



AVISO LEGAL

Artículo: Reflexiones para superar el antropocentrismo desde una práctica comunitaria

Autores: Herrera Govea, Analía; Loa Zavala, María Rosa

Fue publicado en la revista: *Cuadernos Americanos*. Nueva época, vol. 1, año XXXVII, núm. 183 (enero-marzo de 2023), ISSN: 0185-156X

Forma sugerida de citar: Herrera, A., y Loa, M. R. (2023). Reflexiones para superar el antropocentrismo desde una práctica comunitaria. *Cuadernos Americanos*, 1(183), 113-138. <https://rilzea.cialc.unam.mx/jspui/>

D.R. © 2023 Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán, C.P. 04510
México, Ciudad de México.

Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe
Piso 8 Torre II de Humanidades, Ciudad Universitaria, C.P. 04510
Ciudad de México.

<https://cialc.unam.mx/>

Correo electrónico: cialc-sibiunam@dgb.unam.mx

Los derechos patrimoniales pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Excepto donde se indique lo contrario, este contenido en su versión digital está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial-Sin derivados 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0 Internacional).

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>



Con la licencia BY-NC-ND usted es libre de:

- › Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.

Bajo los siguientes términos:

- › Atribución: usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Pueden hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.
- › No comercial: usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.
- › Sin derivados: si remezcla, transforma o crea a partir del material con propósitos comerciales.

Esto es un resumen fácilmente legible del texto legal de la licencia completa disponible en:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>

En los casos que sea usada la presente obra, deben respetarse los términos especificados en esta licencia.

Reflexiones para superar el antropocentrismo desde una práctica comunitaria

Por *Analia* HERRERA GOVEA*
y *María Rosa* LOA ZAVALA**

Superar la idea de desarrollo

EL PRESENTE SIGLO ha estado pleno de movimientos políticos, crisis y reflexiones que retoman las cosmovisiones y las experiencias de culturas que en otro tiempo eran pensadas como bárbaras o poco desarrolladas. Ha sido el caso porque los efectos de devastación ecológica, de injusticia económica y de exclusión ideológica han dejado ver, en toda su magnitud, lo ilógico del modelo actual. Un modelo basado en la homogeneización cultural que pretende que todos tengamos la misma cosmovisión del mundo, así como una insensibilidad hacia las necesidades de otros seres humanos y formas de vida con las que cohabitamos el planeta. Lo anterior ha devenido en la sobreexplotación de recursos que no pueden renovarse y dejan un problema transgeneracional sin vuelta atrás.

Creemos que es importante analizar las propuestas que América Latina y la periferia implementan desde sus resistencias. La razón radica en que tales perspectivas se oponen a las nociones de progreso que implican necesariamente la violencia, el hambre, la sequía y, por lo tanto, la muerte. Muchas de las ideas vigentes sobre ciencia, desarrollo, tecnología, felicidad, seguridad etc., emanan de un discurso forjado en el siglo xvii, el cual es completamente incompatible con los procesos de la biosfera. Tal como afirma Yayo Herrero López, antropóloga y agrofeminista: “Este crecimiento masivo e ilimitado, que apoya en el manejo a gran escala a los

* Miembro del proyecto de agricultura urbana “El Terreno del Tío Chayote”, desarrollado en Xochimilco, Ciudad de México; asistente de producción y reportera en algunas series de Radio Educación, México; e-mail: <analiaherrera@gmail.com>.

** Profesora del Colegio de Ciencias y Humanidades, Plantel Oriente, de la Universidad Nacional Autónoma de México; e-mail: <hoycomoayer82@gmail.com>.

materiales contenidos en la corteza terrestre, conduce sin remedio a profundizar el deterioro del patrimonio natural, tanto por la extracción de recursos no renovables, como por la generación de residuos, resultando en el extremo globalmente inviable”.¹

La realidad devastada en que vivimos impone la necesidad de comenzar la construcción de un modelo incluyente de aquello que, hasta ahora, se ha mantenido marginado. En tal sentido podemos pensar una nueva forma de vivir que propicie el mantenimiento de la vida en equidad y considere las relaciones interpersonales, económicas, políticas y tecnológicas en territorios con miras a regenerar el medio ambiente, así como la producción de alimentos nutritivos que no impliquen la deforestación ni el envenenamiento de la tierra.

Es importante reconocer que con frecuencia las mujeres han plantado cara al sistema de explotación capitalista, pugnando por justicia y autonomía. Tanto en las urbes como en el campo, ellas han promovido la defensa de la tierra, de las tradiciones y de los saberes precoloniales con la intención de transformar el modelo patriarcal capitalista que se esfuerza por dividir, extraer y dominar.

La lógica dicotómica se manifiesta en muchas dimensiones, por ejemplo, la marginación económica del Sur frente al Norte, o el estigma del campo como sinónimo de atraso y pobreza, en contraste con la urbe que es civilizada y rica. También se traslapa a la relación entre mujeres y hombres en la que la mujer es sinónimo de cuidado de la familia, alimentación y casa, mientras que el hombre es abasto de insumos, trabajo y dinero. El modelo capitalista normaliza e invisibiliza el trabajo no remunerado de las mujeres y mantiene una separación en los roles de género que no permite unificar las relaciones interpersonales sino que divide y desnaturaliza.

Un horizonte que logra integrar los saberes femeninos es la propuesta agroecológica; allí se ha abierto un diálogo que propone la superación de las desigualdades sociales y de género. En las actuales condiciones de existencia, el feminismo comunitario nos parece un buen parámetro para renovar estas cuestiones, sin

¹ Yayo Herrero López, “Feminismo y ecología: reconstruir en verde y violeta”, en Roser Manzanera Ruiz, Carmen Miguel Juan y Vanessa Sánchez Maldonado, coords., *Medio ambiente y desarrollo: miradas feministas desde ambos hemisferios*, Fernando López Castellano, ed., Granada, Universidad de Granada/Fundación IPADE, 2013, pp. 67-86.

embargo, reconocemos que estamos en un entorno diferente al que surgió: si bien tenemos un pasado indígena, nuestra cultura ha cambiado en muchos sentidos, desde la lengua hasta nuestras tradiciones, pues estamos situadas en un espacio urbano e individualista en donde no hay *comunalidad*.

Dicotomía o unidad

LA discusión sobre el cambio de paradigma responde, como hemos visto, a problemas de sostenibilidad y desarrollo económico estrechamente relacionados con cuestiones de distribución de riqueza, desigualdad social e injusticia de género. Sin embargo, consideramos importante explorar las fuentes ideológicas del paradigma dicotómico, pues éstas tienen un alcance significativo en la reproducción de ciertas prácticas que se repiten constantemente. El objetivo del presente trabajo es revisar las bases sobre las cuales se sustenta el modelo antropocéntrico occidental civilizatorio que tiene a la humanidad en jaque y propiciar la reflexión sobre los tipos de modernidad alternativa.

La dicotomía como punto de partida

ENTRE las formas de comprender y vivir el mundo, la perspectiva ecológico-mundial ha adquirido en las últimas décadas una importancia significativa. La crisis ambiental que vivimos nos lleva a suspender nuestro juicio y abrir el interrogante sobre los principios y las premisas que organizan nuestra relación con el entorno humano y extrahumano. La visión ecológico-mundial pone de manifiesto que la Naturaleza no es un componente pasivo que circunda a la humanidad, sino un agente dinámico y vivo con quien coexistimos.²

No es posible analizar los problemas sociales de la actualidad sin revisar el entorno ecológico en el que se enmarcan. Es relevante y urgente vislumbrar que ambas esferas se encuentran fuertemente vinculadas entre sí, pues la relación entre ellas no carece de dina-

² Jason W. Moore, “De objeto a *oikeios*: la construcción del ambiente en la ecología-mundo capitalista”, *Revista Sociedad y Cultura* (La Serena, Chile, Cooperativa de Estudios Históricos y Ciencias Sociales), núm. 2 (2014), pp. 87-107.

mismo y contrariedad. Gran parte de los discursos medioambientales insiste en hablar de las repercusiones que la práctica humana ha tenido en el ambiente. Sin embargo, esta polarización enfatiza la lógica bilateral que fundamenta el discurso antropocéntrico y que aún se encuentra lejos de integrar ambos contrarios en un movimiento dialéctico.

El planteamiento antropocéntrico coloca al ser humano como núcleo de todas las relaciones de la existencia y la realidad, con lo cual también adquiere una responsabilidad mayor sobre las otras especies y reinos biológicos. El ser humano se convierte en dador de sentido y de orden en el mundo. Pero ¿qué significa otra perspectiva?; a saber, pensar que la actividad humana simplemente está dentro del tejido de la vida, es decir, ¿qué pasa si se piensa la ecología-mundo como una representación de las interacciones propias de la Naturaleza, donde todas las especies y reinos se construyen y reconstruyen elaborando múltiples ambientes que configuran la totalidad del sistema-mundo?

La visión predominante tiene un largo camino recorrido, particularmente desde la tradición de Occidente. La lógica dualista es una herencia muy antigua que recibimos de las culturas medio-orientales, consideradas en la historia universal como la cuna de la civilización. Ahí podemos encontrar los principios y prácticas que transforman y organizan nuestra sociedad, la cultura y muchos de nuestros paradigmas para dar sentido a una necesidad histórica y económica.

En la mentalidad de muchos seres humanos opera una serie de preceptos sobre la Naturaleza de los cuales no nos damos cuenta, por ejemplo, la creencia de que la Naturaleza es un objeto, *algo* que ocupa un espacio pero que carece de conciencia y, por lo tanto, de derechos. Desde esta lógica, el pensamiento occidental se ha planteado una diferencia ontológica entre el ser humano y todo lo demás, es decir, entre *res extensa* y *res cogitans*. Esta diferencia es la que valida la explotación de la Naturaleza como un mero recurso para satisfacer las necesidades de los seres que sí piensan y sí tienen voluntad.

La afirmación anterior, consolidada con Descartes, se conoce como la lógica dualista cartesiana, la cual implicó la separación tajante entre Naturaleza y sociedad y dio paso a una cadena de

oposiciones binarias que a la fecha mantienen la dinámica de confrontación entre ambos elementos. En esta cadena el ser humano posee la cualidad de ser racional, de analizar, comprender y aprehender su ambiente. La racionalidad lo pone por encima de todas las otras especies y reinos con quienes cohabita porque es capaz de transformar el entorno en función de sí mismo. Dicha racionalidad se manifiesta en la ciencia, la tecnología y el lenguaje lógico y constituye la diferencia que nos separa de las otras especies y abre el camino para la bifurcación.

Dentro del amplio listado de oposiciones que se encuentran en la lógica binaria están los siguientes: salvaje/civilizado, mujer/hombre, superstición/ciencia, individuo/sociedad, cuerpo/razón. Pero ¿en qué consiste concretamente dicha dicotomía? Si bien es cierto que Descartes no dice explícitamente que el mundo debe separarse, su método científico se sustenta en la idea de que lo único que garantiza el conocimiento de la realidad es nuestra capacidad de pensarlo, particularmente de ponerlo en duda.³

La afirmación de que la experiencia se subsume al pensamiento, o a nuestra sospecha, implica que nuestras experiencias sólo son válidas en la medida en que pueden ser explicadas por el discurso matemático y cuantitativo. Como muestra tenemos al plano cartesiano que contiene todo lo que esté dentro del espacio y el tiempo subjetivo.

Las aportaciones cartesianas dieron lugar al avance científico-tecnológico, con la finalidad de superar la coerción religiosa y el poder monárquico. En su momento este movimiento permitió que el pensamiento desplegara una independencia respecto del dogma religioso, ya que paulatinamente posibilitó que la filosofía y otras ciencias exploraran discursos más empíricos, basados en la observación. Tales prácticas propiciaron el surgimiento de nuevas ciencias y nuevos métodos reproducibles y cuantificables. Sin embargo, tuvo otro costo: la desustancialización de la Naturaleza.

Para comprender la consecuencia de ese movimiento debemos empezar por señalar qué significó que el discurso científico se desmarcara del discurso mágico-tradicional y este último se convirtiera en sinónimo de superstición, algo malo y falso. La validez

³ René Descartes, *Meditaciones metafísicas* (1641), Francisco Larroyo, est. introd. y notas, México, Porrúa, 2000 (Col. *Sepan cuantos...*, núm. 177).

del conocimiento científico estaba sustentada en la premisa de que lo objetivo, a saber, lo verdadero, era alcanzable si se desvinculaba al sujeto del prejuicio, es decir de la creencia tradicional, mística y espiritual. Y en su lugar se analizaba la experiencia bajo la lógica impecable de la razón.

Cada punto en el plano cartesiano era sólo un objeto, lo que lo convertía ontológicamente en algo manipulable, desmembrable, domesticable y destinado al uso; la cosificación de la Naturaleza permite que ésta sea utilizada y explotada. Todo en función de un bien mayor, el desarrollo de la humanidad para alcanzar el conocimiento, la libertad y la verdad.

El discurso reductivo por la objetivación de la realidad que acarrió la modernidad desarticuló nuestra pertenencia como especie a la unidad de la Naturaleza. Ya desde Aristóteles hay una clara supremacía de lo humano sobre otras especies, del hombre sobre la mujer y del civilizado sobre el bárbaro. Sin embargo, con la modernidad el discurso que cosifica a la Naturaleza abre la puerta a un desarrollo industrial que explota los recursos a una escala desmedida. Este modelo dicotómico es el que se encuentra actualmente en crisis y, a pesar de que sigue aplicándose para justificar actos bárbaros de explotación y violencia, sufre cada vez más la protesta de individuos y comunidades.

Tener claro que los conflictos socioambientales se viven desde un plano ideológico nos permite reconocer que la relación entre sociedad y Naturaleza se sostiene desde la percepción que algunos seres humanos tienen de ésta, como cosa y no como sujeto. Lo que, a su vez, permite reconocer que la lucha por los recursos no es sólo por obtener más materia o más riqueza, sino también por mantener las ideas y significados que sostienen el poder en determinadas esferas.⁴

En esta cosmovisión la tecnología adquiere la función de una herramienta que agiliza los procesos de explotación. Para el antropocentrismo, la tecnología, además de reivindicar su supremacía sobre las otras especies, permite la manipulación y transformación de su entorno para hacer su vida más cómoda y accesible. Para el

⁴ Paola Velasco Santos, “Ecología política, antropología y los problemas socioambientales en la actualidad: una breve introducción”, *Ruta Antropológica. Revista Electrónica* (UNAM), año 3, núm. 5 (septiembre de 2016), pp. 1-17.

hombre moderno, no tener la necesidad de desplazarse para conseguir agua debido a que ésta se encuentra entubada, o no tener que cazar sino sólo jalar un carrito dentro de una bodega, es símbolo de riqueza y de poder.

A lo anterior podemos sumar que la tecnología, dentro de esta lógica de explotación, es propia del horizonte masculino, por ello la ciencia, el conocimiento y la educación se ofrecen particularmente a los hombres; mientras que las labores del hogar, del cuidado de la familia y la alimentación son el territorio de lo femenino. En resumen, para el pensamiento moderno que enaltece ciertos valores —por ejemplo, la transformación por encima de la estabilidad o la transgresión de los principios de la Naturaleza (progreso) por encima de los tiempos y ritmos propios de ésta—, el mantenimiento de la vida no se valora tanto como la agilización de procesos.

La función de la tecnología en este sentido consiste en mediar entre el ser humano y la Naturaleza; se comporta como una estructura extrínseca que la contiene y la domina. El discurso antropocéntrico se fundamenta sobre una lógica dominante, se ha consolidado como una fuerza ideológica monopolizadora pero no es la única de la especie humana. Se trata en realidad del resultado de una serie de eventos y coyunturas históricas que han simplificado la manipulación de la Naturaleza pero que definitivamente no representa a toda la humanidad, pues como afirma Jason Moore, historiador medioambiental y economista político: “El otro argumento, que es el que ha ganado tanta popularidad, consiste en reconfigurar la historia del mundo moderno como la edad del hombre, el ‘Antropoceno’. Éste es un viejo truco capitalista: decir que los problemas del mundo son los problemas creados por todos, cuando en realidad han sido creados por el capital”.⁵

Lo anterior nos señala que la transformación más radical del paisaje, del ambiente y de las relaciones intersubjetivas se lleva a cabo a partir de la revolución tecnológico-industrial derivada del capitalismo. Esta transformación no sólo trajo consigo la modificación del entorno, sino también la forma de ver y entender la Naturaleza “como algo ‘ahí fuera’, fuera de la sociedad, pero que

⁵ Jonah Wedekind y Felipe Milanez, “Entrevista a Jason Moore: del Capitaloceno a una nueva política ontológica” (2016), Joaquim Muntané Puig, ed. y trad., *Ecología Política. Cuadernos de Debate Internacional* (Barcelona, Fundació ENT/Icaria Editorial), núm. 53 (julio de 2017), pp. 108-110, p. 109.

incluye mucha gente no blanca, muchas mujeres, quizá incluso la mayor parte de la humanidad”.⁶ Tenerlo presente en el análisis ecológico-mundial permite reconsiderar los principios desde los cuales se pensarán los problemas y las soluciones.

Mantenernos en el antropocentrismo sin más nos obliga a abandonar las visiones territoriales locales a favor de las globales, con lo cual nos sumaremos a las políticas globales basadas en relaciones desiguales, como lo asevera la antropóloga colombiana Astrid Ulloa: “asociar estos procesos sólo a la noción dual de naturaleza-cultura, sin considerar todos los contextos políticos, sociales, culturales y económicos, implica un desplazamiento de procesos clave causantes del cambio climático, y presenta los procesos extractivos contemporáneos como marginales en la transformación ambiental”.⁷

El desequilibrio al que ha llevado esta lógica de bifurcación se encuentra en un punto crítico en donde el valor de la vida y la libertad se encuentran por debajo de la acumulación; como señala Vandana Shiva: “la globalización es un sistema violento, impuesto y mantenido mediante el uso de la violencia. Cuando se eleva el comercio por sobre las necesidades humanas, el apetito insaciable de los mercados globales por obtener recursos se satisface desatando nuevas guerras para obtenerlos”.⁸

En el capitalismo la explotación de la Naturaleza adquiere dimensiones estratosféricas que colocan a nuestra época como un punto sin vuelta atrás, la huella de carbono que se ha generado desde la revolución industrial ha transformado completamente el ambiente en el que coexistimos con otros seres, al grado de desaparecer especies animales y vegetales, ocasionar un agujero en la atmósfera y acelerar el calentamiento global.

Ante la necesidad de comprender otras realidades y experiencias no limitadas a Occidente, que sirven de modelo para construir relaciones más nutritivas, libres y recíprocas, el modelo dicotómico naturaleza/sociedad parece corto y estático. Si partimos del princi-

⁶ *Ibid.*

⁷ Astrid Ulloa, “Dinámicas ambientales y extractivas en el siglo XXI: ¿es la época del Antropoceno o del Capitaloceno en Latinoamérica?”, *Desacatos. Revista de Ciencias Sociales* (México, CIESAS), núm. 54 (mayo-agosto de 2017), pp. 58-73, p. 66.

⁸ Vandana Shiva, “La mirada del ecofeminismo (tres textos)”, *Polis. Revista Latinoamericana* (OpenEdition Journals), núm. 9 (2004), §18.

pio de que todo paradigma o episteme es una construcción social e histórica podemos concluir que la lógica dicotómica ha dejado de funcionar para explicar o esclarecer las relaciones que vivimos actualmente, de ahí que sea preciso revisarlo exhaustivamente y superarlo en la construcción de nuevos paradigmas más inclusivos, lo que abrirá un paisaje intelectual completamente diferente, donde las sustancias logren sustituirse por procesos y relaciones.

Paradigma dicotómico vs paradigma de unidad

ESTA concepción antropocéntrica de supremacía del humano sobre la Naturaleza, que se acopla bien con la dicotomía cartesiana de civilización/barbarie, es la que sustenta la lógica de la tecnología capitalista que, desde sus orígenes, busca el mayor beneficio económico al menor costo, sin importar el deterioro de la Naturaleza que en este sistema de producción ya no es considerada como un ente vivo, sino como un recurso a dominar. El discurso racionalista moldea este pensamiento y marca una distancia con el mundo natural, mágico y espiritual.

Entonces, desde el enfoque de producción capitalista, los resultados son medidos en función de las ganancias económicas a corto plazo; y éste es el parámetro establecido en los proyectos tecnológicos. Sin embargo, si ponemos en una balanza las consecuencias sociales, ambientales, políticas y colectivas, vemos que los métodos tecnológicos utilizados en el capitalismo realmente no son eficientes y, a la larga, acarrearán más desventajas que efectos positivos, de ahí la necesidad de analizar estos resultados desde otros enfoques.

Por ejemplo, tan sólo en el ámbito de la producción de alimentos, existe una diferencia exorbitante en los efectos que acarrea la agroindustria en relación con la forma de producción de los pequeños campesinos y pueblos indígenas. Según un estudio realizado por Grupo ETC:

La cadena agroindustrial utiliza más de 75% de la tierra agrícola del mundo y en el proceso destruye anualmente 75 mil millones de toneladas de capa arable y tala 7.5 millones de hectáreas de bosque. Además, la cadena agroindustrial es responsable del consumo de al menos 90% de los combustibles

fósiles que se usan en la agricultura (y sus correspondientes emisiones de gases de efecto invernadero), así como al menos 80% del agua dulce.⁹

A pesar de toda la devastación que genera, la agroindustria tan sólo alimenta a 30% de la población mundial. En contraste, con menores recursos y devastación ambiental la red campesina alimenta a la mayor parte de la población, 70% (para lo cual utiliza menos de 25% de las tierras agrícolas).¹⁰

De acuerdo con el análisis de Grupo ETC, los resultados de la producción agroindustrial no son los más favorables para la vida en general. A lo largo de la historia, la red campesina ha sido despojada de las tierras, sin embargo alimenta a gran parte del planeta con menos de la mitad de los recursos. Esto es posible porque tienen métodos milenarios, transmitidos de generación en generación, con los que saben cómo no acaparar y acabar con los recursos.

En ese sentido, el enfoque para evaluar la importancia y viabilidad de las tecnologías utilizadas por esta pequeña red campesina no puede ser el análisis costo-beneficio del capitalismo,¹¹ y menos ahora que vemos con más cercanía los resultados devastadores de esta manera de hacer tecnología.

Frente a la filosofía antropocentrista basada en la supremacía del hombre capitalista sobre las demás especies, la red campesina —conformada en gran medida por pueblos originarios— utilizó métodos tecnológicos más acordes con los procesos biológicos de la Naturaleza debido a que conserva una cosmovisión de unidad en la que el ser humano es considerado un elemento más del ente vivo de la Naturaleza.

Hay tecnologías que respetan y procuran la vida en el suelo, por ejemplo, el uso de estiércol y desperdicios orgánicos mantienen vivos a los micro y macroorganismos que ahí habitan; o métodos de cultivo como la milpa que integra varios tipos de sembradíos, con lo cual se promueve la diversidad, salud y equilibrio de los ecosistemas. Frente a ello “la cadena agroindustrial es responsable

⁹ *¿Quién nos alimentará? La red campesina alimentaria o la cadena agroindustrial*, s.l., Grupo ETC, 2017, p. 17.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ Gerardo Gómez González *et al.*, “Tecnología tradicional indígena y la conservación de los recursos naturales”, conferencia presentada en el Encuentro Latinoamericano sobre Derechos Humanos y Pueblos Indios, celebrado en la Universidad de San Carlos, Guatemala, del 25 al 29 de mayo de 1998.

por casi la totalidad de los 75 mil millones de toneladas de suelos perdidos cada año”.¹²

A pesar del genocidio cultural y lingüístico —sustentado en la dicotomía civilización/barbarie— al que se han enfrentado estos pueblos originarios como parte de una estrategia para implantar el capitalismo, aspecto que detallaremos más adelante, su pensamiento y forma de vida perduran y cada vez se hace más necesario voltear a verlos.

Floriberto Díaz, mixe originario de la comunidad de Tlahuilottepec, Oaxaca, plasmó en varios de sus textos algunos aspectos de esta filosofía:

No es una locura ni una ocurrencia supersticiosa el que nuestros padres y madres nos hayan enseñado que hay que platicar con la tierra para trabajarla, o que los árboles, las aves y los ríos son nuestros hermanos, y que nosotros debemos hacer ritos y ceremonias de vida por lo menos una vez al año para mirarnos y darnos cuenta de que nuestra vida es el punto más pequeño en el cosmos.¹³

Desde esta perspectiva, no hay una separación entre lo humano y la Naturaleza porque ambos somos parte de un todo. La tierra no es un recurso externo al humano ni está a su servicio, es parte de la existencia, es nuestro origen materno. Los ritos son una manera de agradecer y servir a la tierra, hablándole, rogando por los diferentes seres que forman parte de ella. Por ejemplo, en los ritos de petición de lluvia se baila, se canta, se ofrece comida y bebida a la tierra para solicitarle un buen tiempo, lluvias y vientos tranquilos que no derriben los cultivos. Esto muestra una actitud de humildad, respeto y amor por la Naturaleza porque es la madre, los humanos venimos de ella.

Además, frente a la idea occidental del “hombre” como el centro del mundo por ser pensante y racional, Floriberto Díaz reconoce que los humanos nos diferenciamos por reflexivos, pero no por ello somos más importantes que los demás seres: “La gran cualidad que tiene *jää* y es sentir, reflexionar y expresar todo esto de los demás, pero no por ello pretende convertirse en el centro

¹² *¿Quién nos alimentará?* [n. 9], p. 32.

¹³ Floriberto Díaz, “Tierra, comunidad y tequio”, *Revista de la Universidad de México, dossier “Trabajo”* (octubre de 2021), en DE: <<https://www.revistadelauniversidad.mx/articulos/b086416c-af16-46a8-b7df-cc20e4b2c811/tierra-comunalidad-y-tequio>>.

del universo, ni protagonizar así una sociedad antropocéntrica.// Se trata, pues, de la concepción de que todos los seres existentes tienen vida igual".¹⁴

Esta perspectiva de unidad e igualdad entre la tierra y el humano es parte elemental de la vida cotidiana y se expresa en la comunidad. Según este intelectual *ayuuk*, la comunidad indígena es un espacio físico, compartido por gente ubicada en un mismo territorio, además tiene una lengua y una historia en común transmitida oralmente de generación en generación. Esto es lo físico y tangible que une a la comunidad. Por otro lado, en esa comunidad hay una dinámica de organización política, cultural, social, civil, económica y religiosa, una serie de parámetros que se establecen para construir la relación, primero entre las personas con su territorio y luego entre ellas mismas.¹⁵

Estas relaciones están definidas por acuerdos milenarios que permiten la permanencia de la comunidad; para lograr esa perdurabilidad se necesita la comunalidad, característica inherente a la comunidad, lo que la hace posible. Floriberto Díaz cita los aspectos fundamentales para construir comunalidad: en primera instancia, la consideración de la tierra como madre y territorio; además, el consenso en la asamblea que consiste en la toma de decisiones en grupo a partir de largas charlas y no por un solo individuo; el servicio gratuito como ejercicio de autoridad, plasmado en el sistema de cargos que se ejercen por un interés de servir a la comunidad y no por algún pago; el trabajo colectivo como un acto de recreación y los ritos ceremoniales como expresión de lo comunal. Todos estos aspectos que dan vida a la comunalidad, asegura el autor, no son posibles sin un territorio.¹⁶ Es decir que la vida política, la espiritual, la social y la comunitaria están ligadas a la tierra.

En una comunidad, entonces, primero se establece una serie de relaciones entre la persona y el espacio (el territorio) y después entre las personas mismas. Es decir, la relación con el territorio-tierra ocupa un lugar importante. Y esta relación no sólo es en el sentido material, sino también en el espiritual, de ahí que las fiestas, los

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Sofia Robles Hernández y Rafael Cardoso Jiménez, comps., *Floriberto Díaz. Escrito: comunalidad, energía viva del pensamiento mixe. Ayuujktsënää yën-ayuujkwënää ny-ayuujk mëk äjtën*, Oaxaca, UNAM, 2007, p. 34.

¹⁶ *Ibid.*, p. 35.

ritos, las ceremonias a los dioses y a la Naturaleza estén presentes en todos los ámbitos de la vida, en lo político, lo social, lo cultural.¹⁷

Toda esta concepción choca de una manera evidente con la concepción materialista que trae aparejado el pensamiento racional de la Ilustración, el pensamiento científico-tecnológico, que buscó la tajante separación con el mundo espiritual y que sustenta la ideología capitalista.

Así, desde la comunalidad podemos entender por qué las tecnologías utilizadas por los pueblos originarios no acarrearán la devastación que vemos con el capitalismo. Pero ¿cómo reivindicar esta concepción de comunalidad para tener otra relación con la Naturaleza en los procesos tecnológicos actuales?

No es fácil retomar estas concepciones de sabiduría originaria: en las ciudades, sobre todo, nos hemos alejado bastante de ellas ya que hubo una campaña muy eficiente para intentar arrancarlas de la vida cotidiana. Como bien observa Silvia Federici: “En el siglo XVI ya existía en Europa una clase dominante que estaba, desde todo punto de vista —en términos prácticos, políticos e ideológicos—, implicada en la formación de una mano de obra a nivel mundial”.¹⁸ Era una clase burguesa incipiente que tenía en mente otra lógica de mundo, una idea que chocaba con las formas tradicionales de relacionarse con la tierra y la vida.

Para luchar contra esa forma comunitaria era necesario acompañar las tácticas militares de una nueva carga ideológica, que dividiera al mundo y luchara con las relaciones comunitarias y colectivas para implantar la idea de un mundo individual y de propiedad privada que instaurara la razón ante un mundo de magia y espiritualidad, pues: “[el] poder de la magia debilitaba el poder de las autoridades y del Estado, dando confianza a los pobres en relación con su capacidad para manipular el ambiente natural y social”.¹⁹

Ante este objetivo, tanto los campesinos europeos como los indígenas de África y de América, eran un obstáculo, de ahí la necesidad de una campaña militar y colonizadora acompañada con una estrategia ideológica contra esa visión de mundo. Una de las tácticas

¹⁷ *Ibid.*, p. 36.

¹⁸ Silvia Federici, *Calibán y la bruja: mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Verónica Hendel y Leopoldo Sebastián Touza, trads., México, Tinta limón/Bajo tierra/Peñón del árbol, 2020, p. 314.

¹⁹ *Ibid.*, p. 244.

más importantes, a juicio de Federici, fue la brujería. Tal estrategia se aplicó a las mujeres —las mayores opositoras a esta nueva concepción de mundo burgués, tanto en Europa como en los países colonizados— y a los indígenas. A estos últimos, además, los llamaron locos, ingenuos, salvajes y practicantes de ritos que evocaban al diablo,²⁰ lo cual justificaba su sometimiento y exterminio.

Como podemos ver, un tema obligado —en el análisis de otra forma de hacer tecnología, a partir de los paradigmas construidos en los pueblos originarios— es el de las mujeres. Pues el intento de destrucción de la cosmogonía de la tierra como madre, que justificó el sometimiento y explotación de la Naturaleza, vino acompañado de la idea de dominar a la mujer. De acuerdo con la tesis de Federici, para que la acumulación capitalista pudiera desarrollarse, fue necesario asignar un papel inédito a las mujeres; en primer lugar, imponerles una nueva división del trabajo que las sometiera y las redujera a la función reproductiva; en segundo lugar, construir un orden patriarcal que las excluyera del trabajo asalariado y las subordinara a los hombres; y en tercer lugar, la cosificación de sus cuerpos las convertía en máquinas para producir nuevos trabajadores.²¹

Para la función asignada a las mujeres en el nuevo modo de producción, Federici afirma que era necesario despojarlas del poder que sus grandes conocimientos de la Naturaleza les daba, pues dominaban los saberes en torno a hierbas medicinales, siembra, partería y curación. Esto les daba un papel importante en sus comunidades; tanto en Europa como en América, la mujer anciana, principalmente, era considerada una sabia a la que se recurría para sanar de alguna enfermedad, pedir algún consejo y practicar algún rito de iniciación para la suerte o el trabajo; la mayoría de ellas utilizaba hierbas, amuletos, piedras u otros elementos.

Asimismo, con esos saberes, las mujeres tenían control sobre su cuerpo, ya que conocían bien sus ciclos reproductivos, sabían de métodos anticonceptivos a base de hierbas o practicaban abortos, además estaban las parteras, que contaban con un cúmulo de conocimientos sobre herbolaria que combinaban con rituales. Ésta era una tarea que, tanto en Europa como en América, dominaban casi exclusivamente las mujeres.

²⁰ *Ibid.*, p. 279.

²¹ *Ibid.*, p. 29.

Para el capitalismo era necesario tener un control sobre varios aspectos de la vida y la natalidad era uno de los fundamentales, pues según la teoría de Federici, había una clara intención de repoblar el mundo para formar la nueva clase que sería mano de obra. Una de las estrategias ideológicas, quizá la principal, para despojar a las mujeres del poder sobre su propio cuerpo y el gran conocimiento que tenían, fue la creación de la imagen de la bruja malvada y vieja que hace pacto con el diablo, prepara pociones extrañas, roba y enferma a los niños: “parece plausible que la caza de brujas fuera, al menos en parte, un intento de criminalizar el control de la natalidad y de poner el cuerpo femenino, el útero, al servicio del incremento de la población y la acumulación de fuerza de trabajo”.²²

Como podemos ver, las mujeres fueron las más perjudicadas con las nuevas medidas del incipiente capitalismo, pues con la implantación de la propiedad privada se cercaron los terrenos comunales donde tenían su campo de conocimiento, al mismo tiempo que se les quitaba el derecho de propiedad de las tierras, así como el conocimiento y poder sobre sus cuerpos, pues ya no les pertenecerían.

Era obvio que, ante estas desventajas, las mujeres fueron las más aguerridas y las primeras en resistirse a las nuevas políticas capitalistas que implantaron los grupos de poder de la incipiente burguesía y, por ende, se volvieron los sectores más odiados y criminalizados.

Es así como la dicotomía barbarie/civilización llega de la mano de la dicotomía mujer/hombre. “No hay duda de que los años de propaganda y terror sembraron entre los hombres las semillas de una profunda alienación psicológica con respecto a las mujeres, lo cual quebró la solidaridad de clase y minó su propio poder colectivo”.²³ Incluso en las colonias americanas, muchos hombres de sus comunidades dieron la espalda a las mujeres y aceptaron la propiedad privada que las despojaba directamente de las tierras. En otros casos algunos jefes locales, cooptados por la estructura colonial, restringieron privilegios que las mujeres tenían antes de la colonización.

²² *Ibid.*, p. 255.

²³ *Ibid.*, p. 265.

A pesar de todos los intentos por destruir lo comunal, esta forma de vida perdura, con sus matices, en diferentes partes del mundo. En algunas comunidades la ubicación geográfica ayudó para que no llegaran las violentas campañas militares; aunque posteriormente la colonización se llevó a cabo por medio de la religión. También ayudó el sincretismo con las ceremonias tradicionales. Sin embargo, no puede dejar de mencionarse que las mujeres tuvieron un papel importante en la preservación, pues al ser las más perjudicadas, eran las más reacias al nuevo orden colonial y se negaban a ir a misa o a bautizar a sus hijos, hubo incluso quienes organizaron sus propias comunidades en lugares de difícil acceso.²⁴

Actualmente en la nueva etapa del capitalismo neoliberal, las formas de vida comunitaria que sobreviven, principalmente en las regiones llamadas subdesarrolladas (o más bien colonizadas), siguen siendo un obstáculo para los objetivos de ganancia económica. En esta nueva etapa, como sabemos, el Estado —que con el capitalismo se volvió regulador y centro de control de la vida (la educación, la salud, el nacimiento, la muerte etc.)— tiene una función menos central y hasta se vuelve un aliado de los nuevos controladores y árbitros de la vida: los empresarios.

Nos encontramos entonces frente a una lógica de ganancia y acumulación económica más desarrollada, con tecnología de punta que devasta aún más la Naturaleza y que se aplica, principalmente, en estas mismas regiones colonizadas. Dichas técnicas son el *fracking*, el extractivismo, la minería a cielo abierto y los múltiples megaproyectos que se implantan con el discurso del turismo, la movilidad, la mayor generación de energía, una vez más, bajo el discurso del progreso.

Como ejemplo, dos mujeres zapotecas de Juchitán, Oaxaca, defensoras de su territorio, dan testimonio sobre los estragos que ha sufrido su región con la llegada de empresas de energía eólica que han ocupado de manera ilegal 50 000 hectáreas de tierra de uso común. Este corredor eólico se instaló con el discurso de que generaría energías limpias para la zona, sin embargo, Bettina Cruz y su hija Marina argumentan que sólo ha traído deforestación, pérdida de flora y fauna endémica, además de la contaminación de los suelos y mantos freáticos por el escurrimiento de aceite que sale

²⁴ *Ibid.*, p. 309.

de las turbinas, aunado a la contaminación auditiva que genera. En torno a los daños en el tejido social comunitario, las mujeres zapotecas argumentan que este megaproyecto ha acarreado el desplazamiento de actividades productivas de los campesinos, la privatización de la tierra, conflictos intercomunitarios y el aumento de la violencia en la región con la llegada de grupos criminales que trabajan directamente con las empresas.²⁵

En estos procesos, una vez más, las mujeres de los pueblos originarios son las más afectadas. De acuerdo con un estudio realizado por Bina Agarwal, economista de la India, las mujeres pobres del medio rural se enfrentan a seis problemáticas ocasionadas por los cambios climáticos y la destrucción de la vida comunal: 1) ante la creciente extinción de bosques y lugares comunales, las mujeres invierten más tiempo y energía en buscar o recolectar combustibles, forraje y agua; 2) como consecuencia de lo anterior, disminuyen sus ingresos; 3) su alimentación se vuelve de mala calidad pues, ante la reducción de tierras comunales y bosques, se ven obligadas a cambiar su dieta a una menos rica en nutrientes; 4) las mujeres de comunidades rurales pobres son las más expuestas a la contaminación de las fuentes acuíferas, pues sus actividades cotidianas implican ir a los ríos a recoger agua, lavar etc. y son las primeras en tener contacto con los desechos derramados por los megaproyectos instalados en las cercanías; 5) la migración de sus paisanos reduce las redes de apoyo, así también la introducción de megaproyectos modifica las formas de trabajo comunitario y la relación productiva: el trabajo se individualiza y se rompe con los tequios o préstamos de insumos; 6) la recolección de plantas medicinales y comida se reduce, y con ello la apropiación de conocimientos.²⁶ Además, cabe aclarar que cuando los megaproyectos están ligados al turismo, vienen acompañados de extranjeros en busca de mercado sexual y, ante la precariedad de la vida en general, muchas mujeres se ven obligadas a ejercer la prostitución.

²⁵ Bettina Cruz Velázquez y Marina Flores Cruz, “Energía renovable para el despojo de los territorios indígenas”, *La Jornada del Campo*, núm. 169 (16 de octubre de 2021), suplemento informativo de *La Jornada* (México).

²⁶ Bina Agarwal, “Vínculos entre género, medio ambiente y pobreza: variaciones regionales y temporales en la India rural, 1971-1991”, en Manzanera Ruiz *et al.*, coords., *Medio ambiente y desarrollo* [n. 1], pp. 43-65, p. 61.

Como conclusión del análisis que realizamos, las mujeres siguen siendo las más perjudicadas ante la devastación ambiental provocada por las tecnologías neoliberales, por eso no es raro que en los procesos de defensa del territorio actual sean también las que se encuentran en primera fila para proponer otros paradigmas. De ahí la necesidad de repensar estas nuevas formas de tecnologías a partir de los conocimientos de los pueblos originarios y más aún, a partir de las experiencias y reflexiones de las mujeres de esos pueblos originarios, por eso es importante explorar las teorías que se han generado a partir de ellas.

La mirada del feminismo comunitario

Es interesante constatar que frente a los procesos cada vez más agresivos que trae consigo el neoliberalismo, han surgido reflexiones de mujeres desde su posición originaria y comunitaria, análisis antipatriarcales y anticapitalistas que además parten del territorio. Y es aquí donde encontramos la primera diferencia con el feminismo occidental, el cual surge en un contexto de mujeres blancas, que también sufren los estragos del patriarcado, pero desde una posición más privilegiada por vivir en territorios que, históricamente, han estado en una posición dominante y colonizadora. Sus luchas son importantes y han sentado las bases para la conquista de diversos derechos para las mujeres de esos contextos. Pero por estar situadas en una posición aventajada han tenido un límite en sus demandas. Así lo explica Adriana Guzmán, mujer aymara, feminista comunitaria que reside en La Paz, Bolivia, en una entrevista para Radio Savia:

Entonces, toda esta discusión de Europa sobre el género, sobre la violencia de género, sobre los derechos de las mujeres, la igualdad, las diferencias, para nosotras es una discusión absolutamente reduccionista, porque claro, seguramente [ellas] ya tenían resueltos sus problemas de casa, de comida, no tenían que pelear por su territorio, no había extractivismo al lado de su casa, no se llevaban a sus hermanas, a sus hijas para la trata y tráfico y prostitución, entonces, el único problema que pasaban era respecto a los hombres y respecto a sus derechos.²⁷

²⁷ “Entrevista a Adriana Guzmán: feminismo comunitario antipatriarcal”, Episodio 1, Radio Savia. Relatos de cuidado y sanación del cuerpo territorio, 2022, min. 00:13:07.

Además, por ser un contexto de ciudad desarrollada de Primer Mundo, vemos también una distancia con el espacio natural colectivo; en el feminismo comunitario está presente la unidad mujer-cuerpo-territorio. Desde su mirada, no es posible pensar la lucha de una mujer sin su territorio. Lorena Cabnal, feminista comunitaria, maya xinca de Guatemala, afirma que:

Ser mujer indígena y defender el territorio ancestral implica colocar en la línea frontal de ataque [...] nuestro primer territorio de defensa, el cuerpo. Al defender el territorio tierra, las mujeres hacemos una defensa cotidiana y paralela impresionante en dos dimensiones inseparables: la defensa de nuestro territorio cuerpo y la defensa de nuestro territorio tierra.²⁸

Tanto Lorena Cabnal como Adriana Guzmán nos muestran estas ideas en su práctica, ambas han formado parte de movimientos en defensa de sus territorios. En 2008, junto con las mujeres de su comunidad, Cabnal impulsó y motivó a la autoridad de su pueblo a luchar contra empresas mineras que buscaban instalarse en su territorio; por su parte, en el 2000, Guzmán formó parte de la lucha por la defensa del agua en Bolivia, cuando las transnacionales estaban impulsando fuertes políticas privatizadoras y justo “en todo ese contexto construyeron el feminismo comunitario”.²⁹

Estas mujeres han puesto en la mesa las reflexiones sobre el patriarcado en el marco de las luchas en defensa del territorio. A raíz de ello, repararon en que, desde sus cuerpos, estaban viviendo la represión a su lucha de una manera diferente a sus compañeros: “mientras que a ellos los asesinan, a nosotras nos violan” y la violencia represiva del Estado está claramente cargada de un ataque contra sus cuerpos de mujeres. Después de darse cuenta de esas diferencias de represión, empezaron a sentir la inquietud de discutir esta situación al interior de sus organizaciones, y fue así que empezaron a hablar de feminismo, pero de un feminismo desde la defensa del cuerpo-territorio.

²⁸ Lorena Cabnal, “El relato de las violencias desde mi territorio cuerpo-tierra”, Xóchitl Leyva Solano y Rosalba Icaza, coords., *En tiempos de muerte, cuerpos, rebeldías, resistencias*, Buenos Aires/San Cristóbal de Las Casas/La Haya, Clacso/Cooperativa Editorial Retos/ISS, 2019 (Col. *Conocimientos y prácticas políticas*, tomo IV), pp. 113-123, pp. 121-122.

²⁹ “Entrevista a Adriana Guzmán” [n. 27], min. 00:10:00.

Ellas notaron que, en muchos de sus pueblos y organizaciones, sus compañeros no tomaban en cuenta sus inquietudes, incluso algunos decían, por ejemplo, que “el patriarcado nunca ha existido, que las mujeres y hombres aymaras no sabemos del patriarcado”.³⁰ Sin embargo, ellas han insistido en ese diálogo con sus compañeros, sin buscar la ruptura con ellos. Está el caso también, por ejemplo, de la Ley Revolucionaria de Mujeres, impulsada por las indígenas que forman parte del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, que incluye diez demandas hechas a sus propios compañeros.

Entonces, desde la mirada del feminismo comunitario, no podemos desvincular la lucha por mejores condiciones para las mujeres de la emprendida en defensa de la Naturaleza-territorio. Incluso, afirma Cabnal: “las propuestas feministas que convocan a la emancipación de los cuerpos contra la manifestación patriarcal y no convocan a la despatriarcalización de la Naturaleza como un territorio en disputa por el actual modelo neoliberal, carecen de sostenibilidad política”.³¹

Así también, las reflexiones en torno a la generación de tecnologías menos dañinas para el medio ambiente no pueden surgir sin el cuestionamiento a los paradigmas que sustentan la cosmovisión en torno a la Naturaleza; la dicotomía civilización/barbarie, que con el neoliberalismo pasa a ser desarrollo/atraso y que también viene enlazada con la dicotomía mujer/hombre, sigue siendo el paradigma que permea las “tecnologías limpias y verdes”. En dicho paradigma, la Naturaleza no ha dejado de ser un recurso para devastar, ahora con tecnologías más destructivas; por otro lado, las mujeres bajo un discurso de “igualdad” aún son concebidas como el botín de guerra en los procesos de represión y sus cuerpos sexualizados en la turistificación de los territorios. Aunado a eso, se les sigue despojando de los conocimientos que existen en sus territorios comunales, como en los tiempos de la quema de brujas.

Por lo anterior, si queremos replantearnos formas de tecnología menos dañina, tenemos que cuestionar estos paradigmas cimentados desde el mundo capitalista y buscar la construcción de otros nuevos, pero ¿cómo hacer esto en los diferentes contextos y territorios?

³⁰ *Ibid.*, min. 00:11:17.

³¹ Cabnal, “El relato de las violencias” [n. 28], p. 122.

Horizontes posibles

NUESTRO actual contexto económico, social, político y geográfico nos coloca en una circunstancia compleja; por un lado, habitar la Ciudad de México —espacio urbano cada vez más caótico, con menos áreas verdes para generar oxígeno y permitir la filtración de agua—, donde además las relaciones interpersonales son paradójicamente impersonales, parecería negar de tajo la posibilidad de recrear la territorialidad comunitaria. A ello se suman problemas como: integrarnos a las luchas por la defensa del territorio para que no sean destruidos los pocos pulmones y espacios comunitarios en la Ciudad de México y en general en el país y el continente; denunciar en las calles la impunidad ante los feminicidios que aumentan cada vez más. ¿Qué papel nos toca asumir desde nuestro territorio inmediato que es la urbe? Estamos en una ciudad en la que parece difícil romper con los patrones de desarrollo/atraso y construir modelos de territorialidad y comunalidad, es decir, hacer otras formas de tecnología y de vida.

Resalta de inmediato la falta de conciencia para diseñar políticas públicas que protejan los pocos pulmones que quedan en la ciudad, ubicados particularmente en los pueblos que la rodean, como son Tlalpan y Xochimilco. La Ciudad de México tiene una política hídrica devastadora que sólo abastece del líquido a grandes consorcios, megaproyectos y plazas comerciales e impide la recarga de los mantos freáticos, lo cual día con día nos encamina a una fuerte crisis de escasez de agua. A ello se suma, por poner otro ejemplo, una ineficiente movilidad, resultado de la poca planeación y de la supeditación a los intereses mercantiles. Finalmente, las mujeres nos encontramos frente a un creciente clima de inseguridad, feminicidios y desapariciones que antes tenían una clara demarcación clasista en las zonas periféricas de la ciudad, pero ahora se ha extendido por todos lados.

Todo lo anterior muestra que nuestra sociedad valora más las ganancias económicas que la vida. Frente a esta realidad que nos enfrenta como sociedad existen propuestas prácticas, autónomas y comunitarias que buscan generar un cambio de sentido a la idea de habitar la ciudad. Podemos mencionar, por ejemplo, la proliferación de los huertos urbanos. Estos huertos están adaptados a una

gran diversidad de espacios. Resultan particularmente interesantes aquellos que se construyen en espacios públicos y que en cierta medida se vuelven comunitarios.

El proyecto Enraizando Espacios, en la Colonia Guerrero, por ejemplo, tuvo una corta existencia, de 2016 a 2018 aproximadamente, sin embargo la iniciativa mostró otras formas comunitarias de tecnología en una urbe. Las jardineras ubicadas sobre la Avenida Eje 1 Norte estaban llenas de basura, olían muy mal y eran utilizadas como sanitarios por algunos indigentes. A pesar de la insistencia de los vecinos a las autoridades para que las limpiaran, no hubo respuesta. Ante eso, un grupo de jóvenes utilizó una de las jardineras para hacer composta; los desechos para hacerla eran recogidos del Mercado Martínez de la Torre, pero también muchos vecinos iban a dejar sus desechos. Con el tiempo, fueron extendiéndose a las otras jardineras y sembraron jitomates, maíz, trigo y cempasúchil para las fiestas del Día de Muertos. Los vecinos veían el espacio con buenos ojos, cooperaban regando y cuidando las hortalizas, algunos cosechaban los jitomates que crecían y los indigentes que antes lo usaban de dormitorio o sanitario, también lo cuidaban y evitaban que otros lo destruyeran.

Otra experiencia comunitaria se dio en una unidad habitacional de Iztapalapa, donde vecinos y pobladores de otras partes de la ciudad instalaron un huerto de hierbas aromáticas y se reunían ahí para regar y cuidar las plantas. Posteriormente, varias mujeres empezaron a organizarse para elaborar jabones, shampoos, cremas y pomadas. En estas reuniones transmitían conocimientos sobre las hierbas, tomaban cursos y compartían lo aprendido para elaborar productos y venderlos.

Otras experiencias de huertos no comunitarios se dan en espacios privados, como azoteas de casas, terrenos particulares, patios o jardines, que después se convierten en semicomunitarios y colectivos. Dichos espacios se vuelven centros de constante encuentro, intercambio y charla, y tal sucede porque la siembra es una labor que necesita manos y eso ha llevado a los grupos que se comprometen con esta práctica a retomar los tequios o faenas que son parte fundamental del trabajo en el campo.

Por otro lado, estos espacios son importantes porque se vuelven un punto obligado de encuentros, charlas, reflexiones y, sobre todo,

son un oasis ante situaciones de violencia para algunas mujeres, por ejemplo el espacio del huerto urbano El Terreno del Tío Chayote, ubicado en la Colonia San Lorenzo la Cebada, en algún momento se volvió punto de encuentro ante la desaparición de Lesli, una chica que visitaba a su abuela en esa colonia, y cuyo cuerpo fue encontrado en un canal cercano. Como resultado, algunas integrantes del colectivo convocaron a mujeres vecinas para juntas buscar estrategias de apoyo ante situaciones de riesgo y violencia en la colonia.

Con esto queremos insistir en que tales espacios de cultivo devienen también en puntos de reunión que brindan una nueva red de ayuda para las mujeres y para la comunidad en general, esa red que ya se tenía en la vida comunitaria del campo y que fue destruida por la forma de vida capitalista. Los espacios de siembra urbana representan lugares de encuentro y tejido entre mujeres, que además pueden ir acompañados del intercambio de conocimientos en torno a las plantas, saber ancestral del que las mujeres fueron despojadas.

Aunada a los lazos que la siembra ha hecho en las comunidades urbanas surge otra significativa cuestión; hacernos cargo de nuestros desechos. Con los huertos urbanos, empezamos a verlos, ya no como algo de lo cual deshacerse, sino como algo que puede servir, los desperdicios orgánicos que se convierten en abono. Las hojas secas en el pavimento ya no se ven como basura, sino como el elemento que dará equilibrio de humedad y carbono a la composta.

Comenzamos a considerar hacernos cargo de nuestros desechos corporales, ya no mandar nuestras heces fecales lejos de nosotros y al agua, sino pensar que también puede compostarse (de manera diferente que el estiércol de vaca, borrego o gallina, claro está). Asimismo, la orina puede aportar gran cantidad de minerales al suelo, es así como el huerto nos lleva a la idea de los baños secos. La basura misma de la ciudad también empieza a mirarse como una posibilidad de reúso para el trabajo en el huerto: las tuberías de plástico para guiar la planta de los jitomates o para armar el techo de algún invernadero, las llantas o televisiones viejas como macetas, las botellas de *pet* como regaderas para las plantas. Construir con la basura que tenemos a la mano y lo que se produce mayormente.

Así, los huertos urbanos son un claro ejemplo para pensar en hacer tecnología desde el paradigma de la Naturaleza como unidad y desde el pensamiento comunitario que también facilita romper con la desigualdad entre mujeres y hombres.

Otros ejemplos para pensar la tecnología en la ciudad tienen relación con la energía y tratamiento de aguas. Está el caso del proyecto de tratamiento de aguas en la comunidad de Acapatzingo en Iztapalapa, que forma parte de la Organización Popular Francisco Villa de Izquierda Independiente. Ahí los vecinos de la organización instalaron un sistema de captación de lluvia y una planta potabilizadora, alimentada con energía generada a partir de celdas solares. Para la realización de este proyecto consiguieron créditos a partir de protestas y en la construcción participaron los propios vecinos integrantes de la organización. Esa agua se usa para bañarse, para lavar y para beber.

Si estos proyectos se evalúan desde el parámetro de costo-beneficio no vamos a encontrar buenos números, porque tal vez habrá mucha inversión de tiempo en relación con las ganancias económicas y, en algunos casos, no habrá ganancias económicas, sino solamente la resolución de un problema, como la carencia de agua y los altos costos de la energía eléctrica, por eso es necesario empezar a mirar varios procesos desde otras referencias más allá del antropocentrismo y el capitalismo. Los alcances de la tecnología también deben empezar a valorarse desde la construcción de comunidad, lo cual implica repensar la forma en la que vemos a la Naturaleza, a los cuerpos de las mujeres, a la vida en general.

La inviabilidad de la explotación de los recursos naturales en función de la demanda de bienes materiales va de la mano de la lógica del mercado internacional que fija los valores sobre la tasa de la ganancia de unos cuantos y no sobre los principios de vida y comunidad. La vida que vivimos requiere de un cambio radical, necesitamos que nuestra sociedad acepte vivir bien con menos: menos bienes, menos prisa, menos ganancia, menos protagonismo etcétera.

La búsqueda de nuevas alternativas cosmogónicas, simbólicas, tecnológicas, discursivas y económicas se abre paso desde abajo para plantearnos alternativas, una vida de equidad con la intención de mantener y regenerar nuestro medio natural y nuestras relaciones

interpersonales. Dicha búsqueda privilegia el empleo de tecnologías que no destruyan los suelos, que no envenenen las aguas y que, por el contrario, consoliden comunidades integradas en su territorio.

Cada una de las experiencias que las comunidades llevan a cabo para reapropiarse del territorio es un camino para retomar la comunalidad en la urbe. Los problemas y los retos de cada experiencia suman a la colectividad, enriquecen y refuerzan la esperanza de un cambio. Por un lado, nos permiten reconocer que los lazos que unen a los miembros de un territorio van más allá del núcleo familiar o del trabajo, porque la comunalidad, como se detalló con anterioridad, implica el rito en el tequio, la fiesta de recoger la siembra o la faena de recolectar la basura y transformarla. La sociedad y la ciudadanía se concentran en un ejercicio práctico e integrador que deja atrás las instituciones representativas y propone actividades para resolver problemas, con lo cual también se abren nuevos horizontes cosmogónicos.

RESUMEN

Exploración de los vínculos entre la ideología antropocentrista y las relaciones de explotación, con enfoque en la dicotomía cartesiana-racionalista que afecta nuestra relación con la Naturaleza. Se analizan algunas categorías propias de la modernidad y se las compara con otros modelos cosmogónicos que emanan de culturas propias de América Latina y de la periferia en general. Tales modelos ofrecen alternativas para superar las desigualdades sociales ocasionadas por el sistema civilizatorio occidental, que históricamente ha buscado hegemonizar todas las manifestaciones humanas, todas las culturas y todas las necesidades, y que trae como consecuencias la tecnificación de la vida, la violencia de la explotación y la separación entre hombres y mujeres.

Palabras clave: antropocentrismo, relaciones de explotación América Latina, desigualdad, unidad, comunalidad, feminismo comunitario, tecnología.

ABSTRACT

Exploration of the correlation between anthropocentric ideology and exploitation, particularly focusing on the Cartesian-rationalist dichotomy affecting our relationship with Nature. Some categories of Modernity are here analyzed and compared with other cosmogonic models from Latin American and other “peripheral” cultures. These models could be alternatives to overcome social inequalities arising from the Western civilizational system—historically notorious for striving to hegemonize all human expressions, cultures, and needs—and its subsequent technification of life, violent exploitation, and segregation of men and women.

Key words: anthropocentrism, exploitation relations Latin America, inequality, unity, communality, communitarian feminism, technology.