

Sur Global Y Ecofeminismo

La relación teórica y práctica a partir
de la colonialidad patriarcal



Yuri Tapia Ribas

Resumen:

El principal objetivo de este artículo es proponer un estado de la cuestión de las relaciones entre Sur Global y el Ecofeminismo, reflejando sus problemas y dependencias comunes a partir de la colonialidad existencial del patriarcado.

Abstract:

The main objective of this article is to propose a state of the art of the relations between the Global South and Ecofeminism, reflecting their common problems and dependencies based on the existential coloniality of patriarchy.

Palabras clave: Sur Global, Colonialidades, Epistemologías, Ecofeminismo.

Key words: Global South, Colonialities, Epistemologías, Ecofeminism.

Introducción

Queremos escribir cuentos de hadas sin lecciones

Lyman Frank Baum

El Sur Global nació en el borde del mundo. Surgió como una crítica a la Guerra de Vietnam y poco a poco, se convirtió en toda una posición filosófica. Los problemas del Sur Global son problemas de carácter epistemológico. Las personas autoras que trabajan en ellos todavía deben entenderse en muchas cuestiones, pero podemos encontrar muchas preocupaciones comunes.

El Sur Global es una metáfora, pero lo es con el fin de entender las desigualdades estructurales y existenciales y los dispositivos que las actualizan. Estos dispositivos son las colonialidades que han ido más allá de los aspectos materiales o formales. Son colonialidades que inciden en la experiencia. De esta manera, el Sur Global habla desde la metáfora del sufrimiento más inmediato.

Las teorías que rodean la noción Sur Global, priorizan la práctica. Así, el combate con las colonialidades es el responsable de abrir el debate filosófico. Hay una profunda preocupación por revisar la historia y la estructura del pensamiento que rodea a Occidente durante la Modernidad. Sin embargo, hay una necesidad perentoria al repensar el estado intelectual de una época y confrontar su desencuentro.

Las preocupaciones que emergen de un pensamiento *desde el* Sur Global, encuentran localizaciones fundamentales con otras corrientes o pensamientos. De esta manera, el dispositivo que conforma la colonialidad patriarcal es una preocupación compartida con las ideas ecofeministas. El patriarcado es el centro de las colonialidades del ser y aquí, se encuentran inevitablemente todos los pensamientos no alienados.

El dispositivo colonial patriarcal es un binomio que implica un segundo término, en este caso la “mujer”. La lógica de este dispositivo es la dominación sobre las formas de la existencia, pero se convierte en dialéctico porque encuentra una confrontación que no espera. Esta dialéctica hace posible el trasvase de los conceptos y la capacidad de aplicar el mismo sistema de marginación a otros. Así, el Sur Global es la mujer, como ambos son el racismo y, todos, son a la vez la exclusión, la marginación y la desigualdad.

Dentro de esta posibilidad en la que nos adentramos, también deberemos hacernos cargo de un conjunto de problemas epistemológicos que, de alguna manera, definen el estado de la cuestión entre el Ecofeminismo y el Sur Global.

1

Genealogía del término “Sur Global”

1.1 Definición clásica del término Sur Global

Carl Oglesby, un fraile, en un artículo publicado en 1969 en el *Journal Commonweal*, escribió:

(...) dominance over the global south have converged to produce an intolerable social order (...)¹

El concepto “Sur Global” es un nuevo término, difícil de encajar en los años sesenta. El mundo geopolítico estaba dividido en dos partes, el Este y el Oeste. Los países “terceros”, aquellos que no estaban explícitamente alienados con un lado u otro, sufrían de un cierto régimen de invisibilidad. En 1952, Alfred Suavy propuso hablar de los países excluidos de los dos bloques, llamándolos países del Tercer Mundo². Estos países compartían las características de ser entidades excoloniales y pobres.

El mundo, pasada la Segunda Guerra Mundial, llevó a cabo la aplicación práctica de estas enmiendas con naturalidad. La *Bandug Conference*, en 1955, muy prontamente, quiso indexar a aquellos países que no formaban parte ni del Oeste ni del Este. Seis años después, en 1961, apareció la organización *Non-Aligned Summit*. Al mismo tiempo, las dificultades teóricas estaban rodeadas por otras ideas como el binomio “centro” y “periferia”³.

La crisis petrolera provocada por el embargo de petróleo por la OPEP en 1973, debido a la guerra del Yom Kippur, hizo más evidente la incapacidad de los países poco

1 Oglesby, Carl, *After Vietnam, What?* en “*Journal Commonweal*”: 90 (001), 1969, p. 90.

2 Suavy, Alfred, *Trois mondes, Une planète*, en “*L’Observateur*”, n°118, 1952.

3 Prebisch, Raúl, *El desarrollo económico de la América Latina y algunos de sus principales problemas* a “*El Trimestre Económico*”: 16(63), 1949, pp. 347–431.

desarrollados para salirse de ella. *Non-Aligned Summit*, propuso un nuevo orden económico para superar la situación excolonial y la pobreza. En el fondo: *moved the terms “North” and “South” in the International political lexicon*⁴. Pero, tras esta crisis, el keynesianismo paternalista se había acabado. El Sur Global es pensado por el Norte Global, cínicamente.

Las reformas paternalistas propuestas por los países desarrollados habían fracasado. De nada había valido llevar, de buena fe, la esencia de la Ilustración. Nunca se pagarían los préstamos y menos los intereses que derivaban. El propio Norte Global era incapaz. Se da cuenta de las incapacidades teóricas, pero la realidad práctica se convertía en mucho más recalcitrante:

(...) emerged in part to aid countries in the Southern hemisphere to work in collaboration on political, economic, social, environmental, cultural, and technical issues⁵.

La idea permanece condicionada, no es libre del todo. Cuando se planteó hacer una relación “sur-sur”, el fundamento fue la eliminación de las relaciones coloniales y sus derivaciones. Pero esta relación estaba condicionada por una preocupación muy concreta. Acabado el modelo establecido por la Guerra Fría: ¿dónde debían situarse los países que no se podían permitir el lujo de alinearse con el Este o el Oeste?

Las iniciativas prácticas (Bandung, Indonesia en 1955; Belgrado, Yugoslavia en 1961; Conferencia Tricontinental en La Habana, 1966) que querían establecer un nuevo orden económico mundial, dependían a su vez de un orden teórico diferente. Una identidad horizontal y cooperativa que hiciera de las relaciones “Sur-Sur” la identidad del *Sur Global*. Un “peculiar Evangelio con un fervor intenso de desarrollo”⁶, sobre los conocimientos previos -y Occidentales, vale decir-, de una base tecnológica y económica. De esta manera, a partir de la conferencia de El Cairo de 1962 y la creación de la UNCADT, se creó el G77, que sumaba los países latinoamericanos a la coalición afroasiática, convirtiéndose en la mayor coalición hasta entonces de los Estados del Sur Global, todo dentro de las Naciones Unidas.

La realidad geopolítica cambió. El Este y el Oeste dejaron de existir como modelo. Los países del Sur Global tenían que decidir dónde se alineaban, como engranajes, casi

4 Harden-Wolfson, Emma *et.al.*, *Moving Beyond “North” and “South”*: *Global Perspectives on International Research Collaborations* en “*Journal of Studies in International Education*”, 2019, p. 2.

5 Gray, Kevin i Gills, Barry K, *South-South cooperation and the rise of the Global South* a “*Third World Quarterly*”: 37 (4), 2016, p. 557.

6 Escobar, Arturo, *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*, Editorial el perro y la rana, Caracas, 2007, p.11.

invisibles. Y se olvidó, poco a poco, esta preocupación hasta casi el año 2000, al menos, de una manera teórica⁷.

1.2 La línea de Brandt

En 1980, Willy Brandt hizo público su informe *North-South: A Programme for Survival*, donde abordaba las estrategias para hacer frente a las desigualdades entre el “sur” y el norte “globales”⁸. Por primera vez, a finales del siglo XX, se dibujaba un nuevo ecuador fantástico.

Esta nueva demarcación dividía el mundo en dos parcelas: la de los países desarrollados y la de los países en vías de desarrollo. Resultaba tan imaginativa que Oceanía, Corea del Sur y Japón conseguían quedarse fuera. Sin ser consciente de ello, Brandt retorció las posibilidades de la certeza Occidental, deformando la división tradicional entre hemisferio norte y hemisferio sur. Ahora había una nueva representación del *sur*, donde se podía identificar aquellos lugares donde los niveles de vida eran deficientes: más pobreza, peores sistemas sanitarios y educativos o malas infraestructuras en las ciudades. En el mejor de los casos, sus sistemas políticos eran una suerte de democracias imperfectas, producto de la herencia colonial y de la transición económica hacia la industrialización. Así, los individuos que conformaban aquellas realidades que no llegaban a los ideales del Norte Global, eran hasta cierta medida, incapaces de salirse de ella por sus propios medios.

La “línea de Brandt”, más que constatar una realidad socioeconómica, pretendía representar, en un solo golpe de estado, una urgencia ineludible: una desigualdad que amenazaba al Norte Global. Las condiciones de desigualdad eran el equivalente de una repartición territorial política, es decir, una repartición humana y, por tanto, siempre susceptible al cambio y a la transformación. En un mundo globalizado e interdependiente, los escenarios y problemas del mundo contemporáneo son compartidos y lógicamente, los países desarrollados tenían la obligación de llevar a cabo los cambios necesarios.

¿1980 está muy lejos? ¿Habría que replantearse la “línea de Brandt”? Si echamos una ojeada, en casi cincuenta años la “línea de Brandt” se definiría como plausible. Hay dos mundos diferenciados, el Norte y el Sur global, donde el Norte se convierte en la parte dominante y el Sur la parte dominada. Sin embargo, las relaciones entre los países del Sur Global tienden a la solidaridad. Pero ¿son realmente los países del Sur Global una realidad homogénea?

⁷ Dados, Nour y Connell, Raewyn, *The Global South* en “American Sociological Association”, 2012, pp.12 y 13.

⁸ Brandt, Willy, *North-South: a “Programme for Survival; Report of the Independent Commission on International Development Issues”*, UNESCO, Hamburgo, 1980.

Desde el año 1980 algunos de los países del Sur Global se habían acercado en renta per cápita a algunos países del Norte Global, sumando los niveles de desarrollo económico de cada región. En términos de PIB real total, ahora los países del Sur Global son más ricos que en el pasado y, desde 1980, los acuerdos políticos en forma de votación en las Naciones Unidas, habían perdido fuerza y evidenciaban la pérdida de cohesión dentro de los países que conforman el Sur Global. Parece que la relación dialéctica entre el Norte Global y el Sur Global debiera resolverse de una manera que no implicara ninguno de los dos términos⁹.

La “línea de Brandt”, aunque imaginaria, se refiere a un plan euclidiano que no soporta una división fronteriza clásica Este-Oeste. La globalización y las nuevas tecnologías que inaugura el siglo XXI, parecen llevarnos a un planteamiento más heterogéneo, donde los conceptos Sur Global y Norte Global radican en la insatisfacción generalizada que ya no pertenece al conjunto de un estado nación, sino a una realidad política de desigualdad que es capaz percibirse más allá de sí misma. Es decir, no sólo es que el Sur Global se encuentre a veces en el corazón del Norte Global, sino que las relaciones Norte-Norte, Norte-Sur, Sur-Norte y Sur-Sur, generan y repiten las mismas relaciones de desigualdad. Nos encontramos, pues, ante una relación de desigualdad estructural que más que global, deviene universal: ***El sur está aquí al lado*** escribió Boaventura¹⁰.

9 Lees, Nicholas, *The Brandt Line after forty years: The more North-South relations change, the more they stay the same?*, en “Review of International Studies”: 47 (1), 2021.

10 Sousa Santos de, Boaventura, *Una epistemología del Sur, la reinención del conocimiento y emancipación social*, Siglo XXI, México, 2009, p.11.

2

La colonialidad como aspecto fundamental del Sur Global

El *Sur Global* apareció por primera vez en el artículo de Carl Oglesby sobre Vietnam. En este caso, se trataba de una sola frase, donde se reflejaba, con amargor, la existencia de un *sur global* creado por la dominación de un *norte global*. No había cálculos, ni medidas, sino una lamentación de carácter moral, en el mejor de los casos, visceral. El informe de Brandt fue la respuesta práctica ante las reivindicaciones del Sur Global y el peligro que representaba para el Norte Global. Aunque hay una gran distancia de carácter, resulta interesante que ambos autores representaban entonces una cuestión esencial.

2.1 El colonialismo

El colonialismo es un proceso a través del cual se habita y protege una colonia. Por lo tanto, es un proceso que se relaciona con la ocupación militar y el control territorial, económico, jurídico y político de los pueblos colonizados por una fuerza extranjera. Es, además, un fenómeno no atípico de las sociedades humanas (es probable que Gordon Childe tuviera razón al escribir que la única verdadera “revolución” fue la revolución Neolítica¹¹).

Nos consta que hay un cierto placer en las sociedades a la hora de imponer sus valores a otros. El faraón premiaba a Sinhué por haber mostrado la “civilización” egipcia a un pueblo bárbaro¹². Sin embargo, la historiografía encuentra bastante alegre la idea de que los antiguos griegos fundaran colonias a distancias inverosímiles. La lectura del colonialismo a partir del siglo XVI, se vuelve mucho más imbricada y polémica. La razón, en el fondo, es bastante sencilla. El “colonialismo” es para nosotros un término clásico, anacrónico e insuficiente.

11 Childe, Vere Gordon, *Man Makes Himself*, Pitman Publishing, Londres, 1936.

12 Padró, Josep, *Historia del Egipto faraónico*, Alianza, Madrid, 2014, pp. 200-202.

Cuando hablamos de colonialismo, a menudo hablamos de colonialidad. Término que hace referencia a la lógica cultural de dominación colonial y a los dispositivos que conforma esta herencia. Esta es la realidad “colonial” que opera en nuestros días. Es un concepto académico surgido en torno al *Debate Invención de América* hacia el quinto centenario de Cristóbal Colón¹³. El resultado era hacer ver la lógica cultural subyacente de las prácticas sociales contemporáneas¹⁴.

La posición crítica hacia el concepto colonialismo, es el resultado de una fragmentación que impone la práctica. Dentro del colonialismo, encontramos, ciertamente, las relaciones sociales asimétricas del poder. En el fondo, un determinado modelo de colonialismo, que podemos llamar colonialidad. Así pues, a partir de la posibilidad de dividir un colonialismo que se deseaba monolítico, surgen otros tipos de colonialismos que son las colonialidades.

En seguida, la colonialidad del poder nos lleva a la colonialidad del saber, que es la condición de la asimetría que define la colonialidad de poder. A partir de ahí, la colonialidad de saber -inquietante por sus referentes eurocéntricos-, abre un abanico de nuevas colonialidades.

Hay una colonialidad general de la estética¹⁵. Hay, sin embargo, una colonialidad generalizada sobre la subordinación y la exclusión, la naturaleza, el cuerpo y necesariamente, una colonialidad aún más profunda sobre el ser. Es una pregunta con un fuerte carácter y que resulta muy complicada.

Si lo pudiéramos resumir, el colonialismo es una intromisión del pensamiento Occidental, un nuevo modelo de alienación que Merhing hubiera perdonado a Marx por correr demasiado. Una nueva lucha de clases que, al fin y al cabo, es reformulada irónicamente al margen del idealismo hegeliano del que el marxismo huía. Una tramoya demasiado clásica, poco satisfactoria¹⁶.

Es menester tener cuidado: las colonialidades son más complejas y difíciles. Son una parte constitutiva de la Modernidad pero a la vez, una parte oculta¹⁷. Aunque el colonialismo quede extinguido como sistema político formal: *el poder social todavía está constituido sobre criterios organizados en relaciones coloniales*¹⁸.

13 El libro de Edmundo O’Gorman *La invención de América. Investigación de la estructura histórica del Nuevo Mundo y su devenir*, (FCE, México, 1958), o *La visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la Conquista*, (UNA, México, 1959), fueron los principales detonantes que se distancian profundamente el quinientos aniversario del cuatrocientos aniversario.

14 Quijano, Aníbal, *Cuestiones y horizontes. De la dependencia histórico-estructural de la colonialidad/ descolonialidad del poder*, UMNSM-CLACSO, Buenos Aires, 1992.

15 Mignolo, Walter y Gómez, Pedro Pablo, *Estéticas decoloniales. Sentir, pensar, hacer en Abya Yala y la gran comarca*, UDFJC, Bogotá, 2012.

16 Merhing, Franz, *Carlos Marx. Historia de su vida*, Editorial Cenit, Madrid, 1936, Cfr., pp. 163-167.

17 Mignolo, *Estéticas decoloniales...*, p. 28.

18 Quijano, *Cuestiones y horizontes...*, pp. 757-758.

Es decir, a diferencia del colonialismo “clásico”, la colonialidad se convierte en una multiplicidad, fruto del producto de las relaciones sociales. W. Mignolo: *una estructura por la organización y el manejo de las poblaciones y recursos (...)* de tierra, mar y aire¹⁹. Una definición no problemática. Estructural, profundamente distanciada sin huir de su raíz.

El colonialismo, ahora, es una multiplicidad de colonialidades que se concretan al legitimar las relaciones de opresión que el colonialismo ya avanzaba de entrada. Otra vez, si lo pudiéramos resumir: la tragedia de las colonialidades son el resultado de haber dedicado demasiado tiempo a la integración o la resistencia. **Las colonialidades son el Sur Global.**

2.2 Las colonialidades son el Sur Global

Somos un pequeño género²⁰. Estas palabras de Simón Bolívar son la experiencia vivida de la colonización y su impacto en la cultura. No era un tema nuevo tampoco original. La posición de Bartolomé de las Casas tardó en imponerse casi hasta el siglo XIX, mientras que el poema de Bustamante o las obras de Garcilaso Inca eran las dominantes²¹. Cuando se busca una nueva identidad nacional, la relación de los orígenes nativos y europeos pierden su equilibrio romántico. En ese momento, todo parece una novedad, una tarea inmensa.

La formación de una nueva identidad parece revelar una realidad de raíz. La persona colonizada nace condenada y alineada de su potencia, habilidades y bienes²². Y conoce esta realidad como experiencia. Por un lado, vive sobre el impacto cultural de la colonización; por otra parte, este impacto introduce el reto de conectar los niveles genéticos, históricos y existenciales. Es allí, justamente, donde se hace evidente el lado colonial y sus fracturas²³. Es decir, la persona colonizada lo es en tanto que experimenta la colonialidad como dominación y como herencia, ligado a un futuro abyecto. El valor ontológico de la persona colonizada depende del horizonte epistemológico y político del colonizador.

Antes que el territorio físico o político, el colonialismo fue la colonialidad del ser. La dominación militar y política iba acompañada de la dominación espiritual. Esta última, era menos violenta físicamente, pero fue un dispositivo más profundo. Los frailes franciscanos del siglo XVI defendían a los “indios” de los abusos de los colonizadores, pero a la

19 Mignolo, *Estéticas decoloniales...*, p. 8.

20 Bolívar, Simón, *Carta de Jamaica* (1815), INEH, Ciudad de México, 2021, p.75.

21 Florescano, Enrique, *Historia de las historias de la nación mexicana*, Taurus, México, 2002.

22 Fanon, Frantz, *Los condenados de la tierra*, Ministerio de Trabajo, Empleo y Previsión Social, La Paz, 2016, Cfr., p. 220.

23 Maldonado-Torres, Nelson, *Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto*, Duke University, Carolina del Norte, 2007, p.130.

vez, sus sueños utópicos de mantener a los “indios” y europeos separados se sostenían sobre la exclusión de los mestizos²⁴.

Los “indios sufrían” la colonialidad religiosa y, a pesar de la violencia explícita del proceso, todavía tenían ciertos espacios de resistencia que se prolongaron en el tiempo²⁵. Las enfermedades, las denuncias familiares, los castigos corporales y la continua re-educación forjaron un carácter que encontraba lugar para expresarse, aunque fuera a escondidas²⁶. Por otro lado, las personas mestizas nacieron sin espacios, sin posibilidad a la alteridad. Quedaron negadas, siendo la primera y amorfa masa social de mendigos y vagabundos del Nuevo Mundo.

El *pequeño género* del que habló Simón Bolívar es esta subjetividad. No la idea ingenua de una orgullosa mezcla de europeos e indios aristocráticos como expresaba el ideal de la literatura del siglo XVII, sino un conjunto de seres humanos que no pertenecían a ningún grupo concreto y que habían nacido sin derecho a la alteridad. Ellos no habían sufrido la colonización, si no que eran el producto de la colonialidad más esencial de todas, la colonialidad del ser. **La colonialidad del ser es el Sur Global.**

2.3 La “decolonialidad”

La descolonización fue una palabra importante durante la Guerra Fría, correlativa en los términos de Tercer Mundo o en países no alineados. Sin embargo, la palabra traspasó los límites de la liberación de las últimas colonias, especialmente las de Francia e Inglaterra, alterando las tranquilas aguas de la teoría política y la epistemología. Por ejemplo, Orlando Fals-Borda llegó a argumentar a favor de la descolonización de las ciencias sociales²⁷. Hasta finales de los años setenta, el concepto descolonización operaba entre los extintos tercer y primer mundo, preservando la pureza crítica del término, evitando que se produjera un trasvase hacia los pensamientos eurocéntricos.

Alrededor del año 1978, alcanzó en el ámbito académico el concepto “posmodernidad” y a mediados de los años ochenta, se unió la palabra “postcolonialidad”. La decolonialidad pasaba pues a un segundo término, pero de manera momentánea. A finales de los años ochenta, el concepto de decolonialidad renació con una nueva indumentaria.

24 Rubial García, Antonio, *La evangelización de Mesoamérica*, CONACULTA/Tercer Milenio, México, 2002, pp. 24 y 25.

25 Baudot, George, *Utopía e historia en México. Los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-1569)*, Espasa-Calpe, Madrid, 1983, pp. 329-383.

26 Ricard, Robert, *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes de la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, FCE, Ciutat de Mèxic, 2017. *Cfr.*, Libro II, *Consolidación de la Iglesia*, pp. 207-252.

27 Fals-Borda, Orlando, *Ciencia propia y colonialismo intelectual*, Oveja Negra, Bogotá, 1971, pp. 22-30.

Entre la descolonización y la poscolonialidad, permanecía el concepto de colonialidad que invocaba su reverso: la decolonialidad, *incluyendo un universo de sentido paralelo*²⁸. Descolonizar pasó a pensarse como decolonizar. Es un cambio importante de matiz epistémico. No solo se trata del olvido, de la integración o de la resistencia ante la dominación o el control, tanto de las formas clásicas de colonialismo como de las formas subyacentes y múltiples de la colonialidad. Ahora, el concepto decolonialización es no dejar pasar de obviar u olvidar la cuestión, es un desengancharse continuo y crítico. Es reconocer la herida colonial y liberar las subjetividades que estaban implicadas.

La cuestión filosófica debía independizarse de las ideologías heredadas de la Ilustración: el capitalismo y el comunismo. Sin sacrificar la libertad individual ni las peculiaridades culturales, el punto de partida de la decolonialidad era liberar a todo el mundo que fuera reprimido o marginado por el racismo, el patriarcado y las ideologías de la economía política heredadas de los procesos imperialistas que se sostenían categóricamente en el pensamiento, los sentimientos y las conductas. **De esta manera, la tarea fundamental de la decolonialización era poner en primer lugar la vida (de los seres humanos, del planeta) y las instituciones a su servicio.**

Del mismo modo que la colonialidad revela las verdades universales de la colonización en opciones, la decolonialidad revela las opciones de los debates entre la izquierda y la derecha. Más allá de la visión sesgada de poner fin a una pobreza generalizada, se trataba de promover la dignidad y la soberanía de las personas y las comunidades más allá del bienestar. No se trataba de una alternativa a la Modernidad, sino de una *alternativa* de alternativas ante la formación y transformación de las subjetividades y sujetos decoloniales.

Así, la decolonialidad no pretende una inversión estructural, que sólo daría como resultado un cambio de posiciones entre el colonizado y el colonizador. Más bien, la decolonialidad es una estructura de *relación-diferencia* no colonial. Es decir, para hacer visible las dimensiones de la Modernidad y su parte oscura, en el colonialismo, no valen ni la inversión ni aún los sincretismos de la interculturalidad o la multiculturalidad.

La decolonialidad es el Sur Global.

28 Mignolo, *Estéticas decoloniales...*, p. 23.

3

Los problemas que nos llevan a la cuestión epistemológica

Lo primero que hay que mencionar es que la noción “global” no resulta tan cómoda como parece. Global no es más que una relación de identidad “suave” que tiene el peligro de acabar siendo un universal y, por tanto, una dificultad práctica. No debemos olvidar que, al fin y al cabo, estamos rodeados de fenómenos que llamamos de alguna manera y sólo el suelo práctico de los acontecimientos nos darán o no la razón.

Y siguiendo este sentido de la mano de Vincenzo di Nicola²⁹, la eficiencia misma del término es débil. Justo cuando las comunidades deben posicionarse más allá del Este o el Oeste, surge una literatura con suficiente angustia para desarticular cualquier propuesta. Con una cierta medida, debe entenderse casi un retorno al objeto de estudio, tal y como hizo Durkheim con los “Hechos Sociales” y a pesar de su analogía, como evitar que se conviertan en hechos patológicos. **Escribe di Nicola: *El Sur global es un puente entre la crítica a la globalización y la necesidad*³⁰.**

3.1 La cuestión epistemológica propiamente dicha

Para Boaventura, el ser humano se encuentra ante la imposibilidad para pensar su presente de una manera completa. Es una sombra enclavada entre el pasado y el futuro³¹. Por un lado, el ser humano no es todo el pasado que de alguna forma lo constituye; por otra parte, sólo el futuro podrá definirlo con una *cierta certeza*. Así, hay que descartar de entrada la idea de encontrar un problema estructural realmente esencial del Sur Global y más bien intentar encontrar una metodología para trabajar en ella. Esto convierte la cuestión del Sur Global en un problema epistemológico.

²⁹ Nicola, Vincenzo di, *The Global South: An Emergent Epistemology*, en “O Crack Social, Drogas & Direitos Humanos”, edición de Paulo Silveira, Porto Alegre, 2017.

³⁰ Nicola, *The Global South...*, p. 98.

³¹ Santos, *Epistemologías del sur...*, p. 340.

En un sentido profundo del término, el Sur Global es un producto de la colonización: una práctica económica, social y política. Una práctica que acompaña a la humanidad desde que hay memoria y que da un sentido de comprensión sobre nuestra “historia”. El progreso o evolución se entiende como una constante, donde se pueden evaluar éxitos y fracasos. Pues fueron aquellas civilizaciones que tuvieron éxito las que aún hoy dominan el discurso.

Sin embargo, nadie volverá seriamente al estilo de vida del Paleolítico superior, ni al paganismo, simplemente porque somos incapaces de entenderlos. Las ideas que rodean el retorno a un estado natural, primigenio, siempre han existido, pero inevitablemente bajo el prisma cultural dominante. Sin darse cuenta, se encuentra la originalidad de la emancipación en las ideas que rechaza. No resulta muy complicado que el intento de poner fin a la desigualdad no acabe por reforzarla.

Hubo un tiempo, es verdad, que el colonialismo no estaba ligado al capitalismo, ni al racismo o probablemente al patriarcado. No tenemos registros explícitos. La desigualdad formaba parte de las cosmologías escatológicas y políticas, conformando una parte esencial de los sistemas de creencias. Capitalismo, racismo y patriarcado admiten una posición histórica dentro del desarrollo del pensamiento Occidental. Sin embargo, su relación estructural tiene ahora matices bien diferentes.

Esta es la razón por la que el problema epistemológico del Sur Global, es esencialmente un problema metodológico. Por ejemplo, si en el corazón del pensamiento del Sur Global lo que encontramos es la injusticia, deberíamos acertar a qué tipo de injusticia confrontamos. Quienes testimoniamos un abanico de injusticias: la injusticia de género, la injusticia climática, la injusticia racial, etc., pero nos cuesta ver la raíz o razón exacta que provoca este corolario.

La injusticia económica es un término relativo e insuficiente. Hemos señalado cómo la objetividad de los datos económicos tiende a hacer desaparecer la noción del Sur Global. Los porcentajes de crecimiento económico integran, equilibran u obvian el problema general del Sur Global y niegan sus semejanzas. Según estas referencias, países como China, India o Brasil, están muy lejos de realidades económicas de otros países en vías de desarrollo. ¿Merecen la misma crítica el resto de injusticias? Todas las formas de injusticia se pueden ir retorciendo hasta permitir una articulación *ad hoc*³² que borre la desigualdad profunda y esencial que busca el pensamiento del Sur Global.

Si esto pasase, el fin del pensamiento desde el Sur Global como razón política, el Sur Global no desaparecería. Viviría todavía como relación social y como una mentalidad general. Tampoco se esfumarían sus propias desigualdades internas. Todavía representaría un problema más enrevesado. La metodología es la propuesta constante de herramientas que se modificarán y verificarán con la práctica.

32 Santos, *Epistemologías del Sur...*, p.129.

3.2 La cuestión de los paradigmas

La idea tradicional sobre los paradigmas nació como un modo de explicación por la historia de la ciencia. Hay periodos de ciencia normal, donde una comunidad científica trabaja bajo un paradigma y hay periodos de ciencia revolucionaria, donde el paradigma dominante se convierte en insuficiente y la comunidad científica hace propuestas hasta llegar a un nuevo paradigma. El nuevo paradigma explica todo lo que explicaba el paradigma anterior, pero afina, o más bien añade, aquello que era recalcitrante en el paradigma anterior³³.

De esta manera, equiparar la historia de la ciencia con el desarrollo del pensamiento histórico, social y cultural puede inducirnos a equivocarnos, de hecho, debería ser *falsable*. La parte moral de la ciencia se planteó por primera vez en el siglo XVIII y hasta Hegel, la Filosofía trató de parecerse o equipararse a la ciencia. Mientras tanto, la Filosofía Moral clásica se convirtió en economía y más tarde, en sociología. La Filosofía se convirtió en ciencia segmentándose en conocimientos a partir de objetos de estudio más concretos y excluyentes.

Las últimas “revoluciones” del pensamiento comenzaron por posiciones metodológicas, como la Fenomenología que rompía de forma definitiva con las relaciones sujeto-objeto. Otras “revoluciones”, fueron cosechando la Modernidad directamente desde una base metafísica. Desde la figura de Friedrich Nietzsche que da cuenta del “momento francés”, pero también, y antes, la actitud de los Prerrafaelitas del siglo XIX hasta la de Gauguin que marchó de Europa. La cultura Occidental es hasta cierto punto suicida, patológica.

En este sentido, parece que la posmodernidad deba entenderse precisamente como este nuevo paradigma. El posmodernismo no solo implica rechazo y relativismo. Es más bien un problema de autorrepresentación cultural. La palabra indica una secuencia temporal derivada directamente de la Modernidad y lo que es más grave, el posmodernismo no deja de ser algo sólo al alcance de esta “Modernidad”. Es decir, un privilegio de la crítica producida en el Norte Global.

La posmodernidad es una descripción que hace la modernidad de sí misma y como toda autorreferencia, es habitual que obvie, borre o ignore la descripción de quienes sufrieron su violencia. La misma historia social y económica occidental, permanece idealizada. En el fondo de todos los pensamientos elaborados desde el Norte Global, radica la falacia historicista de haber llevado o acercado un proceso de civilización. En el fondo, los

33 Khun, Thomas Samuel, *La estructura de las revoluciones científicas*, FCE, México, 1971.

paradigmas científicos y aquellos históricos, sociales y culturales se equiparán mientras que no suponen ahora posibilidades de progreso, sino posibilidades de destrucción.

El posmodernismo, además, anula cualquier proposición ética. Si entendemos esta forma de enmendar el estado actual del pensamiento como paradigma metodológico, nos daremos cuenta de que disponemos de herramientas valiosas, sobre todo aquellas que son críticas con la Modernidad Occidental. Así, el colonialismo y sus dispositivos, aunque desaparecidos, existen de forma subyacente a las relaciones sociales. Pero a la hora de preguntar sobre qué hacer con estas relaciones subyacentes, no encontraríamos ninguna respuesta.

No hay lugar para los proyectos colectivos ni la emancipación social, no hay lugar para la política ni la utopía. El posmodernismo se convierte en un sincretismo acrítico, relativista y deconstructivo, donde literariamente queda la melancolía. Más que paradigmas, nos encontramos ante una crisis paradigmática.

3.3 La trayectoria de Boaventura de Sousa Santos

Esta crisis paradigmática hizo que Boaventura se ocupara del Sur Global desde su base epistemológica. Durante los años ochenta, Boaventura confiaba en un nuevo paradigma posmoderno ante el que él entendía una crisis paradigmática. Un modelo de conocimiento moderno basado fundamentalmente en el que el positivismo debería superarse con un nuevo paradigma, el posmoderno. Esta idea la abandonó a principios de los años noventa, justamente cuando los modelos socialistas colapsaban.

La posmodernidad es una reacción de rechazo que implica los ideales de los valores modernos y, por tanto, la idea misma de emancipación social. Por entonces, era momento de reinventar la emancipación social. La transición epistemológica, social y política se convertían en autónomas, sujetas a lógicas diferentes, pero complementarias.

El posmodernismo había roto con dos barreras básicas. Por un lado, había puesto en cuestión el etnocentrismo Occidental; y por el otro, había evidenciado el agotamiento de su proyecto. No era suficiente. Dentro de esta celebración de la relatividad, se ocultan las relaciones desiguales entre el Norte y el Sur, haciendo imposible, además, la construcción de una ética: *La igualdad humana es una excentricidad occidental*³⁴. Constituye, al fin y al cabo, una metanarrativa, donde los hitos posmodernos están por encima de otros pensamientos. No hay respuestas éticas ni políticas al poscolonialismo.

34 Rorty, Richard, *Consecuencias del Pragmatismo*, Madrid, Tecnos, 1996, p. 342.

El colonialismo es originario de las sociedades Occidentales. El territorio colonizado siempre ha sido excluido de la relación dialéctica regulación-emancipación³⁵. Su opción es la de sufrir la violencia de la represión o la violencia de la asimilación. El capitalismo puede desarrollarse sin el colonialismo como relación política, pero no puede hacerlo en tanto que relación social, como colonialismo del saber-poder. Ambos están mutuamente constituidos, y aunque sólo cogen una parte de sí mismos cuando se relacionan (no pueden excluir y sobreexplotarlo todo), deben combatirse juntos. Son términos que no se confunden, pero que crean un par a la hora de combatirlos.

El agotamiento de la Modernidad es esencialmente el agotamiento propio del posmodernismo. Por un lado, prioriza la historia por encima del capitalismo: se aceptan *a priori* ciertas estructuras y luchas concretas. Además, no se reconocen o se trivializan de las diferencias provocadas por la relación colonial: el patriarcado, la explotación, la diferenciación desigual, el fetichismo de la mercancía, la dominación y el intercambio global desigual. El provincialismo europeo universaliza las prácticas coloniales.

Boaventura Santos propone pues un colonialismo de oposición, donde puedan ser pensadas las relaciones entre el sur y el norte, entre sur del sur, y el norte del sur, entre el sur del norte y el norte del norte. Los desafíos que marca el autor portugués son, en primer lugar, repensar el campo teórico de la emancipación social. Esta cuestión crea una necesidad ética y política dentro de un nuevo proceso de traducción.

En segundo lugar, la posición hacia la cultura y la filosofía Occidentales. El Estado, los derechos humanos, el secularismo, la racionalidad científica o la democracia no son patrimonio exclusivo de las sociedades Occidentales. Siempre han estado al servicio de la destrucción o la resistencia. Y, finalmente, la interculturalidad sin caer en el relativismo epistemológico. La propuesta final es el entendimiento de una lucha ahistórica, sin progreso o modernización.

3.4 El Sur Global es una metáfora.

Las ideas de Boaventura son modernas, pero estas ideas son ese tipo de ideas marginadas por la modernidad. Su preocupación por la cuestión del Sur Global desde su base epistemológica, hace visible una necesidad ética y política más allá del marco de pensamiento Occidental y, además, se aventura a trabajar los aspectos metodológicos de esta cuestión buscando una relación total, que no se reduce a invertir los roles de dominación.

35 Los términos “regulación” y “emancipación” son dos conceptos teóricos que forman parte del cuerpo filosófico de Boaventura de Sousa Santos; en este caso, una estructura social que tiene la suerte de “traducirse”. Hay más ideas: *una sociología emergente, un pensamiento abisal*, o un reconocimiento de la importancia de la naturaleza etc., *Cfr.*, Santos, *Epistemologías de Sur...*, pp. 313 y siguientes.

Su pensamiento llegó a la conclusión sobre la importancia de pensar de una manera diferente, y esta manera es **pensar desde el Sur Global y con el Sur Global**.

Esta nueva epistemología del Sur Global se basa en dos pilares fundamentales. El primero se llama *Ecología de los Saberes*; el segundo, la *Traducción intercultural*³⁶. La Ecología de los saberes se fundamenta en la idea de que no hay ignorancia propiamente dicha, y que es valioso aprender de los demás sin olvidar el mismo aprendizaje. Todo mediante un proceso de confrontación y diálogo.

La Traducción intercultural sería el procedimiento que permitiría crear inteligibilidad recíproca entre las experiencias del mundo, tanto las disponibles como las no disponibles. Entre estos dos parámetros, es necesario un proceso de traducción que Boaventura llama hermenéutica diatópica, es decir, la interpretación a través de los diferentes lugares, lugares o localizaciones.

Para articular esta tarea, es necesario identificar los residuos eurocéntricos heredados del colonialismo y presentes en sectores diversos de la vida colectiva, la educación, la política y el derecho de las culturas. Por otro lado, hay que revitalizar la herencia propia interrumpida por el colonialismo. Es decir, deconstruir para reconstruir, pero sin compases ni intervalos³⁷. Lo que quiere la idea de traducción es que todo pase a la hora y en todos los sentidos posibles. Así, se puede captar la relación hegemónica entre las experiencias y lo que hay más allá de estas relaciones.

Es una forma de incidir en el pensamiento y las prácticas. La hermenéutica diatópica es un trabajo de interpretación entre dos o más culturas con el objetivo de identificar preocupaciones isomórficas que existen entre ellas y las diferentes respuestas que proporcionan. Primero entre culturas, más adelante, entre las prácticas sociales y sus agentes³⁸. A pesar de todo ello, hay que replantearse si esta propuesta huye tal como reza de los modelos Occidentales. El proceso de traducción busca una equidad total desde la práctica, pero este es un anhelo que parte de una relación desigual y de dominio. Hay que recordar que Boaventura piensa y razona desde el Sur Global.

No se trata puramente de aspectos teóricos porque estos no podían ser pensados ni completados sin la experiencia de las víctimas. La reconstrucción de la emancipación social, implica pensar con el *sur global*. En este caso, pues, pensamos desde la experiencia de las víctimas y su resistencia. **Pensemos el Sur Global como una metáfora del sufrimiento humano**³⁹.

36 Sousa Santos, Boaventura de, *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*, Instituto Internacional de Derechos y Sociedades, Lima, 2010, pp. 43-54.

37 La idea original de Serqueberhan, de la que parte Boaventura, suponía dos tiempos diferenciados. Serqueberhan, Tsenay, *The Traditional Conception of Africans in the Perception* a "International Journal of Applied Science: 07(06):116-126, 2024, Cfr., pp. 22 y siguientes.

38 Boaventura trabajó los casos concretos de este proceso entre la *umma* islámica y el *Dharma* hindú. Sousa Santos, 1995, pp. 333-347 y 2003, pp. 441-445, *Opus. Cit. Refundación del Estado...*, p. 51.

39 Sousa Santos, *Refundación del Estado...*, p. 43.

4

El Ecofeminismo, la colonialidad del patriarcado y el Sur Global

Lo que más ha causado afectación en el Sur Global es haber concentrado sus energías en la adaptación o resistencia a las imposiciones del Norte Global. El Sur Global, entendido como sufrimiento del ser humano producto del capitalismo, ya no se piensa bajo este rótulo. La lucha cambia de escenario.

Las nuevas condiciones de posibilidad permiten articular la pluralidad de proyectos colectivos, no jerárquicos y de traducción por transformación social. La emancipación social se reinventa con utopías realistas, plurales y críticas. Genera una nueva concepción ética desde abajo, siendo autorreflexiva y crítica. Pasar de una acción conformista a una acción rebelde y apostar por el mestizaje o la hibridación.

La carencia de una ética universal nos lleva a un trabajo de traducción, la *hermenéutica diatópica*⁴⁰ y la confrontación pragmática de los resultados. El Sur Global como metáfora nos hace vivir nuestra experiencia a partir del reverso de la experiencia de los demás. *Lo que no nos es propio, puede ser propicio*⁴¹.

4.1 El Patriarcado

El patriarcado es la primera forma colonialista del ser y la primera colonialidad. Es un concepto que se legitima por su contrario al que siempre trasciende. Este contrario es intuitivamente la “mujer” pero es más que la *mujer*.

40 Sousa Santos, *Epistemologías del Sur...*, p. 73.

41 Sousa Santos, *Epistemologías del Sur...*, p. 267.

El patriarcado es el equivalente de la dominación, de la discriminación. De esta manera, “la mujer” se convierte en un conjunto de posibles emanaciones. Por ejemplo, el patriarcado se ha convertido en una fuerza histórica de la que derivan las exclusiones y marginaciones de hombres y mujeres. Sin embargo, ningún hombre fue excluido del registro histórico por razón de su sexo, como si ha pasado con las mujeres⁴².

Históricamente, la pregunta por el nacimiento del patriarcado resulta ociosa. Hay signos que apuntan hacia todos lados. De las épocas sociales antes de la escritura, interpretamos con más o menos fidelidad ciertas estructuras básicas del comportamiento humano. Pero desgraciadamente, el pensamiento simbólico nunca nos resultará del todo claro. Podemos pensar que originariamente había un matriarcado y que en algún momento fue colonizado por un patriarcado⁴³. Así, durante el período propiamente histórico veríamos signos evidentes de la perpetuación de este patriarcado. Todas las *damnatio memoriae* imaginables: la de Innana o Ishtar por Marduk del Imperio paleobabilónico o las de Hatshepsut y su familia por Ramsés II.

Sin embargo, si continuamos preguntando sobre las operaciones del patriarcado, la palabra se convierte en dialéctica. Así como hay una dominación, hay una resistencia. En un mundo culturalmente patriarcal no solo aparecen personajes singulares como la paria Flora Tristán, o verdaderos movimientos como las burladas “preciosas”. A veces aparecen incluso condiciones de posibilidad contradictorias: ¿era más libre Juana de Arco a finales del siglo XV que una mujer en la Primera Guerra Mundial?⁴⁴

La pregunta clásica *¿qué hay de las mujeres?*, que se formula Michelle Perrot, habla precisamente de eso. La mujer siempre ha sido, la historia no se entiende sin la mujer. La pregunta mejor sería: *¿qué hay sobre las condiciones de posibilidad del hecho de ser mujer?* Una pregunta que Perrot contesta históricamente. Fueran las que fueran, estas condiciones son las que ha marcado la estructura patriarcal y son condiciones de desigualdad⁴⁵.

Estas condiciones son más visibles cuando la parte oprimida reside o se rebela. No se trata de “la historia de la mujer”, si no de la historia de las experiencias excluidas, marginadas que de tanto en tanto han roto el silencio. Como estructura, el patriarcado puede obviar el contenido con el que opera. Puede ser abyectamente reduccionista, pero profundamente expansivo. En cuanto al patriarcado, no hay ningún ente particular, si no una relación estructural. Su colonialidad sobre el hecho de sentir de las personas particulares es precisamente su alienación como conceptos funcionales. De este modo, “la mujer” es “el racismo”, la “desigualdad de poder”, la “injusticia climática”.

42 Lerner, Gerda, *La creación del patriarcado*, Crítica, Barcelona, 1990, p. 21.

43 Este es una atractiva hipótesis, desde Gimbutas, Marija, *Dioses y diosas de la vieja Europa; 7000 3500 a. C.* (Istmo, Madrid, 1991), hasta el prólogo de Graves, Robert, *Los mitos griegos*, Ariel, Barcelona, 2012.

44 Pernoud, Régine, *La mujer en tiempos de las catedrales*, Andrés Bello, Santiago de Chile, 1999.

45 *Historia de las mujeres*, Duby, George y Perrot, Michelle, Taurus, Madrid Vol. I, Prefacio.

4.2 El ecofeminismo

Son precisamente los movimientos feministas surgidos en el Sur Global los que más han crecido, deberíamos añadir. Hoy, sin duda, son las mujeres de las organizaciones indígenas, los movimientos socioambientales y las ONG ambientalistas las que ocupan un lugar central⁴⁶. ¿Sería conveniente asimilar la feminización de las luchas con el feminismo? Hay que tomar medidas al respecto.

El feminismo vive hoy uno de los debates más intensos, conformando casi una ola en sí misma. Se percibe que la gravedad de las múltiples discusiones radica en un problema de identidad intelectual. Ahora no es posible definir un feminismo. Este debate está entre la exclusividad o la emancipación del cuerpo⁴⁷, pero más allá hay un fuerte carácter de sororidad, de sensibilidades comunes.

Todas las posiciones son comprensiones enfocadas a la emancipación y hasta cierta medida, conscientes de la necesidad de su superación. En este sentido, la feminización de la lucha es el equivalente a la lucha contra las colonialidades y sus dispositivos. Cuando se asume la lucha por la vida o el territorio, cualquiera pertenece a una lucha contra las colonialidades, sea como una elección consciente o como una obligación ineludible.

Más allá de la cuestión teórica, los feminismos encuentran isomorfismos ante las mismas angustias. La lucha contra el patriarcado admite diferentes localidades, también la crítica al individualismo de las sociedades modernas o el capitalismo. Además, hay una situación histórica concreta de la que se parte y que abre nuevas vías de pensamiento. Hay una ampliación de temáticas donde han quedado cortas las preocupaciones de los feminismos clásicos o liberales. Hoy el debate surge de la territorialidad, los cuerpos, las representaciones, alimentando constantemente la reflexión: ***el cuerpo es el territorio***⁴⁸.

Es de esta manera que el ecofeminismo, como cualquier otra forma de pensar desde el feminismo, no podría erigirse por encima de ningún otro movimiento. Su existencia es el afán de su desaparición. Reconocer la interdependencia con la naturaleza y expresar algo que cuestiona la lógica del capital, es un acto que surge de la experiencia de la exclusión y la marginación.

46 Svampa, Maristrella, *Feminismos del sur y ecofeminismos* a “Nueva Sociedad”, Buenos Aires, 2015.

47 Llevadot, Laura, *No somos histéricas, somos históricas: Žižek, Butler y el problema de la diferencia sexual* a “Revista de Historia de las Ideas Políticas”, Madrid, 2020.

48 *Opus. Cit.* Svampa, *Feminismos del sur...*, nota 3.

Aunque el término ecofeminista apareció en los años setenta, y los trabajos han crecido exponencialmente volviéndose complejos, la inspiración surgió a partir de dos cuestiones. En primer lugar, el ecofeminismo entendido como una crisis social de carácter antropológico. En segundo lugar, de la analogía que dice que la dominación de la naturaleza por la cultura es el equivalente de la dominación del hombre hacia la mujer. Es decir, la dominación de la naturaleza como competencia humana y su transliteración a la dominación social.

La explotación de la mujer y la explotación de la naturaleza son equivalentes dentro de un mismo sistema de dominación. La naturaleza es sobreexplotada y la mujer mercantilizada, por ejemplo. El patriarcado domina la fertilidad y hace uso de la destrucción⁴⁹. Ante esta realidad subyacente, convendría volver a la naturaleza, pero de una manera cultural, radical y espiritual, alejada de las ideologías⁵⁰.

En los años noventa, el ecofeminismo rechazó su incipiente cuerpo teórico. Ya no una singularidad de ecofeminismo, sino “ecofeminismos”. El ecofeminismo incluía la interseccionalidad, el examen entre géneros, razas y los movimientos de liberación y justicia social. Una nueva sensibilidad de análisis sobre la subordinación y la sobreexplotación.

La lógica de la estructura patriarcal es la reducción de las cosas a recursos, producto de un modelo de pensamiento que define la Modernidad. La imposición de una jerarquía de género donde la inmanencia del otro es negada, generando una ética dual de dominación inherente. **La economía patriarcal es la instrumentalización, de los seres humanos, de los animales y la naturaleza. Una explotación y destrucción continúa.**

El ecofeminismo llega así a las colonialidades que se sufren experimentalmente. El patriarcado no solo es una dominación material que condiciona los medios de vida. **El patriarcado es una colonialidad del ser.** El territorio material, objetivo, es a la vez el cuerpo: forma un *continuum* donde al permanecer organizadas, se dibujan los males y las alternativas⁵¹. Es decir, rompiendo o eliminando la dicotomía jerárquica entre cuerpo y naturaleza, entre el exterior y el interior. **El ecofeminismo es un espacio común de las relaciones cuerpo-territorio, donde colonizar un cuerpo resulta la violación de conquistarlo.**

El ecofeminismo es la postura feminista que responde a un orden simbólico patriarcal que domina la cultura. Preservar la cultura equivale a dominar la naturaleza, un equivalente de dominio de la mujer que, a la vez, ya dominaba el patriarcado. Es patente que la naturaleza siempre ha sido una reivindicación filosófica.

49 D'Eaubonne, François, *Le féminisme ou la mort*, Gallimard, Paris, 1974. Consideramos como la primera obra ecofeminista en Carson, Rachel, *Silent Spring*, Houghton Mifflin, Boston, 1962.

50 Griffin, Susan, *Woman and Nature: The Roaring Inside Her*, Harper & Row, NY, 1978.

51 Cruz Hernández, Delmy Tania, (Tesis doctoral), *Nosotros como mujeres qué somos: ante la desposesión, la insubordinación y la defensa de los cuerpo-territorio*, CIESAS, Ciutat de Mèxic, 2020, p. 241.

4.3 Acción ecofeminista y el Sur Global

El pensamiento patriarcal es una estructura de pares desiguales⁵². Esta es la fuerza que le da su seguridad sistémica. Espiritualmente, el patriarcado es una estructura lógica armada para defenderse de las dificultades dialécticas. Cuando lo necesita, es capaz incluso de producir *solapamientos*⁵³.

A pesar de ello, el patriarcado tiene grietas. La acción ecofeminista debe ir más allá de sus propias dificultades. No se trata profundizar en el debate entre esencialismo y performatividad. Ambas visiones resultan útiles. Nuestro contexto es el resultado de una constitución determinada del antropocentrismo. Hay un modelo de humanidad y sus constelaciones de significados. Lo ideal es que la humanidad se entienda y comprenda en parte por lo que no es: La humanidad (no) es la anormalidad...

Por otro lado, hay una cuestión fundamental sobre el valor. David Ricardo hacia 1817 concluía, con lógica, que los beneficios eran producto del pago de la fuerza derivada de los trabajadores, un robo!⁵⁴ Esta es la invisibilidad de las mujeres y el Sur Global. Los valores productivos son una engañifa. De esta manera el capitalismo crea espacios de producción no productivos, espacios indivisibles. El trabajo que realizan las mujeres ocupa estos espacios. La mujer debe ser invisible para el capitalismo, donde su valor no debe ni siquiera constar:

(...) se constituyó, se ha constituido y se mantiene por medio de la subordinación de las mujeres, de la colonización de los pueblos “extranjeros” y de sus tierras, y de la naturaleza⁵⁵

¿Podríamos hablar del mismo régimen de invisibilidad entre el espacio productivo de la mujer y el Sur Global como una generalidad de carencias? ¿Se alinea de la misma manera? Hay que recordar que debemos cuidar. Solo con carácter pedagógico diremos que podemos distinguir entre dos grandes vertientes de los ecofeminismos. Ecofeminismos de carácter espiritualista y ecofeminismos de carácter constructivista.

52 Pascual Rodríguez, Marta y Herrero López, Yayo, *Ecofeminismo, una propuesta para repensar el presente y construir el futuro* a “Ecologistas en Acción”, CIP-Ecosocial – Boletín ECOS nº 10, 2010.

53 Amorós C., *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Barcelona, Anthropos, 1991.

54 Ricardo, David, *Principios de economía política y tributación, opus.cit.* Galbraith, *Historia de la economía*, Ariel, Barcelona, 1989, p. 107.

55 Shiva, Vandana y Mies, Maria, *Ecofeminismo. Teoría, crítica y perspectivas*, Icaria, Barcelona, 1997.

La primera propuesta apuesta por un vínculo esencial entre la mujer y la naturaleza. La segunda propuesta, entiende que esta relación se sustenta sobre una construcción social⁵⁶. A pesar de todo, hay una imposición moral: ***Desafiar al patriarcado actual es un acto de lealtad hacia las generaciones futuras y la vida, y hacia el propio planeta***⁵⁷.

Esta urgencia “moral” pone la luz al problema esencial, el patriarcado y su violenta colonialidad. La división del trabajo, por ejemplo, es la estructura social por excelencia, es una división social sexuada del trabajo. Esta división posiciona a las mujeres a la invisibilidad. Todo el mundo al que pertenece son los cuidados. En su forma originaria patriarcal, los cuidados constituyen un resultado necesario de la reproducción y en consecuencia del cuidado de la naturaleza. La tarea es ingente y negada dentro de las razones generales de la productividad.

Estamos siguiendo a Yayo Herrero. Si el feminismo se dio cuenta de que la naturalización de la mujer era una herramienta para legitimar el patriarcado, el ecofeminismo comprende que no se trata de “renaturalizar” a las mujeres, sino de volver vehementemente las cosas a su origen: *No hay reino de la libertad que no debía atravesar el reino de la necesidad. No hay reino de la sostenibilidad si no se asume la equidad de género*⁵⁸. El cuidado deberá ser sostenido y ser la inspiración, de una sociedad justa y ecológicamente sostenible.

Las mujeres y la naturaleza son el Sur Global.

56 Puleo, Alicia H., Segura, Cristina. y Cavana, María Luisa (coord.), *Mujeres y ecología: historia, pensamiento y sociedad*, Laya, Madrid, 2005.

57 Caldecot, Léonie y Leland, Stephanie, *Reclaim the Earth: Women Speak out for Life on Earth*, The Women Press, Londres, 1983.

58 Pascual y Herrero, *Ecofeminismos...*, p. 8.

Conclusiones

El Sur Global no es un topónimo, nació como un sentimiento y cae inevitablemente a las dificultades teóricas de la sensación, de la experiencia, recalcitrantes por el pensamiento Occidental. Primero llamó a un fraile, y mientras el Sur trataba de diferenciarse del Este y el Oeste, se dibujó una línea fantástica, *la géographie, la guerre*⁵⁹.

Después aparecieron las disquisiciones académicas. La realidad práctica se imponía a los modelos teóricos. Se formulaba lentamente la noción de Sur Global. Los resultados de debatir la poscolonialidad excitaban nuevas preocupaciones. El colonialismo invitaba a su fragmentación, a sus dispositivos, a sus exabruptos coloniales.

Las colonialidades se convierten en un modelo imposible donde cada cosa debe ser llamada. Hay generalidades y falta una metodología para hacerse cargo. Esto abre al pensamiento nuevas metodologías que se imbriquen con el Sur Global, desde todas las posibilidades, sin ignorar otros lenguajes y con un tono emancipatorio.

Entonces, el Sur Global se convierte en una metáfora del sufrimiento humano. Este sufrimiento es fruto de la desigualdad y la marginación. El Sur Global dispone del beneplácito de conformar un diálogo de igualdad, donde todas las partes sean escuchadas. Pero el dispositivo principal de este desequilibrio es el patriarcado. Un sistema de pensamiento dual que se sustenta en la desigualdad. Si hay que pensar la hermenéutica diatópica a partir de la experiencia de las personas y comunidades marginadas, es necesario un paso necesario.

El anverso del patriarcado es “la mujer”, que se convierte en la esencia misma del dominio patriarcal. Sin embargo, la mujer sólo es visible cuando desafía al patriarcado y, por tanto, extensible a cualquier revuelta sobre su colonialidad. Gracias al feminismo, nos damos cuenta de que todavía estamos lejos de un entendimiento.

El ecofeminismo es una postura beligerante necesaria, una actitud vehemente y transformadora. Representa, ahora mismo, una de las mejores estrategias hacia la violencia evidente pero sorda del Norte Global. La expansión de diferentes problemas y temáticas que han aparecido en el feminismo, encuentran una convergencia crítica dentro de las comunidades ecofeministas.

⁵⁹ Lacoste, Yves, *La Geografía: un arma para la guerra*, Anagrama, Barcelona, 1977.

Bibliografía

Amorós C., *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Anthropos, Barcelona, 1991.

Baudot, George, *Utopía e historia en México. Los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-1569)*, Espasa-Calpe, Madrid, 1983.

Bolívar, Simón, *Carta de Jamaica (1815)*, INEH, Ciudad de México, 2021, p.75.

Brandt, Willy, *North-South: a programme for survival; report of the Independent Commission on International Development Issues*, UNESCO, Hamburgo, 1980.

Caldecot, Léonie y Leland, Stephanie, *Reclaim the Earth: Women Speak out for Life on Earth*, The Women Press, Londres, 1983.

Carson, Rachel, *Silent Spring*, Houghton Mifflin, Boston, 1962.

Childe, Vere Grodon, *Man Makes Himself*, Pitman Publishing, Londres, 1936.

Cruz Hernández, Delmy Tania, (Tesis doctoral), *Nosotros como mujeres qué somos: ante la desposesión, la insubordinación y la defensa de los cuerpo-territorio*, CIESAS, Ciutat de Mèxic, 2020.

Dados, Nour y Connell, Raewyn, *The Global South* en "American Sociological Association", 2012.

D'Eaubonne, François, *Le féminisme ou la mort*, Gallimard, Paris, 1974.

Escobar, Arturo, *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*, Editorial el perro y la rana, Caracas, 2007.

Falso-Borda, Orlando, *Ciencia propia y colonialismo intelectual*, Oveja Negra, Bogotá, 1971.

Fanon, Frantz, *Los condenados de la tierra*, Ministerio de Trabajo, Empleo y Previsión Social, La Paz, 2016.

Gray, Kevin i Gills, Barry K, *South-South cooperation and the rise of the Global South* en "Third World Quarterly": 37 (4), 2016.

Griffin, Susan, *Woman and Nature: The Roaring Inside Her*, Harper& Row, NY, 1978.

Harden-Wolfson, Emma *et.al.*, *Moving Beyond "North" and "South": Global Perspectives on International Research Collaborations* en "Journal of Studies in International Education". 2019.

Khun, Thomas Samuel, *La estructura de las revoluciones científicas*, FCE, México, 1971.

Lacoste, Yves, *La Geografía: un arma para la guerra*, Anagrama, Barcelona, 1977.

Lees, Nicholas, *The Brandt Line after forty years: The more North-South relations change, the more they stay the same?*, en "Review of International Studies": 47 (1), 2021.

Lerner, Gerda, *La creación del patriarcado*, Crítica, Barcelona, 1990.

Llevadot, Laura, *No somos histéricas, somos históricas: Žižek, Butler y el problema de la diferencia sexual* a "Revista de Historia de las Ideas Políticas", Madrid, 2020.

Maldonado-Torres, Nelson, *Sobre la colonialidad del ser: contribuciones la desarrollo de un concepto*, Duke University, Carolina del Norte, 2007.

Merhing, Franz, Carlos Marx. *Historia de su vida*, Editorial Cenit, Madrid, 1936.

Mignolo, Walter y Gómez, Pedro Pablo, *Estéticas decoloniales. Sentir, pensar, hacer en Abya Yala y la gran comarca*, UDFJC, Bogotá, 2012.

Nicola, Vincenzo di, *The Global South: An Emergent Epistemology*, en "O Crack Social, Drogas & Direitos Humanos", edición de Paulo Silveira, Porto Alegre, 2017.

Pascual Rodríguez, Marta y Herrero López, Yayo, *Ecofeminismo, una propuesta para repensar el presente y construir el futuro* a "Ecologistas en Acción", CIP-Ecosocial – Boletín ECOS nº 10, 2010.

Puleo, Alicia H., Segura, Cristina. y Cavana, María Luisa (coord.), *Mujeres y ecología: historia, pensamiento y sociedad*, Laya, Madrid, 2005.

Quijano, Aníbal, *Cuestiones y horizontes. De la dependencia histórico-estructural de la colonialidad/ descolonialidad del poder*, UMNSM-CLACSO, Buenos Aires, 1992.

Oglesby, Carl, *After Vietnam, What?* en "Journal Commonweal": 90 (001), 1969.

Prebisch, Raúl, *El desarrollo económico de la América Latina y algunos de sus principales problemas* a "El Trimestre Económico": 16(63), 1949.

Ricard, Robert, *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes de la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, FCE, Ciutat de Mèxic, 2017.

Rorty, Richard, *Consecuencias del Pragmatismo*, Tecnos, Madrid, 1996.

Rubial García, Antonio, *La evangelización de Mesoamérica*, CONACULTA/Tercer Milenio, México, 2002.

Serqueberhan, Tsenay, *The Traditional Concepcion of Africans in the Percepcion* a "International Journal of Applied Science": 07(06):116-126, 2024.

Suavy, Alfred, *Trois mondes, Une planète*, en "L'Observateur", n°118, 1952.

Sousa Santos, Boaventura de, *Una epistemología del Sur, la reinención del conocimiento y emancipación social*, Siglo XXI, México, 2009.

Sousa Santos, Boaventura de, *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*, Instituto Internacional de Derechos y Sociedades, Lima, 2010.

Shiva, Vandana y Mies, Maria, *Ecofeminismo. Teoría, crítica y perspectivas*, Icaria, Barcelona, 1997.

Svampa, Maristrella, *Feminismos del sur y ecofeminismos* a "Nueva Sociedad", Buenos Aires, 2015.

Semblanza curricular

Yuri Tapia Ribas (Ciudad de México, 1980) es doctor cum laude en Filosofía Contemporánea y Estudios por la Universidad de Barcelona y actualmente es candidato a doctor en el programa de Culturas Medievales en la misma universidad. Su línea de pensamiento se centra en el análisis de la historia de la cultura, entre las expresiones intelectuales, literarias y artísticas.

Sus últimas publicaciones se han centrado en las expresiones medievales del valle de México durante el siglo XVI. Asimismo, es autor de algunos cuentos en lengua catalana en diferentes casales catalanes de América.

Es profesor universitario en el Instituto Cultural Helénico en la Ciudad de México, impartiendo diversas asignaturas a nivel licenciatura y maestría, así como distintos cursos y diplomados propios en la misma institución.

El presente artículo es fruto de una colaboración con la asociación Taula per Mèxic, donde se encuentra el resultado tanto de la reflexión académica como de la experiencia personal del autor.

Producido por:

Autor: Yuri Tapia Ribas

Coordinación técnica: Eunice Elenes y Melina Di Fabrizio

Traducción: Jennifer Elenes

Diseño editorial: Ana María Herrera

En colaboración con:



**TAULA
PER
MÈXIC**

