

Entrevista a Yayo Herrero¹

Belén Romero

Universidad Miguel Hernández / belen.romero.caballero@gmail.com

Jaime Vindel

Instituto de Historia (CSIC) / jaime.vindel@cchs.csic.es

Yayo Herrero

Activista ecofeminista / yayoherrero@yahoo.es

Jaime Vindel: El trabajo planteado en este número de *Re-visiones* es bastante incipiente: cómo trasladar al ámbito del pensamiento sobre y con las imágenes los marcos teóricos y el trabajo ya acumulado en áreas como la economía ecológica, la ecología política, las ecologías decoloniales o los ecofeminismos. La propuesta que lanzamos abre esta vía en el campo de la historia del arte y los estudios visuales. Desde este punto de vista, es interesante interpelar a una figura como Yayo Herrero, para abordar lo que se ha avanzado en las prácticas artísticas, algo que muchas veces no se incorpora en las reflexiones de dichas áreas y que queremos rescatar en el presente número. Con tal pretensión, le hacemos a Yayo las siguientes sugerencias.

La primera de las imágenes que he seleccionado, *Los monumentos de Passaic*, es un referente histórico del giro que se produce en la historia del arte contemporáneo respecto a cómo enfocar las relaciones entre arte y naturaleza. Tradicionalmente, al menos a partir de los siglos XVIII y XIX, pesó una sensibilidad un tanto escapista reflejada, por ejemplo, en la composición romántica del paisaje y en la reconstitución de los vínculos con la naturaleza, perdidos a raíz del industrialismo. Smithson le da la vuelta para cuestionar qué tipo de ecología visual podemos construir, no rehuyendo los efectos del industrialismo sobre la civilización sino centrándonos en él. Lo interesante de su mirada es la ausencia de una exaltación del productivismo y el industrialismo y la presencia de la crítica. Smithson conocía de cerca los textos de Nicholas Georgescu-Roegen, tenía una potente formación interdisciplinar y estaba al día de las investigaciones en el campo de la geología. Así, se percató de que tanto la civilización industrial como el campo de la representación habían dejado de lado la ecología.



Robert Smithson, *Los monumentos de Passaic*, 1967.

Yayo, esta experiencia concreta que te planteamos, que sugiere ironía en el mismo título —la idea de *Los monumentos de Passaic* refiere más bien a no monumentos—, apunta hacia la cara B de la modernidad industrial o los efectos que se producían en el paisaje urbano de la mano del desarrollo de infraestructuras, que, paradójicamente, nacían como síntomas de la ruina de la propia civilización industrial. Las reflexiones realizadas a finales de los sesenta por Smithson, aunque murió muy joven y no tuvo la posibilidad de desarrollar todo el proyecto, aguardan cierto presagio pues, posteriormente, se vieron todavía más potenciadas con la crisis del petróleo de principios de los setenta.

Dado el pie para pensar sobre la cuestión de la energía, la pregunta formulada —que recupera la idea del paseo— puede ser reenfocada desde donde prefieras, si bien me interesa que pensemos las cuestiones relativas a la entropía y a los límites, cuestiones que no están, en general, demasiado interiorizadas en nuestra cultura. Pero también podemos virar en torno a los enfoques feministas que se están construyendo desde una redefinición crítica del concepto mismo de energía. Días atrás rescataba algunos seminarios sobre energía y género realizados en los últimos años y, justamente, subrayan cómo en nuestra concepción la energía no es sólo un concepto físico, sino un concepto culturalmente construido que responde tanto a criterios productivistas como a criterios establecidos desde una clara perspectiva de género. Es muy necesario reflexionar otras posturas desde la energía que no solo tengan un componente democrático y soberano sino que incluyan, como en el último ejemplo, la perspectiva de género.

Yayo Herrero: La verdad es que la propuesta me ha resultado súper sugerente en todos los sentidos y considero que también tiene hilos de conexión con lo planteado por Belén desde una perspectiva anticolonial. Por ejemplo, me atrae mucho cómo Smithsonian utiliza el andar, la idea de caminar como metodología. Me gusta muchísimo caminar y es completamente distinta la sensación cuando caminas por un sendero de un bosque, envuelta completamente en ese ecosistema, a cuando andas por un camino mucho más ancho o te mueves por una carretera en coche a mayor velocidad. Quiero decir, la velocidad y la anchura del camino te colocan en un puesto de observadora. Cuanto más rápido avanzas, aumenta la percepción del paisaje como aquello externo a ti, que miras simplemente con el ojo. Es decir, pierdes matices o, mejor dicho, prescindes del resto de sentidos para poder conocer todo lo que hay alrededor. Me parece que este concepto es típico de la cultura occidental, pero también de la cultura patriarcal, entendiendo como patriarcado no un sistema de dominación de los hombres sobre las mujeres, sino como la alimentación de lo que trabajaba Almudena Hernando en *La Fantasía de la individualidad*, la ilusión de una idea de emancipación construida sobre una triple escapada: vivir emancipado de la naturaleza, vivir emancipado de tu propio cuerpo y a su vez vivir emancipada del cuerpo de los demás. Es decir, desconectada y desresponsabilizada del cuerpo de otras. Para mí, el sujeto patriarcal es el que encarna la fantasía de esa triple emancipación, mayoritariamente protagonizada por cuerpos de hombres, pero también por otros cuerpos, cuerpos de mujeres u otros cuerpos disidentes de la normatividad del binarismo.

Así bien, por un lado, la idea de la metodología del andar me recuerda a un libro de Rebecca Solnit, *Wanderlust*, una historia del caminar que crea a su vez un recorrido por muchas historias y personas precisamente a partir del andar. Dentro de *Frankenstein*, Mary Shelley, como también hizo Mary Wollstonecraft, hace del paseo un elemento fundamental, al igual que buena parte de las obras de Jane Austen, cuyas protagonistas femeninas caminan y caminan como parte importante de la conexión con la naturaleza. Por otro lado, centrarse en el área industrial y no en un espacio supuestamente natural me retrotrae al Lorca de *Poeta en Nueva York*, inmerso en mirar la realidad desde dentro de la máquina, desde dentro de la lógica industrial. Porque cuando miras y haces una descripción, digamos del paisaje, desde el interior de ese espacio industrial, creo que se fuerza la ruptura de la dicotomía naturaleza y cultura, una ruptura que forma parte de las miradas ecofeministas y que, desde mi punto de vista, es clave.

Acabo de leer un librito muy recomendable llamado *Naturaleza es nombre de mujer*, de Abi Andrews. Esta joven escritora inglesa novela la historia de una chica que pretende, desde un planteamiento feminista, liberal y

occidental, emular a Thoreau, a Chris McCandless y a todos los hombres de montaña como Walt Whitman, quienes, de alguna manera, glosan la naturaleza escapándose de su propia cultura. El desarrollo viene a plantear cómo, incluso desde el conservacionismo, lo que se ha hecho es asentar esa ruptura entre naturaleza y cultura, denominando naturaleza ese espacio naturalizado exterior a la persona desde un privilegio de género. Los grandes naturalistas que han escrito sobre la naturaleza han penetrado en ella abandonando la cultura occidental, han sido mayoritariamente hombres que pretendían relacionarse individualmente con lo salvaje. En consecuencia, ha pasado a formar parte de la pintura del paisaje como algo externo, como algo a conquistar. Subir un pico está más valorado que caminar por un pequeño sendero de bosque. La relación con la naturaleza en la cual miramos desde un punto elevado, desde fuera, encaja con un afán de dominio y asienta la idea de que el ser humano se relaciona con la naturaleza desde la exterioridad, desde la superioridad en el extremo de las culturas capitalistas occidentales y desde la instrumentalidad.

Retomando esa mirada tan potente desde las ruinas industriales, después del pelotazo urbanístico, cuando se produjo el pinchazo de la burbuja inmobiliaria en 2007, hubo algunos trabajos que fotografiaron lo que se llamaban «ruinas modernas»: todos aquellos esqueletos de edificios que quedaron detenidos en el tiempo porque ya no había dinero para poderlos terminar. Ruinas que nos encontramos cuando de repente llegas a un pueblo y ves el esqueleto de una urbanización brutal que se pretendió hacer en línea de la especulación urbanística y que constituye una ruina antes de su construcción. Por tanto, *Los Monumentos de Passaic* me han interpelado enormemente.

También me ha llamado la atención que el texto que acompañaba las imágenes hablase de entropía. En la cultura occidental, tan absolutamente antropocéntrica y analfabeta en lo ecológico, conceptos como el de entropía, biodiversidad, realimentación positiva o negativa u homeostasis resultan tremendamente difíciles de entender. Aunque tenemos palabras para denominar el concepto, necesitamos invertir muchísimas horas de estudio para poder aprehenderlo. Esto contrasta, por ejemplo, con lo que he podido conocer sobre la lengua mapuche, que tiene una forma de construir el lenguaje y la gramática donde el sujeto por sí mismo expresa acción, es decir, es verbo. En esta lengua, la palabra biodiversidad, en la propia formulación de la palabra, explica todo ese entramado de relaciones complejas. Sin embargo, nuestra cultura se ha construido, y creo que tiene mucho que ver con la organización patriarcal, sobre elementos, hechos y sujetos puntuales y ha despreciado o invisibilizado enormemente los vínculos. Esto nos enfrenta a enormes dificultades y a tener que invertir mucho tiempo para entender los vínculos en la naturaleza o entre personas y procesos. Al igual que esos vínculos, la entropía, además, lleva

incorporado algo que en nuestra cultura es muy difícil de asumir: la idea de irreversibilidad. Es tremendamente perturbadora y se destierra de las cabezas porque lo que no puede ser reparado, lo que desaparece irreversiblemente, queda desterrado. Por eso la ley de la entropía, incluso para las personas que han tenido formaciones en ciencias naturales, es tan difícil de entender y de comprender. Hay una especie de negacionismo casi antropológico ante la flecha del tiempo, ante aquello que cambia irreversiblemente y no puede volver atrás. En este aspecto, la física newtoniana sigue pesando y la irreversibilidad se hace incomprensible.

Si nos vamos al terreno de las relaciones —no refiriendo al estudio de las ciencias físicas, sino en términos metafóricos—, cuando estudiamos desde las miradas ecofeministas cómo se mantiene un grupo humano, cómo se sostiene la vida que hay que sostener intencionalmente, hay un flujo permanente energético de trabajo. No es casual que la energía se mida en las mismas unidades físicas que el trabajo. Hay que aportar un flujo permanente de energía para que la vida se sostenga. Cuando ese flujo de energía de trabajo no se introduce, la vida se degrada y se produce una pérdida de relaciones complejas que hace que la vida no se pueda sostener. Hay un flujo de energía en forma de trabajo que se insufla en las sociedades o en los grupos humanos y lucha permanentemente contra la suciedad, la enfermedad, el desabastecimiento, la inseguridad. Ese flujo de trabajo ha sido aportado mayoritariamente por mujeres y ha sido invisibilizado. Por este motivo, el concepto de entropía y el de complejidad me han parecido siempre muy poderosos para trabajar sobre lo que sostiene la vida.

Robert Smithson, al hablar en el texto de su propia obra, plantea cómo estas imágenes son una muestra clara de inmortalidad fallida. La cultura patriarcal ha sido una cultura del escapismo permanente, del escapismo de la inmanencia, del escapismo de la muerte. No es posible comprender la muerte como parte de la vida desde una mirada estrictamente individual. Solo se puede llegar a comprender desde un ciclo integral, sintiendo que formas parte de algo mayor. Efectivamente, muchas de estas ruinas, de estos paisajes industriales que terminan muriendo y siendo una expresión mantenida en el tiempo que se va degradando, son muestras o restos de esa pretensión de inmortalidad que falla. Al final, entran en juego los límites: los límites físicos de la tierra, los límites físicos de la propia vida, los límites como rasgo inherente de la propia vida.

Sobre la pregunta que formulabas, Jaime, cuando decías que muchos de estos conceptos son inaprehensibles y tremendamente difíciles, casi imposibles de asumir en el marco de representaciones culturales que tenemos, de nuevo se me iba la cabeza hacia los lenguajes —no tengo una gran formación en ello pero me interesa bastante—, hacia cómo se

representa la astronomía o el mundo en otras lenguas como las de los pueblos originarios. Estas poblaciones sí podían aprehender dichos términos y poseían herramientas para representarlos, pero en un marco lingüístico radicalmente distinto desde la propia forma de configurar el pensamiento. Su conceptualización del tiempo cíclico se representa en el lenguaje a través de una estructura gramatical completamente diferente. Mientras que en Occidente se requiere de un esfuerzo brutal para hacer accesibles esos términos. De ahí que la representación artística me parezca clave. Yo tengo una cultura más lectora y visual y me faltan muchos registros. Ahora estoy intentando aprender del libro de Marta Tafalla, *Ecoanimal*, que me ha dado muchas pistas para trabajar la plurisensorialidad. Al priorizar únicamente el ojo y el oído, lo que se ha privilegiado es el estar fuera, sin embargo, desarrollando otro tipo de sentidos se puede alcanzar la idea del estar dentro, como en el senderito pequeño en contraste con la carretera desde la que vemos un paisaje grandioso pero desde fuera. Lewis Mumford o el ecólogo Ramón Margalef cuentan cómo el avance lineal en el tiempo industrial ha supuesto una pérdida importante de complejidad natural.

J.V.: Has enlazado con cuestiones que te planteaba a propósito de este otro proyecto, que tiene que ver con un debate muy instalado ahora mismo, no solo en el campo de la historia del arte sino también en el de la estética y la cultura visual: ¿cómo hacemos visible, cómo hacemos sensible, cómo podemos pensar a través de las imágenes, tener efectos directos sobre la corporalidad y la agencia para que la gente se movilice contra algo que de repente puede resultar muy inaprehensible —como el calentamiento global—? Muchas veces sentimos la escala inaprehensible de la crisis ecológica, pero sólo se nos hace presente en épocas como esta, en forma de olas de calor. Lo que no quita para que las prácticas artísticas y culturales jueguen un rol fundamental tanto para hacernos conscientes de la dimensión de la crisis ecológica o social como para plantear nuevas agencias, nuevas formas del deseo que nos permitan avanzar hacia una transición de justicia ecosocial. Este es el otro vector para pensar, porque creo que habría que reactivar una cierta imaginación utópica.

Y.H.: Totalmente de acuerdo. El planteamiento de generar horizontes de deseo que puedan ser compatibles con la realidad material que los posibilita es fundamental. En los últimos años hemos tenido una inflación de distopía. A pesar de que la distopía es completamente necesaria, pues te obliga de una forma, a veces dura, a enfrentar una realidad que no se quiere mirar —me estoy refiriendo sobre todo a la realidad de nuestros marcos occidentales—, corre el riesgo de convertirse en algo conservador. El discurso puede llegar a instalarte en el relato distópico de una forma conservadora y, por tanto, es la generación de esos marcos de utopía cotidiana la que podría ayudar a ver cómo sería un futuro viable y sostenible. Cuesta tanto pensarnos fuera del capitalismo que hay dificultad

para poder imaginar una vida buena, una vida digna, una vida deseable en un contexto en el que se asuman la finitud de los límites y la radical incertidumbre a la que ya, de forma clara, nos someten el cambio climático y la crisis de energía y materiales.

Ahora estoy trabajando con Miguel Brieva y Koïs Casadevante en un proyecto que queremos impulsar. Pensamos que, al igual que el cine de código *Dogma* de Lars von Trier instala una especie de decálogo que marca un cierto estilo de creación artística, podemos impulsar un movimiento para crear también un decálogo de la sostenibilidad de la vida que, incorporado a la creación artística, fomente que en una serie, una película o un corto se muestren la idea de lujosa pobreza de Emilio Santiago Muiño, la interdependencia en una cooperativa de consumo o un espacio de cuidados compartidos como marcos habituales y deseables. Creo que de eso necesitamos mucho.

J.V.: Una idea que me obsesiona últimamente es que a veces considero que, en ecologismo, replicamos un cierto lugar común de la izquierda, o sea, pensamos que realmente no hay suficiente conciencia sobre la crisis y entonces creemos que con desvelar cuáles son las causas históricas y estructurales basta. Sin duda, siempre hay trabajo por hacer en esa dirección, pero lo que más me impacta es tener la sensación de que, en realidad, esas distopías han tenido sus efectos y que hay una cierta conciencia social respecto al hecho de que estamos en una situación histórica sumamente grave desde una perspectiva ecosocial, que incluso está instalada en las series de televisión, en los imaginarios comunes. En *Years and Years*, una distopía hacia el futuro de lo que sería la crisis del Brexit, se habla con mucha claridad de los ecocidios y genocidios que pueden esperarnos en un futuro más o menos inminente. Pero me parece que ante este tipo de productos culturales o ante las noticias que llegan sobre el deshielo del ártico seguimos manteniendo una posición de espectadores, cuando es muy necesario que nos activemos desde otro lugar. En esta línea, sí pienso que la imaginación puede cumplir un papel muy importante porque, en ocasiones, no es tanto el no ser conscientes de lo que sucede como el no encontrar los medios para revertir la situación que vivimos.

Y.H.: Coincido con lo que planteas, pero creo que hay un avance importante aunque insuficiente en la percepción «racional» de la crisis, quizás aún mayor de lo que el propio movimiento ecologista es capaz de percibir. Pero aún no sentimos la crisis. Podemos tener la idea de que condiciona la economía o de que influye en las migraciones forzadas, pero hay una especie de pecado original en nuestra cultura —la falta de percepción sentida de formar parte de la naturaleza y de una red común

que nos sostiene— que no permite que se conecte lo que ya sabemos con la necesidad de establecer cambios para la propia supervivencia.

J.V.: Creo que hay inercias muy fuertes que tienen que ver con los comportamientos y los imaginarios asumidos. Y eso es muy complicado.

Belén Romero: Quería añadir sobre la distopía su necesidad en el contexto de la mirada occidental, desde nuestros cuerpos situados, que dista bastante de otras regiones del Sur, como Latinoamérica, donde realmente no se plantean un futuro distópico porque viven desde hace mucho tiempo en un presente distópico respecto a sus propios territorios, a sus formas de vida. Mientras aquí la estética distópica puede ser necesaria para imaginar no solo el futuro inmediato sino el presente mismo, allí es dejada absolutamente de lado. Cuando he trabajado en México sobre las mujeres del pueblo mazahua, concretamente con las acciones de El Ejército Zapatista de Mujeres Mazahuas en Defensa del Agua, observé que en sus luchas por el territorio, por el lugar que habitan, optaron desde el principio por lo que nosotras podríamos llamar performances callejeras. Sus desfiles, sus plantones, sus rifles de madera, sus trajes tradicionales de capas superpuestas de colores son una estrategia que ellas vieron mucho más eficaz que mostrar lo que les estaba sucediendo a sus territorios por las represas, las inundaciones, la falta de agua en sus hogares o todo el despojo de sus tierras. Es decir, ese futuro distópico mostrado aquí mediante la estetización de la violencia y el sufrimiento que para nosotros pueden servir en un momento dado, a ellas, como ocurre en otros contextos del Sur, no les sirve para llamar la atención. Entonces, para hacer un cambio en los imaginarios proponen unas alternativas a este régimen de sentido, completamente distintas y más propositivas.

Y.H.: Recuerdo una reunión internacional donde había una mujer mapuche, de la parte del pueblo mapuche que está en el territorio de Chile, en la que se estaba hablando de problemáticas globales de todo tipo. Se hablaba de los colapsos y ella, en un momento determinado, toma la palabra y dice: «miren, yo es que vivo en un territorio que colapsó hace más de quinientos años y aquí seguimos con el tema». Yo pertenezco al ecologismo social en una dimensión de las consideradas tremendamente radicales, pero hay también una mirada patriarcal y colonial sobre el colapso.

J.V.: Y eurocéntrica.

Y.H.: Por supuesto. Una mirada racista y patriarcal que observas cuando estás trabajando con un grupo y algunos compañeros, sobre todo compañeros que trabajan más los temas del colapso dicen: «no llegamos a tiempo» o alguien pregunta: «¿cuánto tiempo nos queda?». Mi planteamiento siempre es: «¿cuánto tiempo para qué?». Ya hay vidas

colapsadas. El colapso se vuelve a vivir como un fenómeno desgajado de la propia naturaleza y de los cuerpos, una especie de botón que aprietas. Lo que se llama en realidad colapso es a la llegada de los efectos de un modelo totalmente destructor y generador de guerra contra la vida sobre los lugares de privilegio. Llevo mucho tiempo leyendo, trabajando sobre realidades que son terribles, que son absolutamente brutales y cuando escojo qué película veo o qué actividad hago, si me proponen ver un documental o una película completamente distópica tengo un rechazo inmediato. No es que quiera ver sólo cosas bonitas, es que en mi día a día estoy metida hasta arriba en mirar todo esto, soy totalmente consciente de ello y necesito también alimentarme de cosas hermosas, de propuestas de futuro. Por eso me parece que las miradas ecofeministas —luego entramos en lo que sugería Belén en cuanto a la terminología— son potentes porque lo que hacen es colocarte los pies y el cuerpo en las vidas cotidianas. Entonces te das cuenta de que, aunque la humanidad no tenga una experiencia global de colapso, las humanidades y los pueblos sí tienen experiencias locales de resiliencia y de salida de situaciones tremendamente difíciles. Si yo misma cojo fuerza de esta manera, ¿cómo no van a coger fuerza pueblos que están metidos en una situación distópica desde hace décadas? Incluso en las periferias de nuestras ciudades se ve cómo construye esta simbología, por ejemplo, la PAH —la plataforma de afectados por los desahucios—. Recuerdo también una campaña llamada *Hagámosle el amor al miedo*, realizada por unas mujeres colombianas que jugaban con la idea del miedo para convertirlo en otra cosa distinta en una zona paramilitarizada muy dura. Creo que son mecanismos, no diría defensivos, ni los llamaría en modo alguno escapistas; son mecanismos de pura supervivencia y de generación de vida significativa incluso en situaciones terribles.

B.R.: Yayo, como viste en el *call*, nos planteamos también la importancia de tener en cuenta un enfoque decolonial. En la propuesta que te enviamos había dos razones para ello. Por un lado, para comprender cómo la colonialidad no solamente actúa hacia fuera, sino también casa adentro, pues trabajar el tema como algo que les pasa a los demás y en otros lugares del mundo nos parecía un error de partida. Es decir, queremos visibilizar cómo la colonialidad atraviesa nuestros cuerpos, atraviesa nuestras casas, atraviesa nuestras vidas, atraviesa nuestro entorno en general y también cómo nos permea, desde lo que comemos hasta lo que vestimos o cómo respiramos. La otra cuestión que nos llama la atención es cómo ahora movimientos ecologistas, ecofeministas, teóricos, activistas del Norte global están volteando sus ojos a esas ontologías relacionales, como las llama Arturo Escobar, que plantean una continuidad entre naturaleza y cultura e incluso con mundos que podríamos llamar sobrenaturales y que, finalmente, son la base de sus luchas ancestrales por sus territorios, por sostener la vida. Todas estas propuestas que se están haciendo no solo nos

resultan muy interesantes, sino que es necesario contar con ellas, pero nos preguntamos cómo podríamos tender esos puentes entre modos de conocer tan distintos. A partir de aquí, la primera pregunta que te propongo es sobre el acrecentado protagonismo que están teniendo las mujeres en la lucha contra el avance del extractivismo en el Sur global, si es algo que consideras novedoso o si se debe a los medios de comunicación y a gente dentro de la academia que investiga, por distintos intereses, este tema.

Y.H: Por los intercambios que he tenido con mujeres y con colectivos, sobre todo en América Latina, que es donde más contacto he tenido, creo que no es una cuestión novedosa en modo alguno la participación de las mujeres en los movimientos sociales de América Latina. Miras hacia atrás y ves que, incluso en otros momentos de la historia, las mujeres han tenido un papel protagonista fuerte en esos movimientos. Me gusta bastante el análisis y el trabajo que hace Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo, que funciona fundamentalmente en Ecuador. El colectivo cuenta que la estrategia neoextractivista reactualiza la opresión patriarcal, así como la llegada de las grandes empresas extractivistas transnacionales presididas por la lógica de lo que Amaia Pérez Orozco llama el modelo del hombre BBVA-h —también heteropatriarcal— resignifica la relación patriarcal. Las transnacionales toman las decisiones sobre el territorio y establecen dinámicas de cooptación y de alianza con los propios patriarcados locales. Es decir, de alguna manera, lo que se coopta fundamentalmente son los hombres de las comunidades al ofrecerles puestos de trabajo y lo que se produce es una expulsión de mujeres de espacios de decisión que ocupaban previamente. Al profundizar en esa dicotomía entre lo productivo y lo reproductivo, tan clásica del capitalismo y la cultura occidental, se traslada el espacio de producción a lo monetizado y todo lo demás queda fuera del espacio de la producción. Quienes entran en ese espacio son sujetos blancos y hombres de las comunidades que, de alguna manera, son dueños, promocionan o lideran la dinámica neoextractivista. Lo que ellas plantean es que esta dinámica termina generando una ruptura de los ciclos de reproducción de la vida —hablo de la reproducción social en su conjunto, la que integra lo productivo y lo reproductivo previo—, que tiene una importancia grande en la dimensión económica, reformulando de forma clara el espacio de lo que se denomina trabajo, de lo que hay que hacer para sostener la vida y que empieza a estar fuera de la economía. Reformulan también el propio espacio de decisión, puesto que se produce una masculinización fuerte del mismo, y explotan la dimensión corporal donde el territorio y el cuerpo de las mujeres termina siendo un espacio de conquista y de dominación. Su discurso ostenta que estas dinámicas han forzado un mayor protagonismo o visibilización de las organizaciones de mujeres en el propio territorio. De ahí la importancia de la mirada a las resistencias que vienen de otros pueblos.

Lo más próximo, por cuestiones de lenguaje, es América Latina, pero los imaginarios africanos y los movimientos de mujeres y comunidades africanas son tremendos. Colectivos dentro de nuestro territorio como Afroféminas, formado por mujeres afrodescendientes que tienen un rechazo y una resistencia contra la dinámica racista del propio movimiento feminista, me aportan mucho. Por resumir, no creo que los movimientos de mujeres sean nuevos. Creo que, en este momento, en el que la dinámica neoextractivista adquiere una nueva especificidad con las arquitecturas de la impunidad que conforman los tratados de libre comercio, la militarización y la mercantilización incluso la propia seguridad, este tipo de movimientos de mujeres adquieren mucha más fuerza y se confrontan de una manera más visible. Después, desde aquí, se mira para allá, pero estamos totalmente penetrados por la lógica colonial. Incluso en espacios de academia se les hurta la voz a las mujeres que desde allí están protagonizando esos procesos y sus acciones se resignifican, construyen y teorizan con las propias lógicas occidentales.

Fruto de la mirada colonial han surgido clasificaciones duales entre las miradas que se llaman esencialistas y las miradas que se llaman constructivistas. La espiritualidad o la interpretación que hacen mujeres de un pueblo originario, mujeres campesinas en el ámbito de América Latina, es constructivista desde otra mirada distinta a la nuestra. El capitalismo también ha generado una dimensión religiosa con la sacralidad del dinero que en el marco epistemológico de la cultura occidental es percibida como racional y objetiva. Una cosa que he aprendido a lo largo de los años es que, cada vez que calificamos a un movimiento social fuera de nuestros territorios como esencialista, hay que interpelarse sobre el racismo y la colonialidad que hay detrás de ese calificativo. Por tanto, hay que revisar la mirada. Me gusta mucho cómo lo planteas, Belén, porque creo que la perspectiva decolonial no solo nos sirve para analizar un sistema de dominio Norte-global/Sur-global, sino un sistema de dominio y colonialidad interior. Previamente a la colonización histórica de América Latina hubo también una colonización de la propia mirada sobre la naturaleza, sobre la cultura que hubo en el propio Occidente. Silvia Federici y María Mies apuntan bien en esa dimensión.

Intento ser muy prudente para trabajar la mirada decolonial, para interpretar lo que pasa en América Latina, porque creo que hay mujeres súper potentes que ya lo están haciendo. Lo que intento es escuchar y tratar de aprender de ellas, ya que tienen muchas más herramientas y una voz fuerte para describir su propia realidad y sus propios procesos emancipatorios. Sobre todo, me ha servido —a mí y a los colectivos de los que formo parte— para intentar mirarnos dentro y descubrir esos rincones o no tan rincones racistas, coloniales y también misóginos que forman parte de nosotras. Además, me ha servido enormemente para repensar y tratar

de acercarme a la cultura gitana de otra forma distinta, un fenómeno de expulsión que tenemos al lado y no vemos.

B.R.: Así es, está tan permeada en nosotras, en nuestra subjetividad, en nuestros cuerpos, tan familiarizada con nuestros hábitos y usos de vida, que no te das cuenta. Tienes que estar constantemente alerta.

Y.H.: En tu propuesta me preguntabas sobre la propia cuestión terminológica. En América Latina hay muchas mujeres que no se quieren llamar feministas ni ecofeministas, que rechazan la propia idea del ecologismo como algo totalmente ajeno a su cultura. Si procedes de una cosmovisión que no está atravesada por esa dicotomía occidental entre la cultura y la naturaleza, el concepto naturaleza es un concepto colonial e impuesto, lo que me lleva de nuevo al trabajo de Smithson que enviaba Jaime. El concepto naturaleza como lo salvaje, como ese reducto natural separado de la cultura, es un concepto tremendamente occidental y no opera ni es razonable en otras cosmovisiones. Nos hemos encontrado con otros colectivos de mujeres que hablan más de feminismos territoriales, de feminismos comunitarios o ni siquiera de feminismos, pero que apelan a procesos emancipadores propios, que reflexionan sobre cómo construir una vida buena, inserta en una comunidad y en una naturaleza, es decir, en un medio natural del que no te puedes desvincular y del que formas parte. En este sentido, creo que la academia opera frecuentemente como un elemento homogeneizador, colonial, que te intenta obligar a posicionarte en un espacio reconocible por una palabra que engloba un determinado concepto. Por ello, pienso que necesitamos muchísima heterodoxia también en lo terminológico, porque, si no, no hay forma de entendernos. Yo puedo llamarme ecofeminista, o más bien me han llamado y encasillado dentro de ese esquema, y aquí me puede ser útil para hablar con determinadas personas. Pero, por ejemplo, cuando llego a un pueblo pequeñito o a una sección sindical de una empresa del automóvil, ese encasillamiento no me resulta nada útil, porque lo que hace es inmediatamente poner una barrera y no ayudar a tejer puentes. Desde el punto de vista del camino a la sostenibilidad, debemos colocar esos términos, esa dinámica clasificatoria y ser tremendamente heterodoxos.

Todo el debate que hay, áspero en ocasiones, entre decrecentismo y una parte del Green New Deal me parece estéril, porque al aterrizar en la tierra y en los cuerpos a los que te refieres es mucho más fácil tender puentes. Cuando quiero pensar como activista, en cómo defender un bosque o un determinado territorio, al final veo que el conjunto de prácticas culturales, con distintos marcos de representación, recurren muchas veces a las mismas acciones de resistencia como abrazarse a un árbol. Esta acción ya la han llevado a cabo desde las mujeres del bosque de Agarwal, las mujeres de América Latina, hasta casi la baronesa Thyssen cuando se agarró a los

árboles del Paseo de Recoletos. Lo que quiero decir es que, a veces, lo académico termina generando trincheras desde las que es muy difícil poder entenderse. Por eso os contaba que estoy intentando pensar en cómo explicar lo que es el ecofeminismo, es decir, cómo se ha construido desde Occidente, para luego decir que ese marco de trincheras realmente es poco útil si pretendes utilizar ese conocimiento académico para transformar la realidad. Hay una parte de conocimiento académico que se ha complacido simplemente en conocer pero no ha tenido vocación de transformar las realidades. Porque cuando tienes vocación de transformar, ese espacio tan tremendamente violento a veces del «no me muevo de este campo conceptual y como es mi obra lo defiendo hasta la muerte y tú no cabes en él y te llamo esencialista» hace que el conocimiento y la ciencia, más que ser un espacio de puentes y de encuentros, se convierta en un espacio de dominación y desencuentro.

B.R.: Hace un rato Jaime y yo comentábamos que cada vez hay más artículos académicos que etiquetan, nombran o clasifican de alguna manera. No me parece mal que se utilicen los términos, siempre y cuando se sea honesta y se explique que se trata de tu propia interpretación. De hecho, me chirría y me enfada un poco.

Y.H.: Y a mí.

B.R.: Por eso me interesaba entablar este diálogo crítico contigo porque me temo que se está volviendo a reproducir con fuerza una violencia epistémica consustancial a la colonialidad de la mirada que persiste por medio de artículos de investigación y de otros trabajos académicos, que se limitan a cumplir estándares curriculares. Si seguimos utilizando las mismas metodologías eurocéntricas de análisis y solamente nos dedicamos a etiquetar/clasificar, difuminamos y anestesiarnos horizontes de lucha, en defensa del territorio y de la sostenibilidad de la vida, que son de larga data —evidentemente muy distintos a los que tenemos aquí—, sedimentados históricamente, asentados en una cosmovisión y con unas construcciones culturales como de las que tú hablabas. Y ahí me pregunto: ¿estamos repitiendo los mismos errores?, ¿hasta qué punto estos trabajos están permeando realmente en la subjetividad colectiva en el Norte global?, ¿van a resultar eficaces para construir esos puentes?

Y.H.: Pienso en el propio proceso personal que he seguido desde que empecé. Yo venía de los movimientos antirracistas desde los catorce años, después del movimiento sindical con sensibilidad ecologista y me fui incorporando a esta esfera más tarde, casi por pura necesidad, por ir mirando lo que había alrededor y rellenar los huecos que me faltaban para comprender un marco más global de relaciones. Lo que me he ido encontrando es cada vez menos legitimada —bueno, en realidad, nunca me

encontré mucho— para hablar en nombre de nadie. Tengo claro, o al menos yo siento la necesidad de hacerlo, que debo explicitar desde donde hablo. Es decir, soy una persona, mujer, heterosexual, blanca; he vivido la mayor parte de mi vida en una ciudad y desde hace poco en el medio rural; he vivido momentos de precariedad extrema en mi infancia y juventud, pero ahora no. Es preciso explicitar, al menos a ti misma, desde qué terreno te aproximas a lo que conoces. La parte de trabajo, si pudiéramos denominar ecofeminista, que más me interesa, como activista que soy, es la del análisis crítico en el marco de la cultura occidental. Mi planteamiento del activismo es cómo transformar fundamentalmente imaginarios y formas de vivir aquí, donde yo vivo y donde se dan las mayores lógicas de dominio. Mi aproximación a las miradas de otros pueblos y de otras cosmovisiones primero fue de intentar comprender y luego de escuchar e intentar aprender. Veo o siento que aquí la ruptura de relaciones, la ilusión de inmortalidad, de trascendencia, de individualidad ha sido tan fuerte que, al ver otros marcos culturales donde eso no opera, considero que hay un aprendizaje a realizar, sin trasponer como si fueran un OVNI dinámicas y cosmovisiones que no existen. Hay una parte casi de cooperación Sur-Norte y de epistemologías que podrían sernos extremadamente útiles. Por ejemplo, enfoques explicados —porque cualquier cosa se puede quedar desprovista de convertirse en una etiqueta, en una marca o en una moda— como el de la sostenibilidad de la vida aportan mucho más. Según mi experiencia, hay más posibilidad de acercarse a colectivos que están totalmente fuera cuando se habla de ecodependencia, interdependencia y sostenibilidad de la vida que moviéndose en otras lógicas distintas. Tengo la sensación de que hablando de la sostenibilidad de la vida sí se tiende un puente respetuoso, porque además la vida se sostiene de forma distinta en cada lugar y ahí no caben lecciones magistrales o miradas epistémicas dominantes. A la hora de tender puentes es mucho más eficaz esta forma de aproximación frente a otras.

B.R.: Es el mismo camino que he recorrido yo. Comencé investigando por los ecofeminismos y acabé decantándome por la sostenibilidad de la vida, es decir, poniendo la sostenibilidad de la vida en el centro como la única manera de que pudiéramos tender esos puentes mediante procesos de traducción. De ahí también esa vocación intercultural que planteamos basada en procesos de traducción, evidentemente no de traducción literal. Por ello, las imágenes que te propongo.

Y.H.: Esa es la parte de traducción de la que tanto habla Boaventura de Sousa Santos, fenómenos donde hay muchos conceptos que es necesario traducir. Algunos casos, por ejemplo el debate entre el decrecimiento y el Green New Deal, más allá de la oportunidad política o la campaña electoral, necesitan aterrizar. El otro día tuve un encuentro con Héctor Tejero. Me parecía que él venía predispuesto a una confrontación y luego fue todo

súper fácil porque aterrizamos lo que quieren decir las cosas. Otra cosa es que, ya en el terreno de la práctica política, en función del lugar en el que cada uno está y de las opciones que se toman, haya que explorar caminos para buscar las vueltas y seducir. Lo importante, desde mi punto de vista, es aterrizar. Por eso creo que el feminismo en general como movimiento, más allá de sus diferencias, aporta mucho en el sentido de razonar sobre cuerpos y vidas concretas. Lo cotidiano, la vida concreta, es una gran aportación del feminismo en todos los casos, al margen de que haya dinámicas feministas terroríficas, como los feminismos más liberales que apuntan en una dirección que, por lo menos a mí, me aporta mucho menos.

B.R.: Justo este debate es el que quería ofrecerte a través de las imágenes de *La Virgen del Cerro*, lienzo de autor anónimo del siglo XVIII, y la performance homónima de María Galindo (2010), que podría leerse como una contravisualidad. Así como las imágenes gráficas propositivas de Vanessa Cárdenas sobre las luchas de las mujeres contra la explotación hidrocarburífera y petrolera en la Amazonía ecuatoriana.



Anónimo, *La Virgen del Cerro*, S. XVIII / María Galindo, *Mujeres Creando*, performance, 2010.
Fuente de la segunda imagen: <https://youtu.be/hE680ObcxmU>

Y.H.: Es brutal la performance.

B.R.: La mina del conocido Cerro Rico que se representa en el lienzo está considerada la más antigua que se sigue explotando. Ahora se extrae estaño, tras acabarse el negocio de la plata. Entonces, por una parte está ese desprendimiento, esa noción de desprenderse de toda lógica colonial, patriarcal, capitalista, pero a la vez supone un ejercicio de traducción muy interesante, aterrizado, como dices tú, en un mercado callejero de La Paz.

Y.H.: Además está planteado como un ejercicio decolonial, o así lo he interpretado yo desde la construcción de puentes. Es decir, María Galindo

tira las columnas. Claramente, el único acto violento que hay sobre la transformación del cuadro es tirar las dos columnas del poder y romperlas. El desterrar la corona y bajarla a la gente representa la redistribución del poder. Es brutal cómo desviste a Dios y a Cristo, desviste y feminiza a los ángeles con cuerpos de mujeres, le quita el oro a la paloma del espíritu santo y sube el sol y la luna. No le da la vuelta a la tortilla y coloca en el poder lo que antes estaba abajo, sino que establece un diálogo.

Me han gustado también mucho las imágenes que has mandado de la otra artista. Ayer estaba trabajando sobre la idea tan absolutamente jerárquica y patriarcal que hay dentro de la ecología cuando se construyen las pirámides tróficas, es decir, la imagen de la cadena trófica con el ser humano arriba como omnívoro hace desaparecer directamente a los descomponedores. Sin embargo, en las imágenes de Vanessa Cárdenas, esa tierra, rodeada por mujeres en círculo, en un ciclo, me hace pensar ¿podría dibujarse una pirámide trófica de forma circular y cíclica, de una forma mucho más científica y comprensible? Los marcos de representación de la propia biología, para explicar una cosa que está inherentemente interconectada y es cíclica, en vez de recurrir a la circularidad, recurren a la pirámide, a la jerarquía. Esta mañana, al retomar las preguntas, he pensado que trabajar desde la circularidad, no sólo en el marco de la representación artística, sino en un libro de texto en el que se explican las cadenas tróficas, te transporta la cabeza a otro sitio completamente distinto.



Vanessa Angie Cárdenas Roa, *Niñas del Río* (2017) y *Mujeres tejiendo territorio* (2014).

B.R.: De hecho, la lectura del lienzo del siglo XVIII es una lectura triangular y jerárquica que va desde arriba hacia abajo. María Galindo descompone esa jerarquía y hace una lectura circular.

Y.H.: ¿Y a quién pone abajo? Sustituye las figuras de poder —el Papa, el obispo, Carlos V— por el cuerpo, el territorio, es decir, situando las relaciones en la base al final.

B.R.: Hace una deconstrucción y vuelve a construir algo completamente diferente, con muchísimo sentido y fácil de entender, de forma que llega en seguida la información.

Y.H.: Me la he guardado para utilizarla en algún curso porque es súper potente.

B.R.: Utilicé estas imágenes en mi tesis doctoral² y me vinieron enseguida a la cabeza como medio de interpelación para esta entrevista.

Y.H.: Me encantaría leer tu tesis, Belén.

J.V.: Bueno, si queréis, seguimos la conversación en otro momento. Muchas gracias, Yayo, por tu tiempo.

Y.H.: Gracias a vosotros, de verdad, me ha encantado.

Notas

¹ Vídeo de la entrevista: <https://youtu.be/pwq1g0IDEOc>

² *Maniobras ecológicas. Prácticas artísticas y culturales de re-existencia pensadas desde el Sur:* <https://roderic.uv.es/handle/10550/58126>