abundancia en una dirección distinta: de las cosas a la posibilidad de estudiar y moverse, de la culpa al deseo, de la suerte privada a los derechos y vínculos que sostienen una vida. Para leerlas hay que mirar qué cargan, pero también qué dicen: objetos de abundancia y frases breves que corrigen los augurios de la mala suerte, convierten insultos en títulos y transforman deseos privados en derechos y principios escritos en primera persona. Violeta incluye en sus *Ekekxs* frases en clave de humor e ironía que nacen de insultos, incomodidades o situaciones violentas que ella transforma. "*El humor me permite devolver eso desde otro lugar, sin quitarle fuerza, pero desplazándolo; es una forma de no quedarme en el lugar de víctima, sino de tomar posición"*. En *Brukeka* el humor es irreverente y festivo; en *Pupeka,* incómodo, sexual y abiertamente provocador.

[87] Ivana de Vivanco (Lisboa, 1989) es una artista chileno-peruana que trabaja principalmente con pintura, instalación y escultura; su obra reimagina iconografías históricas y coloniales mediante ficciones especulativas y escenas teatrales, y actualmente vive y trabaja en Alemania.

Ekeka Sarhuina – Tukuy sunqiwan kusikuy 2021 (“Con todo el corazón, feliz 2021”)



Fuente: Violeta Quispe de Sarhua

En esta primera *Ekeka*, la figura femenina de la abundancia aparece de pie, con pollera y sombrero sarhuino, cargando pan, billetes, una maleta de “*Travel* /viaje”, auto, instrumentos musicales y animal andino. Los textos visibles (“Beca de estudios”, “Abundancia del pan”, “*Kuyay*/amar”) nombran una abundancia hecha de comida suficiente, algo de dinero, la posibilidad de estudiar y de moverse. El *Tayta Inti* de la tradición se equilibra con la presencia de *Mama Quilla*: sol y luna aparecen juntos y recupera la dualidad de género en las tablas de *Sarhua*. En palabras de la artista, *“yo estudio esta práctica de arte desde que tengo uso de razón… la abundancia, para mí, era que no faltara comida y que pudiera seguir pintando junto a mi mamá.”*

Brukeka Sarhuina – Ankalli 2022 (“Despertar 2022”)



Fuente: Violeta Quispe de Sarhua

Con cuerpo de mujer bruja en pleno movimiento, escoba, gato, lámpara, maleta y frascos de “poción de amor”, “poción del éxito” y “poción de la creatividad”. La faja del pecho proclama “No más violencia / #NiUnaMenos” y aparecen frases como “Que me invitas si sabes cómo me pongo” y “Hasta que la igualdad sea costumbre”. A diferencia de las tablas tradicionales centradas en el *Tayta Inti*, en *Brukeka* la única presencia celeste es *Mama Quilla*. Abundancia de cuerpos y tiempos nocturnos. Convierte la bruja castigada en figura de agencia: su prosperidad es poder circular sin miedo y transformar la culpa en humor y crítica. Como dice Violeta, “*la bruja que castigaban ahora vuela… ya no me quedo callada”.*

Ekeke 2022 Sarhuinx – Kuyaykusqay / Kuyaykusqaymi (“Amor es Amor”)



Fuente: Violeta Quispe de Sarhua

Un cuerpo con rasgos masculinos, poncho y pollera rodeado de arcoíris, bandera LGTB, megáfono, pelota, paleta de pintura. Los textos dicen “Marcha del orgullo LGBT+”, “Derechos LGTB”, “Diversidad de género”, “Educación sin exclusión / sin *bullying*”, “Libertad para decidir” y, en un billete, “no todo es dinero”. La escena celeste vuelve a la dualidad *Tayta Inti–Mama Quilla*, aunque desbordada por rayos y estrellas arcoíris. La abundancia es poder estudiar sin violencia, amar sin homofobia, marchar con bandera y tener estabilidad económica aunque no lo define todo. Violeta resume: *“fue la primera tabla creada para una marcha… poder caminar juntas sin que nos callen”.*

Wamaqkeka – Año Cuir 2024: Ikawsachun imaymana kaqkuna! (“Que podamos vivir todas las formas que somos”)



Fuente: Violeta Quispe de Sarhua

Un cuerpo con pollera de neones, antorcha, balanza, paleta de pintora y banderas cuir y LGTB; en el pecho se lee “#Unámonos #NoalaHomofobia”, “Amor es amor”, “Cuerpo no campo de batalla”, mientras un cartel reclama “Beca de estudios – educación sin racismo, sin prejuicios, sin diferencias” y en la falda se lee “Siempre *fashion* nunca facho”. Esta figura cuir reescribe la abundancia como posibilidad de nombrarse en múltiples géneros y deseos, con educación digna y sin violencia. En la conversación, Violeta usa las palabras quechuas *Pichqaruna* y *Hare Warmi* para nombrar ese “tercer género” del tiempo de los incas.

Ekeka Uywa Hampi – Kallpa warmi ("Mujer fuerza")



Fuente: Violeta Quispe de Sarhua

La *Ekeka* veterinaria aparece rodeada de animales: perro peruano, cuy, vicuña, loro y colibrí, con un corazón violeta y cintas donde se lee "Por los derechos de los animales", "Alimentos para todos los seres", "Fauna peruana". Lleva canastas con frutas y pan, mazorcas y el mapa del Perú convertido en territorio fértil. La abundancia adopta una mirada ambiental y de ecosistema, una profesión vivida como vocación de sostener vidas animales, defender sus derechos y asegurar alimento compartido. Como dice Violeta, "que los animales estén bien, porque sin ellos el territorio se muere".

Wari Ekeko – Pisi runa kay kusisqa 2025 ("volver a ser humanos, feliz 2025")



Fuente: Violeta Quispe de Sarhua

Presenta un cuerpo híbrido de vicuña y humano, tatuado con "Mi piel humilde / piel del sol" y corazones que proclaman "Soy mi propio placer", rodeado de objetos comunes a todos les *ekekxs*: billetes, libros, un avión "*Air France*" (referencia a la beca a Francia). Agrega serpiente, calaveras e inscripciones como "La libertad no se mendiga, se conquista", "La historia la escriben los vencedores no los exterminados". *Pisi runa kay kusisqa* ("ser humano feliz con poco"), expande la idea de abundancia como suficiencia que es política. Ser feliz con poco significa tener lo necesario para sostener la propia dignidad y disputar la historia, el racismo y la colonialidad que Violeta conoció en carne propia. La abundancia como capacidad de moverse, de actuar y de disfrutar un cuerpo marrón con el dedo del medio levantado.

Pupeka 2026 – Hukniray kasqanquta raymichay ("Celebra ser diferente")



Fuente: Violeta Quispe de Sarhua

Un cuerpo doble humano-animal rodeado de arroz, harina, tambor, cerdito, billetes y frases como "Mi fe es líquida, brindo por lo prohibido", "Callar no es opción", "Vota bien 2026", "Voto justo" y "La derecha nunca es buena". La inscripción "La oveja negra de la familia" enlaza el insulto escolar "Pu de puta, P de perra, Ka de cacheras", reproche a la mujer que no quiere tener hijos; los falos y la paleta de rojos y ocres, pintada con sangre menstrual, convierten ese cuerpo estigmatizado en escena de placer y poder propios. Las curitas que lo recorren recuerdan heridas de racismo y de daño auto-infligido al interiorizar el odio. La abundancia incluye sostener ese cuerpo herido mientras se señala el orden social que lo marcó. La abundancia es ejercer ciudadanía e intervenir en las reglas del juego.

La escala de la mirada

> *"Fue la primera vez que viajé fuera de mi país… al MASP de São Paulo. Tuve la oportunidad de conocer otro lugar y de trabajar con mi propio idioma, con mi propio lenguaje".*

Violeta pregunta por una *Ekeka* en el mercado y recibe una carcajada y queda expuesto hasta qué punto el rostro de la abundancia estaba monopolizado. Años más tarde, son les *Ekekxs* quienes llenan bienales y museos, desplazando la economía del prestigio. La buena suerte ya no tiene forma de hombre mestizo cargado de mercancías, sino de bruja con megáfono, cuerpo no binario con bandera LGBTQ+ o pigmento menstrual que devuelve la injuria transformada.

La serie redistribuye así la abundancia de prestigio: amplía quién cuenta como arte y quién puede ocupar el lugar del ícono de prosperidad, dentro de la comunidad sarhuina y en los circuitos globales del arte.

Abundancia eco-situada

> *"Siempre todos, como seres humanos, buscamos la abundancia de forma material. Pero ¿qué pasa con el tema de las virtudes como personas, como humanos?"*

Entre *Sarhua* y Lima, la palabra abundancia cambia de clima. En *Sarhua* nombraba la casa levantada entre muchas manos, la comida compartida, la fiesta, el baile, la memoria comunal fijada en las tablas. En Lima, sobre todo en los años del conflicto y después, se asoció a ganarse la vida con las artesanías con valor de mercado, estudiar, un trabajo con futuro.

La misma lógica que organiza los augurios de buena suerte como acumulación de miniaturas de consumo organiza también las economías extractivas que producen la crisis ecológica. Les *Ekekxs* de Violeta proponen el desplazamiento inverso. Donde la pedagogía heredada medía la abundancia en cosas acumuladas, la serie la mide en lo que un cuerpo puede hacer: caminar en una marcha sin que la callen, cruzar fronteras con su lengua, su traje, su Arte de *Sarhua*, decidir

sobre la propia sangre, nombrarse en el género que se elige, exigir educación sin racismo. La comunidad, a su vez, deja de aparecer como un espacio armónico y autosuficiente: aparece como un tejido atravesado por migración, violencia de género, desigualdad racial, tensiones, duelo, deseo y trabajo de cuidados, donde lo común es la forma concreta de sostener la vida entre diferencias y heridas que no desaparecen.

Ser mujer andina, sostener vínculos comunitarios en barrios de autoconstrucción, hablar quechua en instituciones que lo relegaron, mantener memoria cultural, exigir ética en un país atravesado por la corrupción: todo eso comparece en la serie como condición material y simbólica de una vida con agencia. En cada *Ekeke* aparece un cuerpo que se sustrae a la pedagogía de la crueldad: la niña que sube al campanario, la bruja que baila, la *Ekeka* que trae conciencia cívica, la persona que se nombra, la mujer que decide qué hacer con su sangre y con su cuerpo.

Ese arco atraviesa el capítulo: *Sarhua* y Lima, el taller y la bienal, el *Ekeko* clásico y las *Ekekxs*, la risa del vendedor y la respuesta material de una serie entera que fabrica otros rostros para la buena suerte. En las tablas tradicionales de *Sarhua*, las historias se pintan con pigmentos naturales sobre maderas de la zona; Violeta prolonga esa materia heredada y la mezcla con el propio cuerpo de la artista, la sangre menstrual, de modo que la tabla misma carga memoria y disputa, *"en una relación física hecha de insistencia, repetición y memoria"*.

Frente a un capitalismo que confunde la vida buena con el exceso de mercancías en plena crisis ecológica, las *Ekekxs* traducen la abundancia feminista en compromisos políticos concretos:

- Revisar quién encarna la abundancia y desmantelar las imágenes patriarcales y coloniales. En políticas públicas, programas educativos y museos, sustituir los imaginarios de éxito basados en acumulación masculina por figuras que pongan en el centro los cuidados, la diversidad sexual y racial, la libertad de movimiento de los cuerpos disidentes y la memoria de los conflictos.

- Diseñar liderazgos desde la interdependencia. En programas de formación, sustituir la idea de líder como héroe individual acumulador de logros por la de un liderazgo que sostiene relaciones, redistribuye prestigio y protege los derechos de quienes cargan más riesgos en contextos de crisis climática y violencia patriarcal.

- Reconocer el humor y lo incómodo como recursos políticos. Abrir espacios artísticos y educativos donde sea legítimo trabajar con insultos resignificados, chistes, escenas vergonzantes y frases heredadas, para convertirlas en herramientas de crítica y de imaginación institucional.

Cierre

> *"Creo que esa es mi función principal: contar de dónde proviene la tradición y cómo posicionar el arte desde el autodidactismo, desde lo empírico, el talento popular del arte peruano."*

La serie de Violeta Quispe permite pensar la abundancia feminista andina como vincularidad sostenida, memoria cultural, apertura imaginativa y redistribución del prestigio. En lugar del *Ekeko* masculino, sus *Ekekxs* ponen en el centro cuerpos feminizados, cuir, brujas y cuerpos menstruantes: cuerpos que se mueven, marchan, hablan en su lengua y reclaman derechos que la pedagogía heredada les había negado.

Lo incómodo, lo no dicho y lo hilarante son parte de las imágenes y frases que trabajan juntas para redefinir los augurios heredados. Pintar la abundancia en primera persona, pero leída como historia de vida eco-situada. La trayectoria de Violeta aparece como trama entre madres, hermanas-artistas, marchas, tensiones, instituciones y territorios que hace posible esa redefinición.

La sostenibilidad de la vida exige cuidar cuerpos, territorios y trabajos invisibilizados, así como reconfigurar lo común: desplazar el valor desde lo que se posee hacia lo que se sostiene; y el liderazgo desde la dominación hacia la responsabilidad relacional.

Una teoría feminista de la abundancia deja de preguntar cuánto se acumula y pregunta qué vidas, qué vínculos y qué territorios y qué derechos logramos sostener —y mover— en común en medio de la crisis ecológica y de la reacción (*backlash*) patriarcal global.

Allí reside la fuerza de estes *Ekekxs*: existen como horizonte político, sensible y comunitario. Les *Ekekxs* no prometen riqueza infinita. Prometen otra cosa: que otros cuerpos también traen suerte.

"Nosotras somos portadoras del patrimonio. Eso nos da el acceso, la libertad de poder cambiarlo." ..."No me gusta la palabra evolucionar, porque no siento que sea una evolución. Tampoco transformación, sino una expansión."

Imagen 2. Portadora del patrimonio





Fuente: Violeta Quispe de Sarhua

Bibliografía

Cabnal, Lorena (2010). *Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala*. ACSUR-Las Segovias.

Cornejo, Marcela, Mendoza, Francisca, & Rojas, Rodrigo C. (2008). La investigación con relatos de vida: Pistas y opciones del diseño metodológico. *Psykhe*, *17*(1), 29–39. https://doi.org/10.4067/S0718-22282008000100004

Federici, Silvia (2004). *Caliban and the witch: Women, the body and primitive accumulation.* Autonomedia.

Federici, Silvia (2018). *Re-enchanting the world: Feminism and the politics of the commons*. PM Press.

Merrill, Lisa (2015). Recovering our sense of humor: New directions in feminist humor studies. *Feminist Studies, 41*(3), 671–691.

Pérez Orozco, Amaia (2014). *Subversión feminista de la economía: Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida.* Traficantes de Sueños.

Pujadas Muñoz, Juan José (2002). *El método biográfico: El uso de las historias de vida en ciencias sociales* (2.ª ed.). Centro de Investigaciones Sociológicas.

Segato, Rita L. (2016). *La guerra contra las mujeres.* Traficantes de Sueños.

11. AUTOTRASCENDENCIA Y PSICOLOGÍA PARA LA SOSTENIBILIDAD. PROPUESTA DE LA ASOCIACIÓN CIVIL VERDELATIERRA PARA EL CAMBIO SOSTENIBLE. EXPERIENCIA DE CASOS

Lisbeth Bethelmy[88]
Mayra Rincón Salazar[89]

Resumen

La humanidad enfrenta desafíos causados por las actividades humanas como la pérdida de la biodiversidad, contaminación de las aguas y cambio climático. Si bien se han planteado soluciones como los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS) su implementación es aún limitada. VerdelaTierra, A.C., es una organización sin ánimo de lucro, fundada en 2014 en Caracas-Venezuela, cuyo objetivo es trabajar el cambio sostenible desde la identidad de los seres humanos, mediante la psicología para la sostenibilidad y la comunicación ambiental, en la educación formal y no formal. La propuesta teórica y metodológica de la asociación es mixta y aplicada, sustentada en modelos de comportamiento sostenibles. Promueve entre sus ejes de acción las emociones trascendentes y sublimes hacia la naturaleza. Trabaja también los valores autotrascendentes presentes en los roles femeninos del cuidado y respeto a la vida, el liderazgo para la sostenibilidad, la identidad con la naturaleza, la formación en ciudadanía sostenible, cambio climático y economía circular. Las poblaciones han sido estudiantado universitario, ciudadanía, organizaciones públicas y privadas y personas de todo el mundo mediante el podcast "Contacto Tierra", más de 100 episodios descargables en iVoox. El foco se centra en generar nuevos estilos de vida sostenibles desde el ser en acción.

Palabras clave: psicología para la sostenibilidad, valores autotrascendentes, conductas de cuidado sostenible, emoción sublime, VerdelaTierra, A.C.

Introducción

VerdelaTierra es una asociación civil venezolana (VerdelaTierra, A.C.), sin ánimo de lucro, que fue fundada en la ciudad de Caracas, Venezuela, en el año 2014, por dos mujeres venezolanas. Ambas profesionales con estudios de pregrado y posgrado, y dispuestas a volverse emprendedoras, cada una en su área de conocimiento, para dar vida a una organización en beneficio de sus habitantes, la naturaleza, los ecosistemas de Venezuela, la biodiversidad y la vida de todos sus seres vivos. La existencia de un incipiente, aunque seguro deseo y decisión, de que en el trabajo conjunto de una psicóloga (Lisbeth) y una periodista (Mayra) se podía constituir en una organización de características únicas en Venezuela, con un sello distintivo a las demás organizaciones.

Se realiza en Caracas la constitución jurídica correspondiente y nace VerdelaTierra, A.C., por una necesidad de ser un puente directo entre la investigación académica y las personas en su cotidianidad de la vida para facilitar y acompañar el cambio de cultura hacia la sostenibilidad en comportamientos sostenibles concretos. El trabajo es desde el ámbito psicosocial relacionado con la interrelación ser humano-naturaleza en la esfera individual, comunitaria y organizacional de las personas.

Es así como, desde la Academia, se desarrolla investigación en el campo de la psicología y comunicación para la sostenibilidad, para conocer la dinámica de los principales aspectos psicosociales ambientales y generar contenidos e información de primera mano que faciliten la elaboración de planes formativos con fundamento científico y adaptado a las poblaciones y sus necesidades.

[88] Asociación civil VerdelaTierra y Universidad Simón Bolívar, Caracas, Venezuela. Dra. Comportamiento social, organizacional y ambiental, licenciada y magíster en psicología, profesora investigadora de la Universidad Simón Bolívar, departamento de ciencias y tecnologías del comportamiento, cofundadora y coordinadora general de VerdelaTierra. A.C. Email: lbethelmy@usb.ve, lisbeth.bethelmy@verdelatierra.com

[89] Asociación civil VerdelaTierra, Caracas, Venezuela. Cofundadora y coordinadora de comunicaciones y relaciones públicas de VerdelaTierra, A.C. Lic. en comunicación social, especialista en gerencia de programas sociales y en gestión y administración ambiental. Master en dirección y administración de fundaciones, asociaciones y otras entidades no lucrativas. Email: mayra.rincon@verdelatierra.com

Se puede afirmar que, en general, los temas ambientales y de protección de la naturaleza suelen ser abordados y estar relacionados solo con las áreas técnicas propias de las disciplinas ambientales y ecológicas, pero no desde la conducta y los comportamientos humanos en sí. Estos comportamientos pueden tanto destruir como construir, acrecentar los problemas y desastres socioecológicos o, por el contrario, dar soluciones a los grandes desafíos socioambientales que actualmente atravesamos en la humanidad y en nuestro planeta Tierra.

VerdelaTierra, A.C. atiende, como base fundamental, el conjunto de aspectos psicológicos que fundamentan la conducta humana ambiental, individual y social, en el tipo de intercambio e interrelación entre la naturaleza y sus recursos, entre los sistemas económicos y productivos, la conformación de comunidades con valores, vinculación afectiva y acciones sostenibles, y la formación de la identidad personal en unión con la naturaleza, con las personas y los otros seres vivos con los que cohabitamos como eje central de la vida.

Pilares de acción y valores de VerdelaTierra

VerdelaTierra realiza su trabajo es a través de cuatro pilares de acción: 1) la investigación desde la psicología para la sostenibilidad; 2) la difusión, por medio de la comunicación basada en esta visión psicoambiental y en especial en la producción y emisión del *podcast* "Contacto Tierra"; 3) la formación, mediante el diseño y ejecución de planes educativos, que incluyen de manera explícita los valores, creencias, actitudes, emociones y conductas con relación a la naturaleza y liderazgo para la sostenibilidad en diferentes grupos de personas, entre estas algunas de las más relevantes han sido estudiantado universitario, ciudadanía municipal organizada y la población escolar primaria y secundaria; y, como cuarto pilar 4) la realización de consultorías a organizaciones del sector público y privado, mediante el trabajo directo con las personas dentro de las organizaciones para impulsar en estas nueva cultura sostenible que les permita incorporar los criterios Ambientales, Sociales y de Gobernanza (ASG) junto con los ODS en la estrategia operativa organizacional que guía su política, códigos de conducta e identidad corporativa sostenible en sus planes y proyectos.

VerdelaTierra fomenta el liderazgo para la sostenibilidad y la identidad en unión con la naturaleza. Como elemento distintivo y partiendo de investigaciones que se han realizado en la organización, el punto de partida de muchas de las dinámicas formativas y de sensibilización que se desarrollan con la población objetivo parten de la premisa "Yo soy naturaleza". La misma es producto de la conclusión a la que siempre llegan las personas en diferentes grupos. Y aquí una de las premisas concluyentes:

> Muchas veces pensamos que la naturaleza es un ente que está separado de cada uno de nosotros, que cuando se habla de cuidarla, de preservarla o de mitigar el daño que causa la contaminación ambiental, se trata de un tema aparte y lejos de la cotidianidad de nuestra vida y de nuestra esencia como seres humanos. Sin embargo, los resultados de dichas investigaciones indican que cuidar la naturaleza se trata, en definitiva, de cuidarnos a nosotros mismos también, porque se está hablando de lo mismo. Cada célula de nosotros es una expresión de la naturaleza toda y del universo en el que somos y estamos (VerdelaTierra, 2026).

VerdelaTierra se fundamenta en valores de frugalidad, amistad, solidaridad, conexión con la naturaleza, amor a todos los seres vivos, disciplina, responsabilidad, constancia y espiritualidad trascendente. También orienta su actuación en torno a los siguientes principios que la sostienen:

- *Respeto a todas las formas de vida, socio biodiversidad*. Respeto como el principio que guía las relaciones humanas óptimas y constructivas y de estas, con la naturaleza y el medio que le rodea.

- *Responsabilidad, cumplimiento del compromiso asumido* ante las personas beneficiarias de nuestros servicios: clientes, estudiantes, ciudadanía y aquellas con liderazgo socioambiental. Es una responsabilidad también que se extiende hacia el beneficio de los otros seres y personas que habitan el mundo que nos rodea, para dejar una huella positiva en el entorno.

- *Perseverancia, trabajo y empeño constante* que permite el logro y superación de las metas planteadas, el aprendizaje de las experiencias y la superación y realización personal como

seres humanos, que impulsa a su vez, el crecimiento y la solidez de las organizaciones e instituciones.

- *Compromiso social y ambiental* de la mano con la responsabilidad, compromiso de contribuir y agregar valor al entorno social y natural.

- *Autodirección y liderazgo*, se impulsa desde el autoconocimiento y empoderamiento de las propias capacidades para ser protagonistas de las decisiones, acciones y cambios dirigidos hacia la autorealización y el cumplimiento de las metas.

- *Unidad con la naturaleza*, la naturaleza existe en cada una de las personas. Somos naturaleza, no estamos separados de ella. Se cree en los valores trascendentes que despiertan las mejores capacidades humanas positivas e inspiradoras en la vida. Terreno fértil que potencia la unión con la naturaleza y el respeto hacia todo el mundo circundante.

- *Altos estándares de calidad y capacitación profesional* como fundamento en la constante capacitación y actualización en las diferentes áreas de acción y experticia. Servicio de calidad que ofrece soluciones asertivas.

- *Autenticidad, crecimiento personal, creatividad*. Desarrollo personal, de las capacidades humanas de crear, en el talento sin fronteras mentales y sello personal que cada quien despliega en la solución de los problemas.

Fundamentación teórica-metodológica de VerdelaTierra

Desde un paradigma de concepción de la humanidad, VerdelaTierra ha acudido al llamado que desde el año 1987 se hiciera en la proclamación del Informe Brundlandt (Organización de la Naciones Unidas, ONU, 1987), en el que se exhortó a todas las áreas del quehacer humano, la Academia, las organizaciones públicas y privadas y la ciudadanía en general a organizarse para incorporar los principios de la sostenibilidad dentro de sus áreas prioritarias de acción. Las ciencias sociales y humanidades acudieron también a este llamado, y muy especialmente la psicología ambiental abrió una línea de investigación y trabajo exclusiva para entender los principios psicosociales involucrados en los comportamientos proambientales y estilos de vida sostenibles (Bonnes y Bonaiuto, 2002), reflejados en la división 34 de la Asociación de Psicología Americana (APA), área científica de la psicología que estudia la psicología ambiental, para la sostenibilidad y las poblaciones. Dentro de una de sus áreas, es propio de la psicología para la sostenibilidad explicar las motivaciones por las cuales las personas se suman (o se alejan) de las iniciativas sostenibles (Oskamp, 2002).

En el año 2015 se elaboran y proponen los ODS (ONU, 2015) y la Agenda 2030, así como también se establece el Acuerdo de París en la conferencia de las partes (COP 21) efectuada el mismo año. Por tanto, VerdelaTierra se suma desde su creación a la tarea de promover los aspectos sostenibles propios de la esfera psicológica.

Estos aspectos involucran las percepciones, emociones, creencias, valores, actitudes, modelos de comportamiento sostenible, y procesos psicológicos individuales y sociales asociados a los desafíos del desarrollo sostenible, y al acompañamiento en los cambios individuales y culturales necesarios para la sostenibilidad de la vida en acciones, comportamientos y hábitos de vida concretos.

VerdelaTierra acoge la labor de incorporar en su trabajo de investigación y acción directa cómo lograr la sostenibilidad desde lo humano. El cambio individual y social no es una labor tácita, se trabaja a nivel de los principios psicosociales implicados en las conductas prosostenibles. Por ello el lema de VerdelaTierra es "Lo humano en la naturaleza" y se fundamenta en los conocimientos de la psicología para la sostenibilidad.

Algunos de los planteamientos teórico-metodológicos que orientan y fundamentan la labor de VerdelaTierra son los modelos de comportamiento proambiental, la orientación prosostenible (Corral-Verdugo, 2012), el conjunto de valores autotrascendentes (Schwartz. 2007*),* las emociones y conexión con la naturaleza (Mayer y Frantz, 2004), el modelo psicosocial de la percepción al cambio climático (Van der Linden, 2015) y muy especialmente la emoción sublime hacia la naturaleza, un tipo de emoción trascendente que promueve sentimientos de unión y de ser uno con la naturaleza toda (Bethelmy y Corraliza, 2019).

La orientación prosostenible es un modelo de variables psicológicas que incorporan aspectos centrales para entender y explicar los comportamientos que las personas dirigen al

logro de la sostenibilidad (Corral-Verdugo et al.2009). Así las acciones sostenibles no son eventos aislados, sino producto de un conjunto de creencias guiadas por el paradigma de interdependencia humana con la naturaleza (Corral-Verdugo et al., 2008).

La conducta sostenible es el conjunto de comportamientos y acciones que no solo resguardan la protección ambiental, sino también se caracterizan por ser deliberados, es decir, con conocimiento de las consecuencias y las motivaciones de cada una de las acciones y están basados en principios y valores sostenibles como la frugalidad, la solidaridad, la autoeficacia, entre otros (Corral-Verdugo y Pinheira, 2002). Para lograr esta conducta deliberada se revisan los otros aspectos involucrados en la orientación sostenible de las personas y grupos, sus creencias, sus actitudes, afectividad emocional y sistemas de valores.

En los sistemas de valores resaltan las contribuciones de Schwartz (2007) al estudio de los valores autotrascendentes, entre ellos dos categorías principales relacionadas con las conductas sostenibles, por un lado, el conjunto de valores benevolentes y, por otro, los valores de universalismo. Dentro de los valores benevolentes se encuentran los principios fundamentales de lealtad, bien común, o amistad verdadera; y por su parte, los valores de universalismo están definidos por los principios de protección ambiental en sí mismo, el principio de justicia, la sabiduría, y la unión con el todo, siendo estos algunos de los más relevantes. Ambos, los valores benevolentes y de universalismo han sido agrupados dentro de una meta categoría superior llamada autotrascendencia, debido a que integra principios valorativos que trascienden las diferencias entre las personas, acercándose a las cualidades humanas y a la esencia que unifica los derechos, la igualdad y el respeto hacia todo ser y sistema de vida.

En diversas investigaciones, los valores de autotrascendencia se han asociado directamente con las conductas ambientales y sostenibles (Corraliza y Bethelmy, 2011). Además, las mujeres suelen guiarse de manera significativa bajo los principios de la autotrascendencia asociada al cuidado y resguardo de la vida para la vida, para la trascendencia de la vida misma de la presente a las futuras generaciones. Estos principios son fundamentales en la concepción de la sostenibilidad del tejido vivo en todas sus formas e interrelaciones no solo biológicas, sino también sociales y psicológicas.

Las mujeres han mostrado que son las que están más dispuestas a asumir de manera inmediata el liderazgo para conducir los cambios y las acciones pertinentes y locales sostenibles (Poortinga y Darnton, 2015; Van der Linden, 2015). En Venezuela, los resultados no han sido concluyentes, sin embargo, las mujeres muestran más los valores autotrascendentes como principios que guían sus vidas, lo que ilustra que en la autotrascendencia y el cuidado de la vida están los fundamentos para resguardar y sostener el equilibrio de la red de todos los seres vivos y los ecosistemas interrelacionados, sin distingo ni diferencias (Bethelmy, 2012).

Otro de los fundamentos teóricos en los que basamos el trabajo de VerdelaTierra es en el concepto de la afinidad hacia la socio biodiversidad y el paradigma de creencias de la interdependencia humano-naturaleza, más allá de polarizar las creencias antropocéntricas y egocéntricas, la del nuevo paradigma de interdependencia humana resalta la relación recíproca y equilibrada entre los recursos que se usan de la naturaleza y su cuidado. Estas creencias tienen como base que sí es posible lograr este equilibrio, dando sustento a los sistemas de pensamiento que promueven la innovación sostenible y la recuperación de saberes ancestrales para que la interrelación y los sistemas productivos con la naturaleza sea de una manera sostenible, permita su recuperación y evite nuevas formas de depredación socioambiental (Corral Verdugo et al., 2009).

Como eje central, VerdelaTierra resalta la importancia de las emociones trascendentes en el tejido psicosocial de las personas, en especial, la emoción sublime hacia la naturaleza. La emoción sublime es un tipo de emoción trascendente que es definida como la experiencia de una emoción dual de temor reverencial y energía inspiradora al mismo momento ante la magnificencia de todos los significados espirituales en relación con la naturaleza, siendo la espiritualidad una manifestación psicológica propia del ser humano, y es una manifestación independiente de profesar una religión en particular. La emoción sublime hacia la naturaleza hace referencia a dos factores: el temor reverencial, definido

por los sentimientos de respeto, asombro, vulnerabilidad, humildad ante la naturaleza; y en el segundo factor, la energía inspiradora, se experimentan la vitalidad pura, alegría interior auténtica, sentimiento de libertad, deleite, sentimiento de lo inefable y de unión con el todo de universo, con tan solo estar, contemplar o recordar haber estado en algún lugar natural o en contacto con los elementos de fauna y flora y recursos que la definen. De acuerdo a las investigaciones, las personas que experimentan la emoción sublime hacia la naturaleza manifiestan querer ser mejores personas, ayudar a la naturaleza y a la humanidad y se sienten conectadas con los otros seres vivos en una especie de vínculo que trasciende hacia la percepción de unidad entre todos y con el universo (Bethelmy y Corraliza, 2019).

Otro de los fundamentos teóricos de trabajo está basado en la integración del modelo psicosocial para la percepción de riesgo del cambio climático (Van der Linden, 2015), que considera el conocimiento, la experiencia personal, el género, la norma social, las orientaciones de valor y el afecto como variables influyentes en la percepción de riesgo del cambio climático. VerdelaTierra trabaja haciendo una integración de todo este conjunto de variables. Muy especialmente se incluye la importancia de las construcciones de significados asociados con la naturaleza e inclusive en los planes formativos se incorporan las evidencias de cómo la emoción sublime hacia la naturaleza potencia la efectividad del conocimiento suministrado.

Este conocimiento no es únicamente teórico, sino también experiencial y contextualizado a las realidades vividas de cada grupo de personas, hecho que quedó evidenciado en un estudio realizado desde VerdelaTierra (Bethelmy, 2026). En el estudio se consiguió que la experiencia de la emoción sublime hacia la naturaleza, especialmente a través del sentimiento de la energía inspiradora, condujo a que el conocimiento de las consecuencias y causas del cambio climático sí permitieran la percepción de riesgo de esta emergencia climática como algo real y cercano a las personas, que no había sido percibido sólo con el conocimiento, sino gracias a la moderación de haber manifestado los sentimientos propios de la energía inspiradora en relación con la experiencia sublime (Bethelmy, 2026). Esta vitalidad y unión con el todo de la vida son elementos afectivos y valorativos fundamentales para un despertar de conciencia estable que empodera, da libertad de pensamiento y acción y establece nuevas bases sobre las que se cimientan los nuevos liderazgos sostenibles formados.

Principales líneas de trabajo e impacto bajo los principios descritos

Entre los principales trabajos realizados que han generado impacto en función de los principios que guían la actuación de VerdelaTierra, pueden destacarse los siguientes:

- *Formación de líderes juveniles para la sostenibilidad*. Se han formado más de 500 jóvenes universitarios y universitarias y sus familias, de diversas carreras profesionales, mediante proyectos sostenibles que desarrollan desde su esfera familiar y comunitaria. La formación de liderazgo para la juventud venezolana ha estado fundamentada en los valores de autotrascendencia en acción, el acompañamiento y despertar de conciencia sostenible a través de la incorporación de la experiencia sublime hacia la naturaleza y el sentimiento de sentirse unificado con la naturaleza, valores de cuidado e innovación para el respeto de la naturaleza y de otros seres mediante acciones concretas y estables que ellos mismos van diseñando e incorporando para dar solución a una necesidad local. Otro de los resultados de este programa fue el logro de la conformación del Primer Grupo Sostenible de la Universidad Simón Bolívar (USB), en Caracas, Venezuela.

- *Creación del podcast "Contacto Tierra"*. Se apoya la divulgación y la comunicación como herramientas clave para cambiar actitudes y comportamientos de las personas que conformarán la sociedad sostenible que el mundo necesita. Se escucha a través de las plataformas *iVoox* y *YouTube*. "Contacto Tierra" es un espacio educativo ambiental, dedicado a la divulgación de información científica, investigaciones sobre desarrollo sostenible, cambio climático, ecología, ecoinnovación, psicología para la sostenibilidad, los problemas ambientales y sus soluciones, todo en un lenguaje sencillo y de fácil entendimiento para la opinión pública de todas las edades y todos los países, y ha contribuido a la educación formal y no formal. En el año 2018 fue galardonado con el premio municipal *Waraira Repano* – Cerro El Ávila como "Mejor programa de radio de divulgación ambiental", otorgado por el Concejo Municipal del municipio Libertador, de

Caracas, Venezuela. Además de ser, durante sus primeros cuatro años un programa de radio por internet, el *podcast* en la actualidad se utiliza también como material de apoyo para la formación de jóvenes universitarios, vecinos comunitarios municipales y mujeres líderes que dirigen sus hogares.

- *Sinergia colaborativa con otras Organizaciones No Gubernamentales (ONG)* que trabajan la conservación de la biodiversidad y especies en peligro de extinción en Venezuela, la formación en derechos humanos ambientales y el acompañamiento para la formación e investigación y el abordaje de la emergencia climática en el país.

- *Acompañamiento formativo y asesoría* a la Comisión de Ecología y Desarrollo Sustentable del Concejo Municipal de Chacao (CEDS), estado Miranda, Caracas, en Venezuela, brindando formación a los liderazgos ambientales del municipio (más del 90% son mujeres) y a los proyectos ambientales de la comisión.

- *Asesoría a empresas privadas* para incorporar una nueva cultura sostenible y de economía circular en sus valores y planificación, bajo la mirada autotrascendente de sus decisiones estratégicas.

El desarrollo de estas actividades se ha traducido en los siguientes resultados:

✓ Más de ocho (8) investigaciones publicadas relacionadas con cambio de conductas para afrontar el cambio climático, perfil psicoambiental de jóvenes escolares y del estudiantado universitario, desarrollo sostenible, campus sustentable, conservación de la biodiversidad desde modelos de conducta planeada, transición energética, entre otras.

✓ Más de diez (10) consultorías a organizaciones públicas y privadas.

✓ Más de 30 talleres, cursos y formaciones.

✓ Más de 40 conversatorios, foros, conferencias, *masterclass* y participaciones en congresos.

✓ Más de 500 jóvenes universitarias impactadas. Incluye alumnado de pregrado y postgrado universitario y estudiantes del ciclo básico y diversificado de unidades educativas privadas (bachillerato).

✓ Más de dos (2) participaciones en talleres y actividades de planes vacacionales para niños y niñas menores de 15 años.

✓ Una (1) asesoría en categoría de expertas para la planificación, diseño y gestión de una política ambiental del municipio El Hatillo, promovido por el Instituto Autónomo de Gestión Ambiental (IAGA) de la Alcaldía de El Hatillo, estado Miranda, Venezuela.

✓ Más de cuatro (4) formaciones, talleres de sensibilización en Responsabilidad Social Empresarial (RSE) e investigación diagnóstica para la caracterización de necesidades organizaciones y perfil ambiental inicial a gerentes y personal de hostales, hoteles y otros establecimientos de la Asociación de Hoteles del estado Anzoátegui (AHOTANZ), en Venezuela.

✓ Ocho (8) temporadas de Contacto Tierra, con más de 100 episodios de podcasts producidos hasta la fecha. Más de 8000 *podcasts* escuchados / descargados.

✓ Cuatro (4) cine foros realizados en plazas públicas comunitarias.

✓ Más de tres (3) participaciones en ecoferias educativas y empresariales.

✓ Más de 5500 seguidores en Redes Sociales (RR.SS.), entre Facebook, Instagram, X, LinkedIn, iVoox y YouTube.

✓ Particularmente, más de 700 suscriptores entre las RR.SS. iVoox y YouTube, con más de 1600 reproducciones del episodio Nro. 1, realizado en 2015.

✓ Una (1) página Web actualizada, con contenido variado y artículos redactados por las propias integrantes de VerdelaTierra.

Así mismo, en el desarrollo de su trabajo, VerdelaTierra ha recibido los siguientes galardones y certificados:

- Veredicto Premio *Waraira Repano* – Cerro El Ávila. 2018, como "Mejor Programa de radio ambiental". Premio otorgado por el Concejo Municipal de Libertador. Caracas, Venezuela.

- Certificado VerdelaTierra en RCE Gran Caracas. 2021. *Regional Centres of Expertise on Education for Sustainable Development – RCEs*, RCE por sus siglas en inglés. Centro Regional de Experticia en Educación para el Desarrollo Sostenible de la Gran Caracas. Certificado otorgado por la Universidad de Naciones Unidas (UNU).

- Reconocimiento por la celebración del Día Internacional contra el Cambio Climático. 2024. Otorgado por el Concejo Municipal de Chacao, municipio Chacao, de la República Bolivariana de Venezuela, estado bolivariano de Miranda. "Por su sensibilidad en las buenas prácticas ambientales y sostenibles y los derechos humanos ambientales. Especialista en psicología ambiental, el impacto del cambio climático, la educación para el desarrollo sostenible y en la comunicación para formar liderazgos, ciudadanías sostenibles y organizaciones socialmente responsables".

  Este reconocimiento ha sido otorgado por el impacto transformador en las vecinas y vecinos del municipio Chacao, así como también por la formación basada en acciones y proyectos reales de nuevas conductas proambientales y sostenibles que las personas incorporan a la cotidianidad de sus vidas, acciones que sostienen en el tiempo como un nuevo hábito que adquieren durante el proceso de cambio. Muy especialmente, el trabajo de VerdelaTierra ha tenido un impacto en la formación de jóvenes universitarios y universitarias, mediante sus planes formativos ha facilitado la creación de una nueva cultura de cuidado de la naturaleza no sólo en la esfera individual, sino también en la familiar y comunitaria.

Conclusiones

A 12 años de fundada (febrero 2014 a julio 2026), la asociación civil VerdelaTierra ya se ha convertido en una referencia de la psicología ambiental en Venezuela. Su coordinadora general, la Dra. (*PhD*.) Lisbeth Bethelmy, es invitada con frecuencia a diversos eventos para hablar de su área de investigación, sus publicaciones en revistas arbitradas, sus propuestas y los resultados obtenidos en diversos trabajos realizados con VerdelaTierra o con sus estudiantes de pregrado y posgrado en las universidades venezolanas y de otros países donde ejerce como profesora. Asimismo, el *podcast* Contacto Tierra es el producto comunicacional más conocido de VerdelaTierra.

Otras ONG, empresas privadas y organismos públicos solicitan a VerdelaTierra para realizar consultorías y asesorías específicas en los campos propios de trabajo por más de una década. Los resultados han sido muy satisfactorios, pues ha permitido un cambio en las personas involucradas en dichas intervenciones. Es grato trabajar en pro de comunidades que se transforman con la propuesta de intervención psicosocial de la organización que gesta liderazgos para impulsar cambios hacia la sostenibilidad en la cotidianidad de la vida, en los diferentes roles y contexto de acción de las personas.

Esto se debe, entre otros factores, a que la propuesta de VerdelaTierra es transformadora, por medio de la mirada autotrascendente en sus cuatro pilares de acción. En la investigación académica mediante modelos de promoción de conductas proambientales, emociones sublimes hacia la naturaleza y la percepción de riesgo de cambio climático; en las consultorías en alianza con ONG mediante la promoción de la biodiversidad desde los comportamientos humanos, en la empresa privada propiciando cambios de cultura hacia la sostenibilidad y la economía circular, y en las políticas públicas, apoyando a las vecinas y la ciudadanía municipal. Es destacado el trabajo con la juventud estudiantil, promoviendo valores y liderazgos sostenibles a través de proyectos concretos que ellos y ellas mismas promueven con sus familias, en sus hogares, lugares de trabajo, estudio e inclusive los proyectos de un importante número de jóvenes impactados por VerdelaTierra que han decidido emigrar y llevan consigo las conductas y la visión sostenible de la vida a sus nuevos destinos.

Bibliografía

Bethelmy, Lisbeth (18 - 20 de marzo de 2026). *Modelo psicosocial: moderación de la emoción sublime hacia la naturaleza en el conocimiento y la percepción del cambio climático*. Comunicación llevada a cabo en el Congreso Internacional de Sostenibilidad, Universidad Central de Venezuela, Caracas, Venezuela.

Bethelmy, Lisbeth (2012). *Experiencia de lo sublime en la vinculación emocional con la naturaleza una explicación de la orientación proambiental* (Tesis Doctoral, Universidad Autónoma de Madrid, España). Recuperada de: https://repositorio.uam.es/bitstream/handle/10486/662506/bethelmy_rincon_lisbeth_carolina.pdf?sequence=1

Bethelmy, Lisbeth C. & Corraliza, José Antonio (2019) Transcendence and Sublime Experience in Nature: Awe and Inspiring Energy. *Frontiers in Psychology. 10*,509. https://doi.org/10.3389/fpsyg.2019.00509

Bonnes, Mirilia, & Bonaiuto, Marino (2002). Environmental Psychology: From Spatial physical Environment to Sustainable Development. En Robert Bechtel & Arza Churchman (eds.) *Handbook of Environmental Psychology* (pp. 28-54). Wiley.

Corral-Verdugo, Víctor (2010). *Psicología de la sustentabilidad*. Trillas.

Corral-Verdugo, Víctor, Bonnes, Mirilia, Tapia-Fonllem, César, Fraijo-Sing, Blanca, Frías-Armenta, Martha, & Carrus, Giuseppe (2009). Correlates of pro-sustainability orientation: The affinity towards diversity. *Journal of Environmental Psychology*, *29*, 34-43.

Corral-Verdugo, Víctor, & Pinheiro, José (2006). Sustainability, future orientation and water. *European Review of Applied Psychology*, *56*, 191–198.

Corraliza, José Antonio & Bethelmy, Lisbeth (2011). Vinculación a la naturaleza y orientación por la sostenibilidad. *Revista de Psicología Social, 26* (3), 325-336.

Organización para las Naciones Unidas (ONU, 2026, 23 de abril). Objetivos de Desarrollo Sostenible, https://www.un.org/sustainabledevelopment/es/sustainable-development-goals/

Oskamp, Stuart (2002). Summarizing sustainability issues and research. En Peter Schmuck y Wesley P. Schultz (Eds.), *Psychology of sustainable development* (pp.301-324). Kluwer Academic Publishers.

Poortinga, Wouter & Darnton, Andrew (2016). Segmenting for sustainability: The development of a sustainability segmentation model from a Welsh sample. *Journal of Environmental Psychology, 45*, 221-232.

Schwartz, Shalom H. (2007). Universalism values and the inclusiveness of our moral universe. *Journal of Cross-Cultural Psychology, 38*, 711-728. DOI: 10.1177/0022022107308992.

Van der Linden, Sander (2015). The social-psychological determinants of climate change risk perceptions: Towards a comprehensive model. *Journal of Environmental Psychology*, *41*, 112-124.

VerdelaTierra, Asociación Civil (2026, 22 de abril). Somos lo humano en la naturaleza: psicología para la sostenibilidad. http://verdelatierra.com

La crisis ecológica global, la profundización de las desigualdades sociales y la persistencia de las brechas de género evidencian los límites del modelo de desarrollo dominante. Frente a este escenario, los feminismos han generado marcos analíticos, propuestas políticas y prácticas transformadoras que colocan en el centro la sostenibilidad de la vida como principio estructurante de la organización social y económica.

Este nuevo número de la Serie Género y Desarrollo *Sostenibilidad con voz propia: alianzas feministas para un futuro habitable,* surge con la voluntad de generar un espacio de fertilización cruzada entre saberes académicos, activismos y experiencias territoriales. Esta publicación colectiva propone articular un mosaico de miradas que exploran cómo los feminismos -en su pluralidad- están contribuyendo a imaginar y construir alternativas ecológicas y sociales que hagan posible entornos sostenibles para la vida.

Este proyecto ha sido impulsado por la Unidad de Género de la Escuela de Gobierno de la UCM con el objetivo de promover la investigación, la divulgación de conocimiento, el debate y la reflexión en materia de igualdad de género y la defensa de los derechos de las mujeres. Queremos que esta publicación sea una fuente de inspiración para repensar, cuestionar y transformar aspectos actuales que requieren de nuestro tiempo, creatividad y compromiso.

Con la financiación de

MINISTERIO DE IGUALDAD

Instituto de las Mujeres